



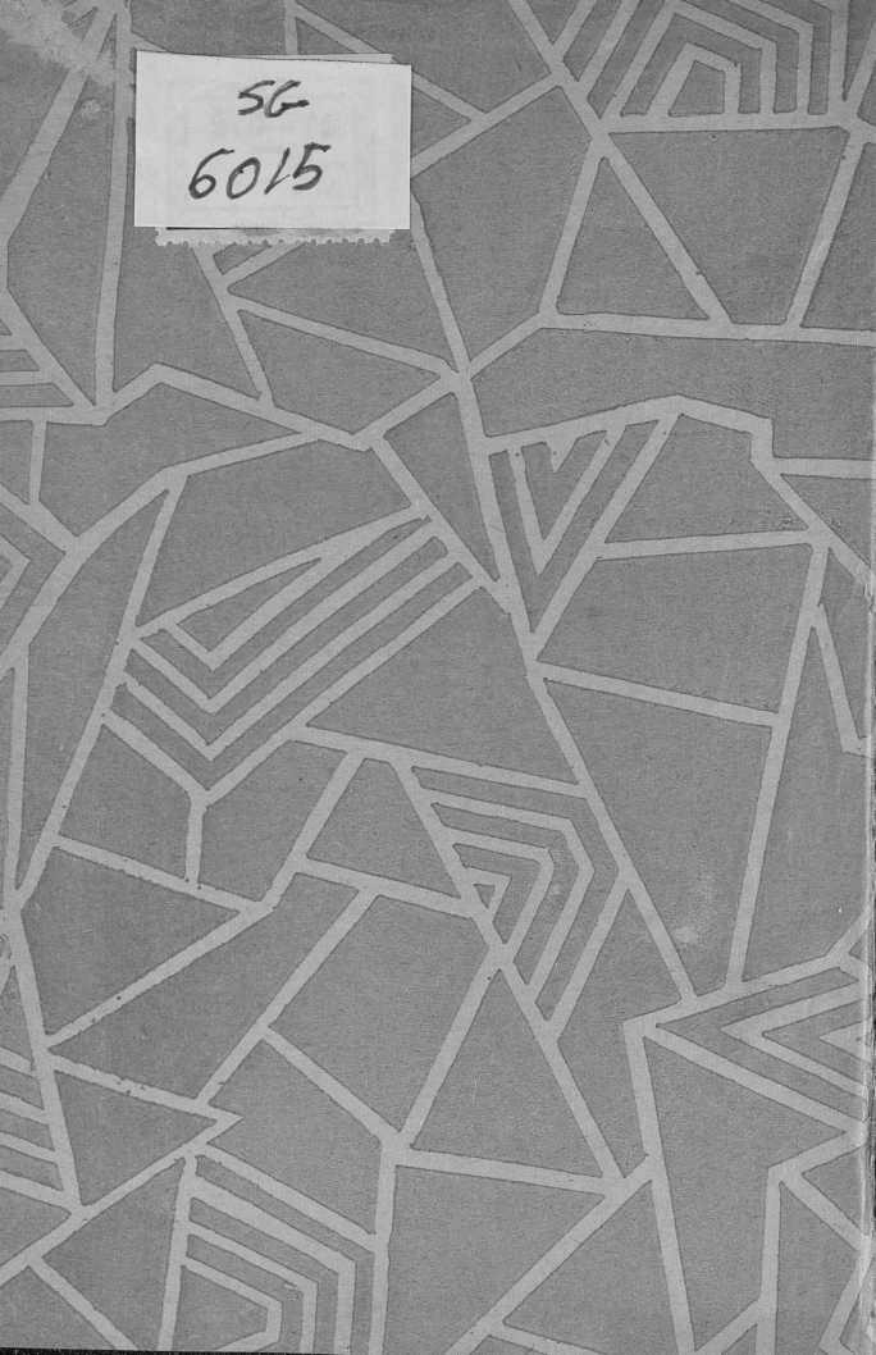
1908

MAD

1908

2

19

The background of the entire image is a complex, abstract geometric pattern. It consists of numerous irregular, interconnected shapes formed by thin, light-colored lines. These shapes resemble a network or a series of overlapping, angular forms, creating a dense and intricate visual texture. The overall color palette is monochromatic, with the pattern lines being a light gray or off-white against a darker, charcoal gray background.

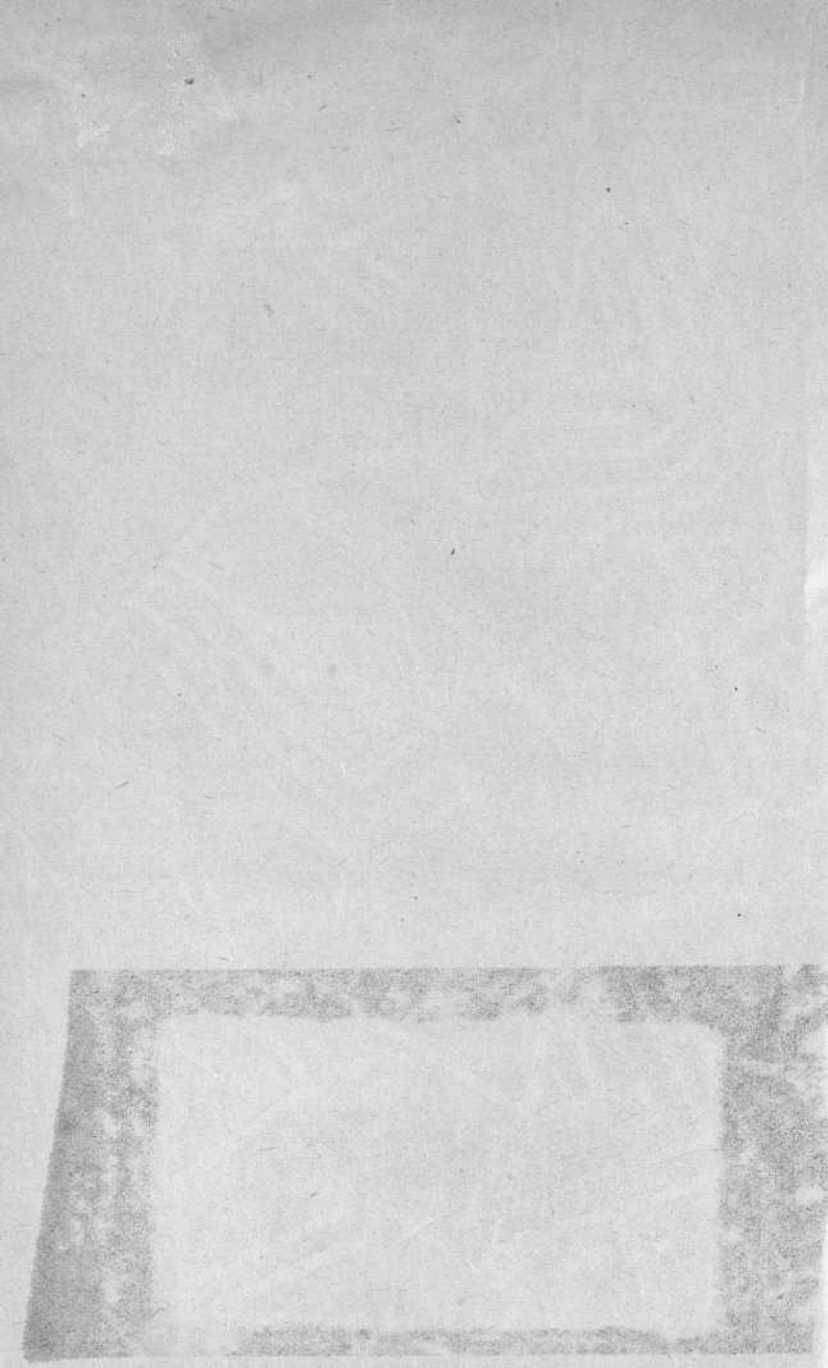
5G
6015

B.P. de Soria



61084961
D-2 12509

D-2
12509



LA CIUDAD ANTIGUA

PRECIO EN RÚSTICA: 8 PESETAS

PUBLICADAS POR LA MISMA CASA

- Boissier*.—Paseos arqueológicos.—Roma y Pompeya. Traducción de Domingo Vaca. Madrid, 1909. 6 pesetas.
- Nuevos paseos arqueológicos.—Traducción de Domingo Vaca. Madrid, 1912. 6 pesetas.
- El fin del paganismo.—Traducción de Pedro González Blanco.—Madrid, 1908. 2 tomos, 10 pesetas.
- Ciges y Peyró*.—Los dioses y los héroes.—Mitología popular. — Oriental. — Greco-romana. — Escandinava.—Celta-Ibera-Americana.—Obras ilustrada con profusión de grabados. Madrid, 1912. 12 pesetas.
- Giraud-Teulon*.—Los orígenes del matrimonio y de la familia.—Traducción de Antonio Ferrer y Robert. Madrid, 1914. 6 pesetas.
- Gow y Reinach*.—Minerva.—Introducción al estudio de los autores clásicos griegos y latinos. Traducción de Domingo Vaca. Madrid, 1911. 6 pesetas.
- Guignebert*.—Manual de historia antigua del cristianismo.—Traducción de Américo Castro. Madrid, 1910. 5 pesetas.
- Lefèvre*.—Las lenguas y las razas.—Versión española por D. Anselmo González. Madrid, 1909. 7 pesetas.
- Lubbock*.—Los orígenes de la Civilización y la condición primitiva del hombre (estado intelectual y social de los salvajes).—Traducción española por José de Caso. Madrid, 1912. Con grabados en el texto y láminas aparte. 10 pesetas.
- Maspero*.—Historia antigua de los pueblos de Oriente.—Traducción de Domingo Vaca. Madrid, 1913. 20 pesetas.
- Moreau de Jonnes*.—Los tiempos mitológicos.—Ensayo de reconstitución histórica.—Cosmogonías, El libro de los muertos, Sanchoniaton, El Génesis, Hesiodo, El Avesta.—Traducción de M. Ciges Aparicio. Madrid, 1910. 5 pesetas.
- Pichon*.—Hombres y cosas de la antigua Roma.—Traducción de Manuel Ontañón.—Madrid, 1928. 5 pesetas.

BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

B-199

LA
Ciudad antigua

ESTUDIO

SOBRE EL CULTO, EL DERECHO, LAS INSTITUCIONES

DE GRECIA Y ROMA

POR

FUSTEL DE COULANGES

TRADUCCIÓN DE

M. CIGES APARICIO



MADRID
DANIEL JORRO, EDITOR

23, CALLE DE LA PAZ, 23

1931



ES PROPIEDAD

LA CIUDAD ANTIGUA

INTRODUCCION

Sobre la necesidad de estudiar las más antiguas creencias de los antiguos para conocer sus instituciones.

Nos proponemos mostrar aquí según qué principios y por qué reglas la sociedad griega y la sociedad romana se han gobernado. Asociamos en el mismo estudio a romanos y griegos, porque estos dos pueblos, ramas de una raza y que hablaban dos idiomas formados de una misma lengua, han tenido también un fondo de instituciones comunes y han soportado una serie de revoluciones semejantes.

Nos esforzaremos, sobre todo, en poner de manifiesto las diferencias radicales y esenciales que distinguen perdurablemente a estos pueblos antiguos de las sociedades modernas. Nuestro sistema de educación, que nos hace vivir desde la infancia entre griegos y romanos, nos habitúa a compararlos sin cesar con nosotros, a juzgar su historia según la nuestra y a explicar sus revoluciones por las nuestras. Lo que de ellos tenemos y lo que nos han legado, nos hace creer que nos parecemos; nos cuesta trabajo considerarlos como pueblos extranjeros; casi siempre nos vemos reflejados en ellos. De esto proceden muchos errores. Jamás dejamos de enga-



ñarnos sobre estos antiguos pueblos cuando los consideramos al través de las opiniones y acontecimientos de nuestro tiempo.

Y los errores en esta materia no carecen de peligro. La idea que se han forjado de Grecia y Roma ha perturbado frecuentemente a nuestras generaciones. Por haberse observado mal las instituciones de la ciudad antigua, se la ha creído resucitar entre nosotros. Se ha forjado una ilusión sobre la libertad entre los antiguos, y sólo por eso ha peligrado la libertad entre los modernos. Nuestros ochenta años últimos han demostrado claramente que una de las grandes dificultades que se oponen a la marcha de la sociedad moderna, es el hábito por ésta adquirido de tener siempre ante los ojos la antigüedad griega y romana.

Para conocer la verdad sobre estos antiguos pueblos, es cuerdo estudiarlos sin pensar en nosotros, cual si nos fuesen perfectamente extraños, con idéntico desinterés y el espíritu tan libre como si estudiásemos la India antigua o la Arabia.

Así observadas, Grecia y Roma se nos ofrecen con un carácter inimitable. Nada en los tiempos modernos se les parece. Nada en lo porvenir podrá parecerseles. Intentaremos demostrar por qué reglas estaban regidas estas sociedades, y fácilmente se acreditará que las mismas reglas no pueden regir ya a la humanidad.

¿De dónde procede esto? ¿Por qué las condiciones del gobierno de los hombres no son las mismas que en otro tiempo? Los grandes cambios que periódicamente se manifiestan en la constitución de las sociedades, no pueden ser efecto de la casualidad ni de la fuerza sola. La causa que los produce debe de ser potente, y esa causa debe de residir en el hombre. Si las leyes de la asociación humana no son las mismas que en la antigüedad, es que algo ha cambiado en el hombre. En efecto, tenemos una parte

de nuestro ser que se modifica de siglo en siglo: es nuestra inteligencia. Siempre está en movimiento, casi siempre en progreso, y, a causa de ella, nuestras instituciones y nuestras leyes están sujetas al cambio. Hoy ya no piensa el hombre lo que pensaba hace veinte siglos, y por eso mismo no se gobierna como entonces se gobernaba.

La historia de Grecia y Roma es testimonio y ejemplo de la estrecha relación que existe siempre entre las ideas de la inteligencia humana y el estado social de un pueblo. Reparad en las instituciones de los antiguos sin pensar en sus creencias, y las encontraréis oscuras, extrañas, inexplicables. ¿Por qué los patricios y los plebeyos, los patronos y los clientes, los eupatridas y los tetas, y de dónde proceden las diferencias nativas e imborrables que entre esas clases encontramos? ¿Qué significan esas instituciones lacedemónicas que nos parecen tan contrarias a la naturaleza? ¿Cómo explicar esos caprichos inicuos del antiguo derecho privado: en Corinto, en Tebas, prohibición de vender la tierra; en Atenas, en Roma, desigualdad en la sucesión entre el hermano y la hermana? ¿Qué entendían los jurisconsultos por *agnación*, por *gens*? ¿Por qué esas revoluciones en el Derecho, y esas revoluciones en la política? ¿En qué consistía ese patriotismo singular que a veces extinguía los sentimientos naturales? ¿Qué se entendía por esa libertad de que sin cesar se habla? ¿Cómo es posible que hayan podido establecerse y reinar durante mucho tiempo instituciones que tanto se alejan de la idea que hoy formamos de ellas? ¿Cuál es el principio superior que les ha otorgado su autoridad sobre el espíritu de los hombres?

Pero, frente a esas instituciones y a esas leyes, colocad las creencias: los hechos adquirirán en seguida más claridad, y la explicación se ofrecerá espontáneamente. Si, remontando a las primeras edades

de esta raza, es decir, al tiempo en que fundó sus instituciones, se observa la idea que tenía del ser humano, de la vida, de la muerte, de la segunda existencia, del principio divino, adviértese una relación íntima entre estas opiniones y las reglas antiguas del derecho privado, entre los ritos que emanaron de esas creencias y las instituciones políticas.

La comparación de las creencias y de las leyes muestra que una religión primitiva ha constituido la familia griega y romana, ha establecido el matrimonio y la autoridad paterna, ha determinado los rangos del parentesco, ha consagrado el derecho de propiedad y el derecho de herencia. Esta misma religión, luego de amplificar y extender la familia, ha formado una asociación mayor, la ciudad, y ha reinado en ella como en la familia. De ella han procedido todas las instituciones y todo el derecho privado de los antiguos. De ella ha recibido la ciudad sus principios, sus reglas, sus costumbres, sus magistraturas. Pero esas viejas creencias se han modificado o atenuado con el tiempo, y el derecho privado y las instituciones políticas se han modificado con ellas. Entonces se ha desarrollado la serie de revoluciones, y las transformaciones sociales han seguido regularmente a las transformaciones de la inteligencia.

Conviene, pues, estudiar ante todo las creencias de esos pueblos. Las más antiguas son las que más nos importa conocer. Pues las instituciones y las creencias que encontramos en las hermosas épocas de Grecia y de Roma sólo son el desenvolvimiento de creencias e instituciones anteriores: es necesario buscar las raíces muy lejos en lo pasado. Las poblaciones griegas y latinas son infinitamente más viejas que Rómulo y Homero. Ha sido en una época más antigua, en una antigüedad sin fecha, donde las creencias se han formado y las instituciones se han establecido o preparado.

Pero ¿qué esperanza hay de llegar al conocimiento de ese pasado remoto? ¿Quién nos dirá lo que pensaban los hombres diez o quince siglos antes de nuestra Era? ¿Puede encontrarse lo que hay de tan inaprensible y fugaz en las creencias y opiniones? Sabemos lo que pensaban los arias de Oriente hace treinta y cinco siglos; lo sabemos por los himnos de los Vedas, que indudablemente son antiquísimos, y por las leyes de Manú, que lo son menos, pero donde pueden reconocerse pasajes que pertenecen a una época extremadamente lejana. Pero ¿dónde están los himnos de los antiguos helenos? Como los italianos, poseían cantos antiguos, viejos libros sagrados; mas de todo esto nada ha llegado a nosotros. ¿Qué recuerdo puede quedarnos de esas generaciones, que no nos han dejado ni un solo texto escrito?

Felizmente, el pasado nunca muere por completo para el hombre. Bien puede éste olvidarlo, pero siempre lo conserva en sí. Pues, tal como se manifiesta en cada época, es el producto y resumen de todas las épocas precedentes. Si a su alma descende, en ella podrá encontrar y reconocer esas diferentes épocas, según lo que cada una ha dejado en él.

Observemos a los griegos del tiempo de Pericles, a los romanos del tiempo de Cicerón: ostentan en sí las marcas auténticas y los vestigios ciertos de los siglos más distantes. El contemporáneo de Cicerón (me refiero singularmente al hombre del pueblo) tiene la imaginación llena de leyendas; esas leyendas provienen de un tiempo antiquísimo y testifican la manera de pensar de aquel tiempo. El contemporáneo de Cicerón se sirve de una lengua cuyas radicales son extraordinariamente antiguas: esta lengua, al expresar los pensamientos de las viejas edades, se ha modelado en ellas y ha conservado de siglo en siglo el sello que le imprimió. El sentido íntimo de una radical puede revelar a veces una antigua opinión o un uso antiguo: las ideas se han

transformado y los recuerdos se han desvanecido; pero las palabras subsisten, testigos inmutables de creencias desaparecidas. El contemporáneo de Cicerón practica ritos en los sacrificios, en los funerales, en la ceremonia del casamiento; esos ritos son más viejos que él, y lo demuestra que ya no responden a sus creencias. Pero que se consideren de cerca los ritos que observa o las fórmulas que recita, y en ellos se encontrará el sello de lo que creían los hombres quince o veinte siglos antes.

LIBRO PRIMERO

Creencias antiguas

CAPITULO PRIMERO

Creencias sobre el alma y sobre la muerte.

Hasta los últimos tiempos de la historia de Grecia y de Roma se vió persistir entre el vulgo un conjunto de pensamientos y usos, que se referían indudablemente a una época remotísima. De ellos podemos inferir las opiniones que el hombre formó primeramente sobre su propia naturaleza, sobre su alma y sobre el misterio de la muerte.

Por mucho que nos remontemos en la historia de la raza indoeuropea, de la que son ramas las poblaciones griegas e italianas, no se advierte que esa raza haya creído jamás que tras esta corta vida todo hubiese concluído para el hombre. Las generaciones más antiguas, mucho antes de que hubiera filósofos, han creído en una segunda existencia después de la actual. Han considerado la muerte, no como una disolución del ser, sino como un mero cambio de vida.

Pero ¿en qué lugar y de qué manera pasaba esta segunda existencia? ¿Se creía que el espíritu in-

mortal, después de escaparse de un cuerpo, iba a animar otro? No; la creencia en la metempsicosis nunca ha podido arraigar en el espíritu de los pueblos greco-italianos; tampoco es tal la opinión más antigua de los arias de Oriente, pues los himnos de los Vedas están en oposición con ella. ¿Se creía que el espíritu ascendía al cielo, a la región de la luz? Tampoco; la creencia de que las almas entraban en una mansión celestial pertenece en Occidente a una época relativamente próxima; la celeste morada sólo se consideraba como la recompensa de algunos grandes hombres y de los bienhechores de la humanidad. Según las más antiguas creencias de los italianos y de los griegos, no era en un mundo extraño al presente donde el alma iba a pasar su segunda existencia: persistía cerca de los hombres y continuaba viviendo bajo la tierra (1).

También se creyó durante mucho tiempo que en esta segunda existencia el alma permanecía asociada al cuerpo. Nacida con él, la muerte no los separaba y ella se encerraba con él en la tumba.

Por muy viejas que sean estas creencias, de ellas nos han quedado testimonios auténticos. Estos testimonios son los ritos de la sepultura, que han sobrevivido con mucho a esas creencias primitivas, pero que habían seguramente nacido con ellas y podían hacérselas comprender.

Los ritos de la sepultura muestran claramente que, cuando se colocaba un cuerpo en el sepulcro, también se creía colocar al mismo tiempo algo viviente. Virgilio, que describe siempre con tanta precisión y escrúpulo las ceremonias religiosas, termina el relato de los funerales de Polidoro con estas palabras:

(1) *Sub terra censebant reliquã vitam agi mortuorum.* Cicerón. *Tusc.*, I, 16. Era tan fuerte esta creencia, añade Cicerón, que, aun cuando se estableció el uso de quemar los cuerpos, se continuaba creyendo que los muertos vivían bajo tierra.—V. Eurípides, *Alcestes*, 163; *Hécuba*, *passim*.

«Encerramos su alma en la tumba.» La misma expresión se encuentra en Ovidio y en Plinio el Joven: no es que respondiese a las ideas que estos escritores se formasen del alma, sino que desde tiempo inmemorial estaba perpetuada en el lenguaje, atestiguando antiguas y vulgares creencias (1).

Era costumbre al fin de la ceremonia fúnebre llamar tres veces al alma del muerto por el nombre que había llevado. Se le deseaba vivir feliz bajo tierra. Tres veces se le decía: «Que te encuentres bien.» Se añadía: «Que la tierra te sea ligera» (2). ¡Tanto se creía que el ser iba a continuar viviendo bajo tierra y que conservaría el sentimiento del bienestar y del sufrimiento! Se escribía en la tumba que el hombre reposaba allí; expresión que ha sobrevivido a estas creencias, y que de siglo en siglo ha llegado hasta nosotros. Todavía la empleamos, aunque nadie piense hoy que un ser inmortal repose en una tumba. Pero tan firmemente se creía en la antigüedad que un hombre vivía allí, que jamás se prescindía de enterrar con él los objetos de que se le creía necesarios: vestidos, vasos, armas (3). Se

(1) Virgilio, *En.*, III, 67: *animaque sepulcro condimus*.—Ovidio, *Fast.*, V, 451: *tumulo fraternas condidit umbras*.—Plinio, *Ep.*, VII, 27: *manes rite conditi*.—La descripción de Virgilio se refiere al uso de los cenotafios: admitiase que cuando no se podía encontrar el cuerpo de un pariente se le hacía una ceremonia que reproducía exactamente todos los ritos de la sepultura, creyendo así encerrar, a falta del cuerpo, el alma en la tumba. Eurípides, *Helena*, 1061, 1240. Escoliast. *ad Pindar. Pit.*, IV, 284; Virgilio, VI, 505; XII, 214.

(2) *Iliada*, XXIII, 221. Eurípides, *Alcestes*, 479: *Κούφα σο χθών έπανωθεν πέσοι* Pausanias, II, 7, 2.—*Ave atque vale*. Cátulo, C. 10. Servio, *ad Æneida*, II, 640; III, 68; XI, 97. Ovidio, *Fast.*, IV, 852; *Metam.*, X, 62.—*Sit tibi terra levis; tenuem et sine pondere terram*; Juvenal, VII, 207; Marcial, I, 89; V, 35; IX, 30.

(3) Eurípides, *Alcestes*, 637, 638; *Orestes*, 1416-1418. Virgilio, *En.*, VI, 221; XI, 191-196.—La antigua costumbre de llevar dones a los muertos está atestiguada para Atenas por Tucídides, II, 34: *είσφέρει τῷ έαυτοῦ έχαστος*. La ley de Solón prohibía enterrar con el muerto más de tres trajes (Plutarco, *Solón*, 21). Luciano también habla de esta costumbre. «¡Cuántos vestidos y adornos no se han

derramaba vino sobre la tumba para calmar su sed; se depositaban alimentos para satisfacer su hambre (1). Se sacrificaban caballos y esclavos en la creencia de que estos seres, enterrados con el muerto, le servirían en la tumba, como le habían servido durante su vida (2). Tras la toma de Troya, los griegos vuelven a su país: cada cual lleva su bella cautiva; pero Aquiles, que está bajo tierra, reclama también su esclava y se le ofrece a Polixena (3).

Un verso de Píndaro nos ha conservado un curioso vestigio de esos pensamientos de las antiguas generaciones. Frixos se vió obligado a salir de Grecia y huir hasta Cólquida. En este país murió; pero, a pesar de muerto, quiso volver a Grecia. Se apareció, pues, a Pelias ordenándole que fuese a la Cólquida para transportar su alma. Sin duda este alma sentía la añoranza del suelo de la patria, de la tumba familiar; pero adscrita a los restos corporales no podía separarse sin ellos de la Cólquida (4).

De esta creencia primitiva se derivó la necesidad de la sepultura. Para que el alma permaneciese en esta morada subterránea que le convenía para su segunda vida, era necesario que el cuerpo a que estaba ligada quedase recubierto de tierra. El alma que carecía de tumba no tenía morada. Vivía errante. En vano aspiraba al reposo, que debía amar tras las agitaciones y trabajos de esta vida: era necesario errar siempre, en forma de larva o fantasma,

quemado o enterrado con los muertos como si hubiesen de servirles bajo tierra!—También en los funerales de César, en época de gran superstición, se observó la antigua costumbre: se arrojó a la pira los *munera*, vestidos, armas, alhajas (Suetonio, *César*, 84). V. Tácito, *An.*, III, 3.

(1) Eurípides, *Ifig.*, en *Táuride*, 163. Virgilio, *En.*, V, 76-80; VI, 225.

(2) *Iliada*, XXI, 27-28; XXIII, 165-176. Virgilio, *En.*, X, 519-520; XI, 80-84, 197.—Idéntica costumbre en la Galia, César B. G., V, 17.

(3) Eurípides, *Hécuba*, 10-41; 407-113; 637-638.

(4) Píndaro, *Pit.*, IV, 284. edic. Heyne. V. el Escoliasta.

sin detenerse nunca, sin recibir jamás las ofrendas y los alimentos que le hacían falta. Desgraciada, se convertía pronto en malhechora. Atormentaba a los vivos, les enviaba enfermedades, les assolaba las cosechas, les espantaba con apariciones lúgubres para anunciarles que diesen sepultura a su cuerpo y a ella misma. De aquí procedé la creencia en los aparecidos (1). La antigüedad entera estaba persuadida de que sin la sepultura el alma era miserable, y que por la sepultura adquiría la eterna felicidad. No con la ostentación del dolor quedaba realizada la ceremonia fúnebre, sino con el reposo y la dicha del muerto (2).

Adviértase bien que no bastaba con que el cuerpo se depositara en la tierra. También era preciso observar ritos tradicionales y pronunciar determinadas fórmulas (3). En Plauto se encuentra la historia de un aparecido: es un alma forzosamente errante por haber enterrado el cuerpo sin observar los ritos. Suetonio refiere que enterrado el cuerpo de Calígula, sin realizarse la ceremonia fúnebre, su alma anduvo errante y se mostró a los vivos, hasta el día en que se decidieron a desenterrar el cuerpo y a darle sepultura según las reglas (4). Estos dos ejemplos demuestran qué efecto se atribuía a los ritos y a las fórmulas de la ceremonia fúnebre. Puesto que sin ellos las almas permanecían errantes y se aparecían a los vivos, es que por ellos se fijaban y encerraban en las tumbas. Y así como había fórmulas que poseían esta virtud, los antiguos tenían otras

(1) Cicerón, *Tusculanas*, I, 16. Eurípides, *Troad*, 1085. Herodoto, V, 92. Virgilio, VI, 371, 379. Horacio, *Odas*, I, 23. Ovidio, *Fast.*, V, 483. Plinio, *Epist.*, V, 27. Suetonio, *Calig.*, 59. Servio, *ad Æn.*, III, 68.

(2) *Iliada*, XXII, 358; *Odisea*, XI, 73.

(3) Plauto, *Mostellaria*, III, 2.

(4) Suetonio, *Calig.*, 59; *Satis constat priusquam id fieret horro- rum custodis unbris inquietatos... nullam noctem sine aliquo terrore transactam,*

con la virtud contraria: la de evocar las almas y hacerlas surgir momentáneamente del sepulcro.

Puede verse en los escritores antiguos cómo estaban atormentados los hombres por el temor de que tras su muerte no se observasen los ritos. Era ésta una fuente de agudas inquietudes (1). Se temía más a la muerte que a la privación de sepultura. Y es que se trataba del reposo y de la felicidad eterna. No debemos de sorprendernos mucho al ver que, tras una victoria por mar, los atenienses hicieran perecer a sus generales, que habían desdeñado enterrar a los muertos. Esos generales, discípulos de los filósofos, quizá diferenciaban el alma del cuerpo, y como no creían que la suerte de la una estuviese asociada a la suerte del otro, habían supuesto que importaba muy poco a un cadáver descomponerse en la tierra o en el agua. Por lo mismo no desafiaron la tempestad para cumplir la vana fórmula de recoger y enterrar a sus muertos. Pero la muchedumbre, que aun en Atenas permanecía afecta a las viejas creencias, acusó de impiedad a sus generales y les hizo morir. Por su victoria salvaron a Atenas; por su negligencia perdieron millares de almas. Los padres de los muertos, pensando en el largo suplicio que aquellas almas iban a sufrir, se acercaron al tribunal vestidos de luto para exigir venganza (2).

(1) Véase en la *Iliada*, XXII, 338-344. Héctor ruega a su vencedor que no le prive de la sepultura: «Yo te suplico por tus rodillas, por tu vida, por tus padres, que no entregues mi cuerpo a los perros de los barcos griegos; acepta el oro que mi padre te ofrecerá en abundancia y devuélvele mi cuerpo para que los troyanos y troyanas me ofrezcan mi parte en los honores de la pira.»—Lo mismo en Sófocles: Antígona afronta la muerte «para que su hermano no quede sin sepultura» (Sóf., *Ant.*, 467).—El mismo sentimiento está significado en Virgilio, IX, 213; Horacio, *Odas*, I, 18, v. 24-36; Ovidio, *Heroidas*, X, 119-123; *Tristes*, III, 3, 45.—Lo mismo en las imprecaciones: lo que se deseaba de más horrible para un enemigo era que muriese sin sepultura. (Virg., *En.*, IV, 620.)

(2) Jenofonte, *Helénicas*, I, 7.

En las ciudades antiguas la ley infligía a los grandes culpables un castigo reputado de terrible: la privación de sepultura (1). Así se castigaba al alma misma y se le infligía un suplicio casi eterno.

Conviene observar que entre los antiguos se ha establecido otra opinión sobre la mansión de los muertos. Se han figurado una región, también subterránea, pero infinitamente mayor que la tumba, donde todas las almas, lejos de su cuerpo, vivían juntas, y donde se les discernían penas y recompensas, según la conducta que el hombre había observado durante su existencia. Pero los ritos sobre las sepulturas, tales como los hemos descrito, están en manifiesto desacuerdo con esas creencias: prueba cierta de que en la época en que se establecieron esos ritos aun no se creía en el Tártaro y en los Campos Elíseos. La primera opinión de esas antiguas generaciones fué que el ser humano vivía en la tumba; que el alma no se separaba del cuerpo, y que permanecía fija en esa parte del suelo donde los huesos estaban enterrados. Además, el hombre no tenía que rendir ninguna cuenta de su vida anterior. Una vez en la tumba, no tenía que esperar recompensas ni suplicios. Opinión tosca, indudablemente; pero que es la infancia de la noción de una vida futura.

El ser que vivía bajo tierra no estaba bastante emancipado de la humanidad para no tener necesidad de aliento. Así, ciertos días del año se llevaba comida a cada tumba (2).

(1) Esquilo, *Eiete contra Tebas*, 1013. Sófocles, *Antígona*, 198. Eurípides, *Fen.*, 1627-1632.—V. Lisias, *Epítaf.*, 7-9. Todas las ciudades antiguas añadían al suplicio de los grandes criminales la privación de sepultura.

(2) Esto se llamaba en latín *inferias ferre, parentare, ferre solomnia*. Cicerón, *De legibus*, II, 21: *majores nostri mortuis parentari volnerunt*. Lucrecio, III, 52: *Parentant et nigras mactant pecudes et Manibus divis inferias mittunt*. Virgilio, *En.*, VI, 380: *tumulo solem-*

Ovidio y Virgilio nos han dejado la descripción de esta ceremonia, cuyo empleo se había conservado intacto hasta su época, aunque las creencias ya se hubiesen transformado. Dicennos que se rodeaba la tumba de grandes guirnaldas de hierba y flores, que se depositaban tortas, frutas, sal, y que se derramaba leche, vino y a veces sangre de víctimas (1).

Nos equivocariámos grandemente suponiendo que esta comida fúnebre sólo era una especie de conmemoración. El alimento que la familia llevaba era realmente para el muerto, para él exclusivamente. Prueba esto que la leche y el vino se derramaban sobre la tierra de la tumba; que se abría un agujero para que los alimentos sólidos llegasen hasta el muerto; que, si se inmolaba una víctima, toda la carne se quemaba para que ningún vivo participase de ella; que se pronunciaban ciertas fórmulas consagradas para invitar al muerto a comer y beber ;

nia mittent; IX, 214: *Absenti ferat inferias decoretque sepulcro*. Ovidio, *Amor.*, I, 13, 3: *annua solemni cæde parentat avis*.—Estas ofrendas, a que los muertos tenían derecho, se llamaban *Manium jura*, Cicerón, *De legib.*, II, 21. Cicerón hace alusión a ellas en el *Pro Flacco*, 38, y en la primera *Catilin.*, 6.—Estos usos aun se observaban en tiempo de Tácito (*Hist.*, II, 95); Tertuliano los combate como si en su tiempo conservasen pleno vigor: *Defunctis parentant, quos escam desiderare præsumant* (*De resurr. carnis*, I); *Defunctos vocas securos, si quando extra portam cum obsoniis et matris parentans ad busta recedis*. (*De testim. animæ*, 4).

(1) Solemnes tum forte dapes et tristia dona
Libabat cineri Andromache manesque vocabat
Hectoreum ad tumulum.

(Virgilio, *En.*, III, 301-303.)

—Hic duo rite mero libans carchesia Baccho.
Fundit humi, duo lacte novo, duo sanguine sacro
Purpureisque jacit flores ac talia fatur:

Salve, sancte parens, animæque umbræque paterna

(Virgilio, *En.*, V, 77-81.)

Est honor et rumulis; animas placate paternas.

... Et sparsæ fruges parcaque mica salis

Inque mero mollita ceres violæque solutæ.

(Ovidio, *Fast.*, II, 535-542.)

que si la familia entera asistía a esta comida, ni siquiera ella tocaba a los alimentos; que, en fin, al retirarse, se tenía gran cuidado en dejar una poca de leche o torta en los vasos, y que era gran impiedad en un vivo tocar a esta pequeña provisión destinada a las necesidades del muerto.

Estas antiguas creencias han perdurado mucho tiempo y su expresión se encuentra todavía en los grandes escritores de Grecia. «Sobre la tierra de la tumba, dice *Ifigenia* en Eurípides, derramo la leche, la miel, el vino, pues con esto se alegran los muertos» (1).—«Hijo de Peleo, dice *Neptolemo*, recibe el brebaje grato a los muertos; ven y bebe de esta sangre» (2). *Electra* vierte las libaciones y dice: «El brebaje ha penetrado en la tierra; mi padre lo ha recibido» (3). Véase la oración de *Orestes* a su padre muerto: «¡Oh, padre mío; si vivo recibirás ricos banquetes; pero si muero no tendrás tu parte en las comidas fúnebres de que los muertos se nutren!» (4). Las burlas de *Luciano* atestiguan que estas costumbres aun duraban en su tiempo: «Pensan los hombres que las almas vienen de lo profundo por la comida que se les lleva, que se regalan con el humo de las viandas y que beben el vino derramado sobre la fosa» (5). Entre los griegos había ante cada tumba un emplazamiento destinado a la inmo-

(1) Eurípides, *Ifigenia en Táuride*, 157-163.

(2) Eurípides, *Hécuba*, 536; *Electra*, 505 y sig.

(3) Esquilo, *Coéforas*, 162.

(4) Esquilo, *Coéforas*, 482-484.—En los *Persas*, Esquilo presta a Atosa las ideas de los griegos: «Llevo a mi esposo estos sustentos que regocijan a los muertos, leche, miel dorada, el fruto de la vinya; evoquemos el alma de Darío y derramemos estos brebajes, que la tierra beberá, llegando hasta los dioses de lo profundo.» (*Persas*, 610-620).—Cuando las víctimas se habían ofrecido a las divinidades del cielo, los mortales comían la carne; pero cuando se ofrecía a los muertos, se quemaba íntegramente. (Pausanias, II, 10.)

(5) *Luciano*, *Carón*, c. 22; Ovidio, *Fastos*, 566: *possito pascitur umbra cibo*.

lación de las víctimas y a la cocción de su carne (1). La tumba romana también tenía su *culina*, especie de cocina de un género particular y para el exclusivo uso de los muertos (2). Cuenta Plutarco que tras la batalla de Platea los guerreros muertos fueron enterrados en el lugar del combate, y los plateos se comprometieron a ofrecerles cada año el banquete fúnebre. En consecuencia, el día del aniversario se dirigían en gran procesión, conducidos por sus primeros magistrados, al otero donde reposaban los muertos. Ofrecíanles leche, vino, aceite, perfumes y les inmolaban una víctima. Cuando los alimentos estaban ya sobre la tumba, los plateos pronunciaban una fórmula invocando a los muertos para que acudiesen a esta comida. Todavía se celebraba esta ceremonia en tiempo de Plutarco, que pudo ver el 600° aniversario (3). Luciano nos dice cuál es la opinión que ha engendrado todos esos usos. «Los muertos, escribe, se nutren de los alimentos que colocamos en su tumba y beben el vino que sobre ella derramamos; de modo que un muerto al que nada se le ofrece está condenado a hambre perpetua» (4).

He ahí creencias muy antiguas y que nos parecen bien falsas y ridículas. Sin embargo, han ejercido su imperio sobre el hombre durante gran número de generaciones. Han gobernado a las almas, y muy pronto veremos que han regido a las sociedades, y que la mayor parte de las instituciones domésticas y sociales de los antiguos emanan de esa fuente.

(1) Luciano, *Carón*, c. 22; «Abren fosas cerca de las tumbas y en ellas cuecen la comida de los muertos.»

(2) Festo, v, *culina*: *culina vocatur locus in quo epulæ in funere coniburuntur.*

(3) Plutarco, *Aristides*, 21.

(4) Luciano, *De luctu*, c. 9.

CAPITULO II

El culto de los muertos.

Estas creencias dieron muy pronto lugar a reglas de conducta. Puesto que el muerto tenía necesidad de alimento y bebida, se concibió que era un deber de los vivos el satisfacer esta necesidad. El cuidado de llevar a los muertos los alimentos no se abandonó al capricho o a los sentimientos variables de los hombres: fué obligatorio. Así se instituyó toda una religión de la muerte, cuyos dogmas han podido extinguirse prestamente, pero cuyos ritos han durado hasta el triunfo del cristianismo.

Los muertos pasaban por seres sagrados (1). Los antiguos les otorgaban los más respetuosos epítetos que podían encontrar: llamábanles buenos, santos, bienaventurados (2). Para ellos tenían toda la veneración que el hombre puede sentir por la divinidad que ama o teme. En su pensamiento, cada muerto era un dios (3).

(1) «Ὅσιον τοὺς μεθεστῶτας ἱεροῦς νομίζεῖν, Plutarco, *Solón*, 21.

(2) Χρηστοί, μάκαρες, Aristóteles, citado por Plutarco, *Question roman.*, 52; grieg., 5—μάκαρες γηόουσι, Esquilo, *Coef.*, 475.

(3) Eurípides, *Phenic.*, 1321: τοῖ θανούσι χρεὶ τοῦ οὐ τεθνηκότα τιμὰς δίδουτα χθόνιου εἰ σέβειω θεοῦ.—*Odisea*, X, 526: εὐχρηστίστη κλυτὰ ἔθνεα νεκρῶν.—Esquilo, *Coef.*, 475; «¡Oh, bienaventurados los que moráis bajo la tierra, escuchad mi invocación; venid en socorro de vuestros hijos y concededles la victoria!» En virtud de esta idea, llama Eneas a su difunto padre *Sanctæ parens, divinus parens*;

Esta especie de apoteosis no era el privilegio de los grandes hombres; entre los muertos no había distinción. Cicerón dice: «Nuestros antepasados han querido que los hombres que habían salido de esta vida se contasen en el número de los dioses» (1). Ni siquiera era necesario haber sido un hombre virtuoso; el malo se convertía en dios como el hombre de bien: sólo que en esta segunda existencia conservaba todos los malos pensamientos que había tenido en la primera (2).

Los griegos daban espontáneamente a los muertos el nombre de dioses subterráneos. En Esquilo, un hijo invoca así a su padre muerto: «¡Oh, tú, que eres dios bajo la tierra!» Eurípides dice, hablando de Alceste: «Cerca de su tumba el viajero se detendrá para decir: Este es ahora una divinidad bienaventurada» (3). Los romanos daban a los muertos el nombre de dioses Manes. «Dad a los dioses Manes lo que se les debe, dice Cicerón; son hombres que han dejado la vida; tenedles por seres divinos» (4).

Las tumbas eran los templos de estas divinidades. Por eso ostentaban la inscripción sacramental *Dis Manibus*, y en griego θεοῖς χρονοῖσις. Significaba esto que el dios estaba enterrado, *Manesque Sepulti*, dice Virgilio (5). Ante la tumba había un altar para los sacrificios, como ante los templos de los dioses (6).

Virg., *En.*, V, 80; V, 47.—Plutarco, *Cuest. rom.*, 14: θεοῦ γεγούνασιν τον τεθνηχότα λέγουσι.—Cornelio Nepote, fragmentos, II: *parentibus mihi et invocabis deum parentem.*

(1) Cicerón, *De legibus*, II, 22.

(2) San Agustín, *Ciudad de Dios*, VIII, 26; IX, 11.

(3) Eurípides, *Alceste*, 1015; γόν δ' ἐστὶ μάκαρα δαίμων χαῖα ὦ πότνη, εἰ δὲ δούρις.

(4) Cicerón, *De leg.*, II, 9. Varrón, en San Agustín, *Ciudad de Dios*, VIII, 26.

(5) Virgilio, *En.*, IV, 34.

(6) Eurípides, *Trojanas*, 96: τυμβουσι θ' ἐπρά των κεμηχότων *Electra*, 505-510.—Virgilio, *En.*, VI, 177: *Aramque sepulcri*; III, 63:

Este culto de los muertos se encuentra entre los helenos, entre los latinos, entre los sabinos (1), entre los etruscos; se le encuentra también entre los arias de la India. Los himnos del Rig Veda hacen de él mención. El libro de las Leyes de Manú habla de ese culto como del más antiguo que los hombres hayan profesado. En ese libro se advierte ya que la idea de la metempsícosis ha pasado sobre esta antigua creencia: todavía antes se estableció la religión de Brahma, y, sin embargo, bajo el culto de Brahma, bajo la doctrina de la metempsícosis, la religión de las almas de los antepasados subsiste viva e indestructible, obligando al redactor de las Leyes de Manú a contar con ella y aun a admitir sus prescripciones en el libro sagrado. No es la menor singularidad de este libro tan extraño el haber conservado las reglas referentes a esas antiguas creencias, cuando evidentemente se ha redactado en una época de creencias muy opuestas. Esto prueba que se necesita mucho tiempo para que las creencias humanas se transformen, y todavía se necesita más para que las prácticas exteriores y las leyes se modifiquen. Hoy mismo, pasados tantos siglos y revoluciones, los indos siguen tributando sus ofrendas a los antepasados. Estas ideas y estos ritos es lo que hay de más antiguo en la raza indoeuropea, y es también lo que hay de más persistente.

Este culto era idéntico en la India que en Grecia

Stant Manibus aræ; III, 305: *Et geminas, causam lacrymis, sacra-
verat aras*; V, 48: *Divini ossa parentis condidimus terra mæstas-
que sacravimus aras*. El gramático Nonio Marcelo dice que la sepul-
tura se llamaba templo entre los antiguos, y, en efecto, Virgilio em-
plea la palabra *templum* para designar la tumba o cenotafio que Dido
erigió a su esposo (*En.*, IV, 457).—Plutarco, *Cuest. rom.*, 14:
χι τῶν τρωῶν ἐπιστρέφονται, καθάπερ θεῶν ἰερά τιμῶντες τὰ τῶν
πατρῶν μνήματα.—Sigue llamándose ara la piedra erigida sobre la
tumba (Suetonio, *Nerón*, 50). Esta palabra se emplea en las inscrip-
ciones funerarias. Orelli, núms. 4.521, 4.522, 4.826.

(1) Varrón, *De lingua lat.*, V, 74.

e Italia. El indo debía de suministrar a los manes la comida, llamada *sraddha*. «Que el jefe de la casa haga el *sraddha* con arroz, leche, uvas, frutas, para atraer sobre sí la benevolencia de los manes.» El indo creía que en el momento de ofrecer esta comida fúnebre, los manes de los antepasados venían a sentarse a su lado y tomaban el alimento que se les presentaba. También creía que este banquete comunicaba a los muertos gran regocijo: «Cuando el *sraddha* se hace según los ritos, los antepasados del que ofrece la comida experimentan una satisfacción inalterable» (1).

Así, los arias de Oriente han pensado en su origen lo mismo que los de Occidente a propósito del misterio del destino tras la muerte. Antes de creer en la metempsícosis, que presuponia una distinción absoluta entre el alma y el cuerpo, han creído en la existencia vaga e indecisa del ser humano, invisible, pero no inmaterial, que reclamaba de los mortales alimento y bebida.

El indo, cual el griego, consideraba a los muertos como seres divinos que gozaban de una existencia bienaventurada. Pero existía una condición para su felicidad: era necesario que las ofrendas se les tributasen regularmente por los vivos. Si se dejaba de ofrecer el *sraddha* a un muerto, el alma huía de su apacible mansión y se convertía en alma errante que atormentaba a los vivos; de suerte que si los manes eran verdaderamente dioses, sólo lo eran mientras los vivos les honraban con su culto (2).

(1) *Leyes de Manú*, I, 95; III, 82, 122, 127, 146, 189, 274.

(2) Este culto tributado a los muertos se expresaba en griego por las palabras *ἐναγίζω*, *ἐναγισμός*, Póllux, VIII, 91; Herodoto, I, 167; Plutarco, *Aristides*, 21; *Catón*, 15; Pausanias, IX, 13, 3. La palabra *ἐναγίζω* se decía de los sacrificios ofrecidos a los muertos, *θύω* de los que se ofrecían a los dioses del cielo; esta diferencia está bien determinada por Pausanias, II, 10, 1, y por el escoliasta de Eurípides, *Fenic.*, 281. V. Plutarco: *Cuest. rom.*, 34; *χοάς και ἐναγισμός* τῆς τεθνηόσι... *χοάς και ἐναγισμὸν φέρονσιν ἐπὶ τὸν τάφον*.

Los griegos y romanos profesaban exactamente las mismas opiniones. Si se cesaba de ofrecer a los muertos la comida fúnebre, los muertos salían en seguida de sus tumbas; sombras errantes, se les oía gemir en la noche silenciosa, acusando a los vivos de su negligencia impía; procuraban castigarles, y les enviaban enfermedades o herían al suelo de esterilidad. En fin, no dejaban ningún reposo a los vivos hasta el día en que se les restablecía la comida fúnebre (1). El sacrificio, la ofrenda del sustento y la libación, les hacían volver a la tumba y les devolvían el reposo y los atributos divinos. El hombre quedaba entonces en paz con ellos (2).

Si el muerto que se olvidaba era un ser malhechor, el que se honraba era un dios tutelar, que amaba a los que le ofrecían el sustento. Para protegerlos seguía tomando parte en los negocios humanos, y en ellos desempeñaba frecuentemente su papel. Aunque muerto, sabía ser fuerte y activo. Se le imploraba; se solicitaba su ayuda y sus favores. Cuando pasaba ante una tumba, el caminante se paraba y decía: «¡Tú, que eres un dios bajo tierra, seme propicio!» (3).

(1) Véase en Herodoto, I, 167, la historia de las almas de los focenses, que trastornaron una comarca entera hasta que se les consagró un aniversario; hay otras historias análogas en Herodoto y en Pausanías VI, 6, 7. Lo mismo en Esquilo: Clitemnestra, advertida de que los manes de Agamenón están irritados contra ella, se apresura a depositar alimentos sobre su tumba. Véase también la leyenda romana que cuenta Ovidio, *Fastos*, II, 549-556: «Un día se olvidó el deber de *parentalia*, y las almas salieron entonces de las tumbas y se les oyó correr ululantes por las calles de la ciudad y por los campos del Lacio hasta que volvieron a ofrecérseles los sacrificios sobre las tumbas». Véase todavía la historia que refiere Plinio el Joven, VII, 27.

(2) Ovidio, *Fast.*, II, 518: *Animas placate paternas.*—Virgilio, *En.*, VI, 379: *Ossa piabunt et statuent tumulum et tumulo solemnna mittent.*—Compárese el griego *ἰλάσσομαι* (Pausanías, VI, 6, 8).—Tito Livio, I, 20: *Iusta funebria placandosque manes.*

(3) Eurípides, *Alcestes*, 1004 (1016).—«Créese que si no prestamos atención a estos muertos y si descuidamos su culto nos hacen

Puede juzgarse de la influencia que los antiguos atribuían a los muertos por esta súplica que Electra dirige a los manes de su padre: «¡Ten piedad de mí y de mi hermano Orestes; hazle volver a este país; oye mi ruego, oh, padre mío, atiende mis votos al recibir mis libaciones!» Estos dioses poderosos no sólo otorgan los bienes materiales, pues Electra añade: «Dáme un corazón más casto que el de mi madre, y manos más puras» (1). También el indo demanda a los manes «que el número de los hombres predomine bastante en su familia y que haya mucho para dar».

Estas almas humanas, divinizadas por la muerte, eran lo que los griegos llamaban *demonios* o *héroes* (2). Los latinos les dieron el nombre de *Lares*, *Manes* (3), Genios. «Nuestros antepasados, dice Apuleyo, han creído que cuando los Manes eran malhechores debía de llamárseles Larvas, y los denomina-

mal, y que, al contrario, nos hacen bien si nos los volvemos propicios con nuestras ofrendas.» Porfirio, *De abstin.*, II, 37. V. Horacio, *Odas*, II, 23; Platón, *Leyes*, IX, págs. 926, 927.

(1) Esquilo, *Coéforas*, 122-145.

(2) Es posible que el sentido primitivo de ἦρωες haya sido el de hombre muerto. La lengua de las inscripciones, que es la del vulgo y al mismo tiempo la que mejor conserva el sentido antiguo de las palabras, emplea a veces ἦρωες con la simple significación que damos a la palabra difunto: ἦρωες χροῖσται χαίρει, Bœckh, *Corp. inscr.*, números 1629, 1723, 1781, 1782, 1784, 1786, 1789, 3398; Ph. Lebas, *Monum. de Morea*, pág. 205. Véase Teógnis, ed. Welcker, v. 513, y Pausanias, VI, 6, 9. Los tebanos poseían una antigua expresión para significar morir, ἦρωα γίνεσθαι (Aristóteles, fragmentos, edic. Heitz, tomo IV, pág. 260. Véase Plutarco, *Proverb. quibus Alex. usi sunt*, cap. 47).—Los griegos daban también al alma de un muerto el nombre de δαίμων. Eurípides, *Alcestes*, 1149, y el Escolíasta. Esquilo, *Persas*, 620: δαίμνα Δαρειῶν Pausanias, VI, 6: δαίμων ἀνθρώπου.

(3) *Manes Virginis* (Tito Livio, III, 58). *Manes conjugis* (Virgilio, VI, 119). *Patris Anchisæ Manes* (Id., X, 534). *Manes Hectoris* (Id. III, 303). *Dis Manibus Martialis*, *Dis Manibus Acutis* (Orelli, núms. 4440, 4441, 4447, 4459, etc.). *Valerii deos manes* (Tito Livio, III, 19).

ban Lares cuando eran benévolos y propicios» (1). En otra parte se lee: «Genio y Lar es el mismo ser; así lo han creído nuestros antepasados» (2), y en Cicerón: «Lo que los griegos llamaban Demonios, nosotros denominamos Lares» (3).

Esta religión de los muertos parece ser la más antigua que haya existido entre esta raza de hombres. Antes de concebir y de adorar a Indra o a Zeus, el hombre adoró a los muertos; tuvo miedo de ellos y les dirigió sus preces. Por ahí parece que ha comenzado el sentimiento religioso. Quizá en presencia de la muerte ha sentido el hombre por primera vez la idea de lo sobrenatural y ha querido esperar más allá de lo que veía. La muerte fué el primer misterio, y puso a los hombres en el camino de los demás misterios. Ella elevó su pensamiento de lo visible a lo invisible, de lo transitorio a lo eterno, de lo humano a lo divino.

(1) Apuleyo, *De deo Socratis*. Servio, *ad Æneid.*, III, 63.

(2) Censorino, *De die natali*, 3.

(3) Cicerón, *Timeo*, II.—Dionisio de Halicarnaso tradujo *Lar familiaris* por: κατ' οἰκίαν ἕριος (*Antiq. rom.*, IV, 2).

CAPITULO III

El fuego sagrado.

La casa de un griego o de un romano encerraba un altar: en este altar tenía que haber siempre una poca de ceniza y carbones encendidos (1). Era obligación sagrada para el jefe de la casa conservar el fuego día y noche. ¡Desgraciada de la casa donde se extinguía! Todas las noches se cubrían los carbones con ceniza para evitar que se consumiesen enteramente; al levantarse, el primer cuidado era reavivar ese fuego alimentándolo con algunas astillas. El fuego no cesaba de brillar en el altar hasta que la familia perecía totalmente: hogar extinto, familia extinguida, eran expresiones sinónimas entre los antiguos (2).

Es manifiesto que esta costumbre de conservar perennemente el fuego del altar se relacionaba con

(1) Los griegos designaban este altar con nombres diversos. βῶμος, ἑστῆρα, ἑστία; el último acabó prevaleciendo en la costumbre y fué en seguida el nombre que designó a la diosa Vesta. Los latinos llamaron indistintamente al altar *vesta*, *ara* o *focus*. *In primis ingressibus domorum vestæ, id est aræ et foci, solent haberi* (Nonio Marcelo, edic. Quicherat, pág. 53).

(2) *Himnos homér.*, XXIX. *Himnos órficos*, LXXXIV. Hestodo, *Opera*, 679. Esquilo, *Agam.*, 1056. Eurípides, *Hércul. fur.*, 503, 599. Tucídides, I, 136. Aristófanes, *Plut.*, 795. Catón, *De re rust.*, 143. Cicerón, *Pro domo*, 40. Tibulo, I, 1, 4. Horacio, *Epod.*, II, 43. Ovidio, *A. A.*, I, 637. Virgilio, II, 512.

una antigua creencia. Las reglas y los ritos que a este propósito se observaban demuestran que no era esa una costumbre insignificante. No era lícito sustentar ese fuego con cualquier clase de madera: la religión distinguía entre los árboles las especies que podían emplearse en este uso y las que era impío utilizar (1). La religión también prescribía que este fuego debía conservarse siempre puro (2); lo que significaba, en sentido literal, que ninguna cosa sucia podía echarse en el fuego, y, en sentido figurado, que ningún acto culpable debía realizarse en su presencia. Había un día del año, que entre los romanos era el 1.º de mayo, en que cada familia tenía que extinguir su fuego sagrado y encender otro inmediatamente (3). Pero para obtener el nuevo fuego era preciso observar escrupulosamente algunos ritos. Había que preservarse sobre todo de emplear el pedernal hiriéndolo con el hierro. Los únicos procedimientos permitidos eran concentrar en un punto el calor de los rayos solares o frotar rápidamente dos trozos de cierta madera hasta hacer brotar la chispa (4). Estas diferentes reglas prueban suficientemente que, en opinión de los antiguos, no se trataba de producir o conservar solamente un elemento útil y agradable: aquellos hombres veían otra cosa en el fuego que ardía en sus altares.

El fuego tenía algo de divino; se le adoraba, se le rendía un culto verdadero. Se le ofrendaba cuanto se juzgaba que podía ser grato a un dios: flores, frutas, incienso, vino (5). Se solicitaba su protección, se le creía poderoso. Se le dirigían frecuentes

(1) Virgilio, VII, 71: *castis tædis. Festo, v. Felicis. Plutarco, Numa, 9.*

(2) Eurípides, *Hérc. fur.*, 715. Catón, *De re rust.*, 143. Ovidio, *Fast.*, III, 698.

(3) Macrobio, *Saturn.*, I, 12.

(4) Plutarco, *Numa, 9*; Festo, edic. Muller, pág. 106.

(5) Ovidio, A. A., I, 637; *dentur in antiquos thura merumque focos.*

oraciones para alcanzar de él esos eternos objetos de los anhelos humanos: salud, riqueza, felicidad. Una de esas oraciones que se nos ha conservado en la colección de los himnos órficos está concebida así: «¡Hogar, consérvanos siempre florecientes, dichosos siempre; oh, tú, que eres eterno, bello, siempre joven, tú que sustentas, tú que eres rico, recibe con propicio corazón nuestras ofrendas y danos en retorno la felicidad y la salud, que es tan dulce!» (1). Así se veía en el hogar a un dios bienhechor que conservaba la vida del hombre, a un dios rico que le sustentaba con sus dones, a un dios fuerte que protegía la casa y la familia. Ante un peligro, se buscaba refugio a su lado. Cuando es asaltado el palacio de Príamo, Hécula arrastra al viejo rey hasta el hogar: «Tus armas no podrán defenderte, le dice ella; pero este altar nos protegerá a todos» (2).

Véase a Alcestes, que va a morir dando su vida por salvar a su esposo. Acercándose al hogar lo invoca en estos términos: «¡Oh, divinidad, señora de esta casa, ésta es la postrera vez que ante ti me inclino y te dirijo mis ruegos, pues voy a descender donde están los muertos. Vela por mis hijos, que ya no tendrán madre; concede a mi hijo una tierna esposa, y a mi hija un noble esposo. Permite que no mueran antes de la edad, como yo, sino que en el seno de la felicidad consumen una larga existencia» (3). El hogar enriquecía la familia. Plauto, en una de sus comedias, lo representa mesurando sus dones conforme al culto que se le tributa (4). Los

Plauto, *Caut.*, II, 39-40; *Mercator*, V, 1, 5. Tibulo, I, 3, 34. Horacio, *Odas*, XXIII, 2, 3, 4. Catón, *De re rustic.*, 143. Plauto, *Aul.*, prólogo.

(1) *Himnos orf.*, 84.

(2) Virgilio, *En.*, II, 523. Horacio, *Epist.*, I, 5. Ovidio, *Tristes*, IV, 8, 22.

(3) Eurípides, *Alcestes*, 162-168.

(4) Plauto, *Aul.*, prólogo.

griegos le llamaban dios de la riqueza *κτήσιος* (1). El padre lo invocaba en favor de sus hijos, implorando que «les otorgase la salud y abundantes bienes» (2). En el infortunio, el hombre se atenía a su hogar y le acusaba; en la felicidad le rendía gracias. El soldado que tornaba de la guerra se le mostraba agradecido por haber escapado a los peligros. Esquilo nos representa a Agamenón vuelto de Europa, feliz, cubierto de gloria: no es a Júpiter al que va a tributar gracias; no es a un templo donde va a manifestar su alegría y su agradecimiento: el sacrificio de acción de gracias lo ofrece al hogar que está en su casa (3). Jamás salía el hombre de su morada sin dirigir una oración a su hogar; a la vuelta, antes de ver a su mujer y de abrazar a sus hijos, debía inclinarse ante el hogar e invocarlo (4).

El fuego del hogar era, pues, la Providencia de la familia. Su culto resultaba muy sencillo. La primer regla era que hubiese siempre en el altar algunos carbones encendidos, pues si el fuego se extinguía, era un dios quien cesaba de existir. A ciertas horas del día se colocaba en el hogar hierbas secas y maderas; el dios se manifestaba entonces en una llama ardiente (5). Se le ofrecían sacrificios, pues la esencia de todos los sacrificios consistía en conservar y reanimar el fuego sagrado; en nutrir y fomentar el cuerpo del dios. Por eso se le ofrecía la leña ante todo; por eso se derramaba en seguida en el altar el ardiente vino de Grecia, el aceite, el

(1) *θεός κτήσιος*, Eustathe in *Odys.*, págs. 1756 y 1814. El *Ζεὺς κτήσιος* que frecuentemente se menciona, es un dios doméstico, el hogar.

(2) Iseo, *De Cironis hered.*, 16: ἡϋχέτο ἡμεῦ ὑγίαν διδόναι καὶ κτήσιν ἀγαθήν.

(3) Esquilo, *Agam.*, 851-853.

(4) Catón, *De re rust.*, 2. Eurípides, *Hercul. fur.*, 523.

(5) Virg., *En.*, I, 704: *Flammis adolere Penates.*

incienso, la grasa de las víctimas. El dios recibía estas ofrendas, las devoraba; satisfecho y radiante, se alzaba sobre el altar e iluminaba con sus rayos al adorador (1). Este era el momento de invocarlo: el himno de la oración brotaba del corazón de los hombres.

La comida era el acto religioso por excelencia. El dios presidía. El era quien había cocido el pan y preparado los alimentos (2); por eso se le consagraba una oración al empezar y otra al concluir la comida. Antes de comer se depositaba en el altar las primicias del alimento; antes de beber se derramaba la libación del vino. Era ésta la parte del dios. Nadie dudaba de que estuviese presente ni de que comiese y bebiese; ¿pues no se veía, en verdad, aumentar la llama como si se hubiese nutrido de los alimentos ofrecidos? La comida se compartía así entre el hombre y el dios: era una ceremonia santa por la que entraban en mutua comunión (3). Antiguas creencias, que a la larga desaparecieron de los espíritus, pero que también dejaron durante mucho tiempo usos, ritos, formas del len-

(1) Virgilio, *Geórg.*, IV, 383-385.

Ter liquido ardentem perfudit nectare vestam,
Ter flamma ad summum tecti subjecta reluxit.

Servio explica así estos dos versos: *id est, in ignem vinum purissimum fudit, post quod quia magis flamma convaluit bonum omen ostendit.*

(2) Ovidio, *Fast.*, VI, 315.

(3) Plutarco, *Cuest. rom.*, 64: *ἱερόν τῆ τροπέζῃ.* Id., *Symposiaca*, VII, 4, 7: *τροπέζῃ ὅπ' ἐνίων ἐστία καλεῖται.* Id., *ibid.*, VII, 4, 4: *ἀπαρχὰς τῷ πυρὶ ἀποδίδοντας.* — Ovidio, *Fast.*, VI, 300: *Et mensæ credere adesse deos.* VI, 630: *In oratum fundere vina focum.* II, 634: *Nutriet incinctos mixta patella Lares.* Cf. Plauto, *Aul.*, II, 7, 16. Horacio, *Odas*, III, 23; *Sat.*, II, 3, 166; Juvenal, XII, 87-90; Plutarco, *De Fort. Rom.*, 10.—Compárense el *Himno homérico*, XXIX, 6. Plutarco, fragmentos, *Com. sobre Hesiodo*, 44. Servio, in *Aeneida*, I, 730: *Apud Romanos, cæna edita, silentium fieri solebat quoad ea quæ de cæna libata fuerant ad focum ferrentur it igni darentur ac puer deos propitios nuntiasset.*

guaje de que ni el incrédulo podía liberarse. Horacio, Ovidio, Juvenal, aun comían ante su hogar, hacían la libación y oraban (1).

El culto del fuego sagrado no pertenece exclusivamente a las poblaciones de Grecia e Italia. Se le encuentra en Oriente. Las Leyes de Manú, en la redacción que ha llegado hasta nosotros, nos muestran la religión de Brahma completamente establecida y aun propensa a declinar; pero han conservado vestigios y restos de una religión más antigua, la del hogar, que el culto de Brahma había relegado a segundo término, pero no destruído. El brahmán tiene su hogar, que debe conservar noche y día. Cada mañana y cada tarde lo alimenta con leña; pero, como entre los griegos, tenía que ser con leña de ciertos árboles indicados por la religión. Como los griegos y los italianos le ofrecen vino, el indio le vierte el licor fermentado que denomina *soma*. La comida también es acto religioso, y los ritos están descritos escrupulosamente en las Leyes de Manú. Se dedican oraciones al hogar, como en Grecia; se le ofrece las primicias de la comida, arroz, manteca, miel. Dicen esas Leyes: «El brahmán no debe comer del arroz de la nueva cosecha antes de ofrecer las primicias al hogar. Pues el fuego sagrado está ávido de grano, y cuando no se le honra devora la existencia del brahmán negligente». Los indios, como los griegos y romanos, se representaban a los dioses, no sólo ávidos de honores y respeto, pero también de bebida y de alimento. El hombre se creía obligado a satisfacer su hambre y su sed si quería evitar su cólera.

Entre los indios suele llamarse *Agni* esta divinidad del fuego. El Rig-Veda contiene gran cantidad

(1) *Ante larem proprium vescor vernasque procaces. Pasco libatis dapibus* (Horacio, *Sat.*, II, 6, 66). Ovidio, *Fast.*, II, 631-633.—Juvenal, II, 83-90.—Petronio, *Sat.*, c. 60.

de himnos que se le han dedicado. Dícese en uno de ellos: «¡Oh, Agni, eres la vida, el protector del hombre!... ¡Por premio de nuestras alabanzas otorgas al padre de familia que te implora la gloria y la riqueza!... Agni; eres un defensor y un padre; te debemos la vida, somos tu familia!» Así, el fuego del hogar es como en Grecia un poder tutelar. El hombre le demanda la abundancia: «Haz que la tierra sea siempre liberal para nosotros». Le implora la salud: «Que goce largo tiempo de la luz, y que llegue a la vejez como el sol a su ocaso.» También le pide la sabiduría: «¡Oh, Agni, tú colocas en la buena senda al hombre que se extravió en la mala... Si hemos cometido alguna falta, si hemos marchado lejos de ti, perdónanos!» Como en Grecia, este fuego del hogar era esencialmente puro, se le prohibía severamente al brahmán echar en él nada sucio y hasta de calentarse los pies (1). Como en Grecia, el hombre culpable no podía acercarse a su hogar antes de purificarse de la mancha.

Es gran prueba de la antigüedad de esas creencias y prácticas encontrarlas a la vez entre los hombres de las costas del Mediterráneo y entre los de la península índica. Seguramente que los griegos no han recibido esta religión de los indos, ni los indos de los griegos. Pero los griegos, los italianos, los indos, pertenecen a una misma raza; sus antepasados, en una época remotísima, habían vivido juntos en el Asia central. Allí es donde primitivamente habían concebido esas creencias y establecido esos ritos. La religión del fuego sagrado data, pues, de la época lejana y oscura en que aun no había griegos, ni italianos, ni indos, y en que sólo había arias. Cuando se separaron las tribus cada una transportó ese culto: éstas a las riberas del Gan-

(1) Análoga prescripción en la religión romana: *pedem in focum non imponere*. Varron en Nonio, pág. 479, edic. Quicherat, pág. 557.

ges, las otras a las costas del Mediterráneo. Más tarde esas tribus, que se separaron y ya no mantuvieron relaciones entre sí, adoraron a Brahma unas, otras a Zeus, a Jano otras: cada grupo se forjó sus dioses. Pero todas han conservado como legado antiguo la religión primitiva que habían concebido y practicado en la cuna común de su raza.

Si la existencia de este culto entre todos los pueblos indo-europeos no demostrase suficientemente su alta antigüedad, se encontrarían otras pruebas en los ritos religiosos de los griegos y romanos. En todos los sacrificios, aun en los que se hacían en honor de Zeus o Atenea, siempre se dirigía al hogar la primera invocación (1). Toda oración a un dios, cualquiera que fuese, tenía que comenzar y concluir con otra oración al hogar (2). El primer sacrificio que toda la Grecia ofreció en Olimpia fué para el hogar, el segundo para Zeus (3). También en Roma la primera adoración era siempre para Vesta, que no era otra cosa que el hogar (4). Ovidio dice de esta divinidad que ocupa el primer lugar en las prácticas religiosas de los hombres. Así leemos también en los himnos del Rig-Veda: «Antes que a los demás dioses es necesario invocar a Agni. Pronunciaremos su nombre venerable antes que el de los otros inmortales. ¡Oh, Agni, sea quien quiera el dios que honremos con nuestro sacrificio, siempre a ti se dirige el holocausto!» Es, pues, cierto que en Roma durante el tiempo de Ovidio, en la India con los brahmanes, el fuego del hogar tenía preferencia sobre todos los otros dioses; no es que Júpiter y Brahma dejasen de haber adquirido mucha ma-

(1) Porfirio, *De abstin.*, II, pág. 106; Plutarco, *De frigid.*, 8.

(2) *Himn.*, hom., 29; *Ibid.*, 3, v, 33. Platón, *Cratilo*, 18. Hesiquio, ἀφιστίας. Diodoro, VI, 2. Aristófanes, *Pájaros*, 865.

(3) Pausanias, V, 14.

(4) Cicerón, *De nat. Deor.*, II, 27. Ovidio, *Fast.*, VI, 304.

por importancia en la religión de los hombres; pero se tenía presente que el fuego del hogar era muy anterior a aquellos dioses. Desde hacía muchos siglos había adquirido el primer término en el culto, y los dioses más modernos y más grandes no habían podido desposeerlo de esa primacía.

Los símbolos de esta religión se modificaron en el curso de las edades. Cuando las poblaciones de Grecia e Italia adquirieron el hábito de representarse a sus dioses como personas y de dar a cada cual un nombre propio y una forma humana, el viejo culto del hogar sufrió la ley común que la inteligencia humana imponía durante este período a toda religión. El altar del fuego sagrado fué personificado, se le llamó *ἑστία*, Vesta; el nombre fué idéntico en latín que en griego, y no fué otra cosa en puridad que el nombre por medio del cual se designaba en la lengua común y primitiva un altar. Por un procedimiento bastante ordinario, del nombre común se hizo un nombre propio. La leyenda se forjó poco a poco. Se representó a esta divinidad con rasgos de mujer, porque la palabra que designaba el altar pertenecía al género femenino. Se llegó hasta representar esta diosa por medio de estatuas. Pero jamás se pudo borrar la huella de la creencia primitiva, según la cual esta divinidad era, sencillamente, el fuego del altar, y el mismo Ovidio se ve obligado a convenir que Vesta no era otra cosa que una «llama viviente» (1).

Si comparamos el culto del fuego sagrado con el culto de los muertos, de que hemos hablado hace poco, surge estrecha relación entre ellos.

Observemos, ante todo, que el fuego conservado en el hogar no significa en el pensamiento de los hombres el fuego de la naturaleza material. Lo que

(1) Ovidio, *Fast.*, VI, 291.

en él se ve no es el elemento puramente físico que calienta o que arde, que transforma a los cuerpos, funde los metales y se convierte en poderoso instrumento de la industria humana. El fuego del hogar es de muy distinta naturaleza. Es fuego puro que sólo se crea con ayuda de ciertos ritos y se conserva con cierta especie de madera. Es fuego casto: la unión de los sexos ha de realizarse lejos de su presencia (1). No sólo se le demanda la riqueza y la salud; se le ruega también para obtener la pureza del corazón, la templanza, la sabiduría. «Haznos ricos y florecientes, dice un himno órfico; haznos sabios y castos.» El fuego del hogar es, pues, una especie de ser moral. Es cierto que brilla, que calienta, que cuece el alimento sagrado, pero al mismo tiempo tiene un pensamiento, una conciencia; concibe los deberes y vela para que se realicen. Se le diría hombre, pues posee del hombre la doble naturaleza: físicamente, resplandece, se mueve, vive, procura la abundancia, prepara la comida, sustenta al cuerpo; moralmente, tiene sentimientos y afectos, concede al hombre la pureza, prescribe lo bello y lo bueno, nutre al alma. Puede decirse que conserva la vida humana en la doble serie de sus manifestaciones. Es a la vez fuente de la riqueza, de la salud, de la virtud. Es, en verdad, el dios de la naturaleza humana. Luego, cuando este culto ha quedado relegado a segundo término por Brahma o por Zeus, el fuego del hogar ha persistido en lo que tiene de divino más accesible al hombre: ha sido su intermediario con los dioses de la naturaleza física; se ha encargado de conducir al cielo la oración y la ofrenda del hombre y de aportar al hombre los favores divinos.—Todavía después, cuando se forjó de este mito del fuego sagrado la gran Vesta, Vesta

(1) Hesiodo, *Opera*, 678-680. Plutarco, *Com. sobre Hes.*, fragmento 43.

fué la diosa virgen, que no representa en el mundo la fecundidad ni la fortaleza: fué el orden, pero no el orden riguroso, abstracto, matemático, la ley imperiosa y fatal, ἀνάγκη, que se advierte muy pronto en los fenómenos de la naturaleza física. Fué el orden moral. Se la concibe como una especie de alma universal, que regula los movimientos diversos de los mundos, como el alma humana dicta la regla en nuestros órganos.

Así se entrevé el pensamiento de las generaciones primitivas. El principio de este culto radica fuera de la naturaleza física y se encuentra en este pequeño mundo misterioso, que es el hombre.

Esto nos conduce al culto de los muertos. Ambos son de la misma antigüedad. Tan íntimamente estaban asociados, que la creencia de los antiguos hacía de ellos una sola religión. Hogar, Demonios, Héroes, dioses Lares, todo esto se confundía (1). Se observa en dos pasajes de Plauto y Columela, que en el lenguaje ordinario se decía indiferentemente hogar o Lar doméstico, y también se ve en Cicerón que no se diferenciaba el hogar de los Penates, ni los Penates de los dioses Lares (2). En Servio leemos: «Los antiguos entendían por hogares a los dioses Lares; así, Virgilio ha podido escribir indistintamente lo mismo hogar por Penates que Penates por hogar» (3). En un pasaje famoso de la *Eneida*, Héctor dice a Eneas que va a entregarle los Penates troyanos y le ofrece el fuego del hogar. En otro pasaje, Eneas invoca a estos mismos dioses, llamándolos a la vez Penates, Lares y Vesta (4).

(1) Tibulo, II, 2. Horacio, *Odas*, IV, 11, 6. Ovidio, *Trist.*, III, 13; V, 5. Los griegos daban a sus dioses domésticos o héroes el epíteto de ἐφεστίας οἰστίωνχοί.

(2) Plauto, *Aul.*, II, 7, 16: *In foco nostro Lari*. Columela, XI, 1, 19: *Larem focumque familiarem*. Cicerón, *Pro domo*, 41; *Pro Quintio*, 27-28.

(3) Servio, *in Æn.*, III, 134.

(4) Virgilio, *En.*, II, 297; IX, 257-258; V, 744.

Ya hemos visto antes que lo llamado por los antiguos Lares o Héroes no era otra cosa que el alma de los muertos, a la que el hombre atribuía un poder sobrehumano y divino. El recuerdo de uno de estos muertos sagrados se asociaba siempre al hogar. Adorando a uno no podía olvidarse al otro. Estaban asociados en el respeto de los hombres y en sus preces. Cuando los descendientes hablaban del hogar recordaban, naturalmente, el nombre del antepasado: «Abandona este sitio, dice Orestes a Helena, y acércate al antiguo hogar de Pélope para oír mis palabras» (1). Lo mismo Eneas, hablando del hogar que transporta al través de los mares, lo designa con el nombre de Lar de Assaraco, cual si en este hogar viese el alma de su antepasado.

El gramático Servio, instruidísimo en las antigüedades griegas y romanas (se le estudió en su tiempo mucho más que en el de Cicerón), dice que era costumbre muy antigua enterrar los muertos en las casas, y añade: «Por consecuencia de esta costumbre, también se honra en las casas a los Lares y a los Penates» (2). Esta frase establece claramente una antigua relación entre el culto de los muertos y el hogar. Se puede, pues, pensar que el hogar doméstico sólo ha sido, en su origen, el símbolo del culto de los muertos; que bajo la piedra del hogar un antepasado descansaba; que el fuego se encendía allí para honrarle, y que este fuego parecía conservar en él la vida o representaba a su alma, siempre vigilante.

Esto sólo es una conjetura, pues nos faltan las pruebas. Pero lo cierto es que las más antiguas generaciones en la raza de que proceden griegos y romanos han profesado el culto de los muertos y del

(1) Eurípides, *Orestes*, 1420-1422.

(2) Servio, in *Æn.*, V, 64; VI, 152. V. Platón, *Minos*, pág. 315: Ἐθαπτον ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ ἀποθανόντος.

hogar, antigua religión que no buscaba sus dioses en la naturaleza física, sino en el hombre mismo, y que tenía por objeto de adoración al sér invisible que mora en nosotros, la fuerza moral y pensante, que anima y gobierna nuestro cuerpo.

Esta religión no fué siempre igualmente poderosa sobre el alma; se debilitó poco a poco, pero no se extinguió. Contemporánea de las primeras edades de la raza aria, se ingirió tan profundamente en las entrañas de esta raza, que la brillante religión del Olimpo griego no fué suficiente para desarraigarla y se necesitó la venida del cristianismo.

Pronto veremos cuán poderosa acción ha ejercido esta religión en las instituciones domésticas y sociales de los antiguos. Fué concebida e instaurada en esa época remota en que la raza buscaba sus instituciones y ha trazado la vía por donde los pueblos han marchado después.

CAPITULO IV

La religión doméstica.

Conviene no representarse esta religión como las que se han fundado andando el tiempo en la humanidad más civilizada. Desde hace muchos siglos el género humano sólo admite una doctrina religiosa mediante dos condiciones: primera, que le anuncie un dios único; segunda, que se dirija a todos los hombres y a todos sea asequible, sin rechazar sistemáticamente ninguna clase ni raza. Pero la religión de los primeros tiempos no llenaba ninguna de esas dos condiciones. No sólo no ofrecía a la adoración de los hombres un dios único; pero ni siquiera sus dioses aceptaban la adoración de todos los hombres. No se ofrecían como dioses del género humano. Ni siquiera se parecían a Brahma, que era al menos el dios de una gran casta, ni a Zeus Panhelénico, que era el de una nación entera. En esta religión primitiva cada dios sólo podía ser adorado por una familia. La religión era puramente doméstica.

Conviene aclarar este punto importante, pues sin eso no se comprendería la estrechísima relación establecida entre esas antiguas creencias y la constitución de las familias griega y romana.

El culto de los muertos no se parecía en nada al que los cristianos tributan a los santos. Una de las primeras reglas de aquel culto era que cada fami-

lia sólo podía rendir culto a los muertos que le pertenecían por la sangre. Los funerales sólo debían celebrarse religiosamente por el pariente más próximo. Cuanto a la comida fúnebre que en seguida se renovaba en épocas determinadas, sólo la familia tenía derecho de asistir a ellas, y se excluía severamente al extraño (1). Se creía que el muerto sólo aceptaba la ofrenda de manos de los suyos, sólo amaba el culto de sus descendientes. La presencia de un hombre que no pertenecía a la familia turbaba el reposo de los Manes. Por eso la ley prohibía que el extranjero se acercase a una tumba (2). Tocár con el pie, aun por descuido, una sepultura, era acto impío, a consecuencia del cual era preciso aquietar al muerto y purificarse a sí mismo. La palabra con que los antiguos designaban el culto de los muertos es significativa: los griegos decían *πατριάζειν* (3), los latinos *parentare*. Es que cada cual sólo dirigía la oración y la ofrenda a sus padres (4). El culto de los muertos era verdaderamente el culto de los antepasados (5). Aunque mofándose de las

(1) La ley de Solón prohibía seguir gimiendo al cortejo fúnebre de un hombre si no era un pariente (Plutarco, *Solón*, 21). Tampoco autorizaba a las mujeres para seguir al muerto si no eran primas por lo menos, *ἐντὸς ἀνεψιάδων*. (Demóstenes, in *Macartatum*, 62-63. Cf. Cicerón, *De legibus*, II, 2. Varrón, *L. L.*, VI, 13: *Ferunt epulas ad sepulcrum quibus jus ibi parentare*. Gayo, II, 5, 6: *Si modo mortui funus ad nos pertineat*.)

(2) *Οὐκ ἔξεστιν ἐπ' ἀλλοτρια μνήματα βαδίζειν* (ley de Solón, en Plutarco, *Solón*, 21). *Pittacus omnino accedere quemquam vetat in funus aliorum*. (Cicerón, *De legibus*, II, 26.)

(3) Pollux, III, 10.

(4) Así leemos en Iseo, *De Menechis hered.*, 46: «Si Menecles no tiene hijos, los sacrificios domésticos no se celebrarán para él, y nadie depositará en su tumba el homenaje anual.» Otros pasajes del mismo orador muestran que el hijo es el que siempre debe hacer las libaciones sobre la tumba; *De Philoct. hered.*, 51; *ibid.*, 65; *De Apóllod. hered.*, 30.

(5) Al menos en su origen; pues las ciudades tuvieron en seguida sus héroes tópicos y nacionales, como veremos más adelante.

opiniones del vulgo, Luciano nos lo explica cuando dice: «El muerto que no ha dejado hijos no recibe ofrendas y está expuesto a hambre perpetua» (1).

En la India, como en Grecia, la ofrenda a un muerto sólo podía dedicarse por sus descendientes. La ley de los indos, como la ley ateniense, prohibía admitir a un extraño, por amigo que fuese, a la comida fúnebre. Tan necesario era que estas comidas fúnebres las ofreciesen los descendientes del muerto y no otros, que se suponía que los Manes pronunciaban frecuentemente en su mansión este voto: «¡Que nazcan sucesivamente de nuestra descendencia hijos que nos ofrezcan en toda la sucesión de los tiempos el arroz cocido con leche, la miel y la manteca clarificada!» (2).

Síguese de aquí que en Grecia y Roma, como en la India, el hijo tenía el deber de hacer las libaciones y sacrificios a los Manes de su padre y de todos sus abuelos (3). Faltar a este deber era la impiedad más grave que podía cometerse, pues la interrupción del culto hacía decaer a una serie de muertos y destruía su felicidad. Tal negligencia no era menos que un verdadero parricidio, multiplicado tantas veces como antepasados había en la familia.

Si, al contrario, los sacrificios se realizaban siempre conforme a los ritos, y los alimentos se depositaban en la tumba los días prescritos, el antepasado se convertía entonces en un dios protector. Hostil a los que no descendían de él, rechazándolos de su

También veremos que la adopción creaba un parentesco ficticio y daba el derecho de honrar a una serie de antepasados.

(1) Luciano, *De luctu*.

(2) Leyes de Manú, III, 138; III, 274.

(3) Esto es lo que la lengua griega llama *ποισὶν τὰ νομιζόμενα*, (Esquino, in *Timarch.*, 40; Dinarco, in *Aristog.*, 18). Cf. Plutarco *Catón*, 15: *γὰρ τοὺς γονεῦσιν ἐναγίζεσθαι*. Véase cómo Dinarco acusa a Aristogitón de no tributar el sacrificio anual a su padre muerto en Eretria. Dinarco, in *Aristog.*, 18.

tumba, castigándolos con enfermedades si a ella se acercaban, era para los suyos bueno y propicio.

Entre los vivos y los muertos de cada familia existía un cambio perpetuo de buenos oficios. El antepasado recibía de sus descendientes la serie de banquetes fúnebres, esto es, los únicos goces de que podía disfrutar en su segunda vida. El descendiente recibía del antepasado la ayuda y la fuerza que necesitaba en ésta. El vivo no podía prescindir del muerto, ni el muerto del vivo. De donde se establecía un lazo poderoso entre todas las generaciones de una misma familia, formando una asociación eternamente inseparable.

Cada familia tenía su tumba, donde los muertos descansaban unos al lado de otros, siempre juntos. Los de la misma sangre debían enterrarse allí, y a ningún hombre de distinta familia podía admitírsele (1). Allí se celebraban las ceremonias y los ani-

(1) La antigua costumbre de las tumbas familiares está atestiguada del modo más formal. Las palabras *τάφος πατρῶος, μνήμα πατρῶον* *γηγῆμα τῶν προγόνων*, se repiten sin cesar entre los griegos, como entre los latinos el *tumulus patrius, monumentum gentis*. Demóstenes, *in Embulidem*, 28: *τὰ πατρῶα μνήματα ὡς κοινοῦ οὐδεν ὄσοι περ εἰσὶ τοῦ γένους*. La ley de Solón prohibía enterrar allí a un hombre de distinta familia; *ne alienum in inferat* (Cic., *De leg.*, II, 26). Demóstenes, *in Macartatum*, 79, describe la tumba «donde reposan todos los que descienden de Buselos; se le llama el monumento de los Busélicas: es un gran emplazamiento cerrado según la regla antigua». La tumba de los Lakiades, *μνήματα Κυρώνια*, la menciona Marcelino, biógrafo de Tucídides, y Plutarco, *Cimón*, 4.—Hay una vieja anécdota que prueba cómo se consideraba necesario que cada muerto se enterrase en la tumba de su familia: cuéntase que los lacedemonios, en el momento de entablar batalla con los mesenios, se pusieron en el brazo derecho unas señas particulares con el nombre de cada uno y el de su padre, para que, en caso de muerte, se pudiera reconocer el cuerpo y transportarlo a la tumba paterna; este rasgo de las costumbres antiguas nos lo ha conservado Justino, III, 5. Esquilo alude al mismo uso cuando, hablando de los guerreros que van a morir, dice que serán trasladados a las tumbas de sus padres, *τάφου πατρῶων λαχίαι* (*Siete contra Tebas*, v. 914).—Los romanos también poseían tumbas de familia. Cicerón, *De offic.*, I, 17:

versarios. Allí creía ver cada familia a sus sagrados ascendientes. En tiempo antiquísimo la tumba estaba en la misma propiedad de la familia, en el centro de la habitación, no lejos de la puerta, «para que los hijos, dice un clásico, encontrasen siempre a sus padres al entrar o salir y le dirigiesen una invocación» (1). Así el antepasado permanecía entre los suyos; invisible, pero presente siempre, continuaba formando parte de la familia y de ella era el padre. Inmortal, dichoso, divino, se interesaba en lo que había dejado de mortal en la tierra; conocía sus necesidades, sostenía su flaqueza. Y el que aun vivía y trabajaba, el que, según la expresión antigua, todavía no se había librado de la existencia, ese tenía al lado a sus guías y sostenes: eran sus padres. En las dificultades invocaba su sabiduría antigua; en las tristezas imploraba consuelo; en el peligro, ayuda; tras una falta, perdón.

Sin duda que hoy nos cuesta gran trabajo el comprender que un hombre pueda adorar a su padre o a su antepasado. Hacer del hombre un dios, nos parece el reverso de la religión. Nos es casi tan difícil comprender las antiguas creencias de esos hombres, como a ellos les hubiese sido el representarse las nuestras.

Pero recordemos que los antiguos no poseían la idea de la creación; por eso el misterio de la generación era para ellos lo que el misterio de la creación para nosotros. El genitor les parecía un ser divino y adoraban a su ascendiente. Preciso es que este sentimiento haya sido muy natural y potente,

Sanguinis conjunctio, cadem habere monumenta majorum, iisdem uti sacris, sepulcra habere communia. Como en Grecia, se prohibía enterrar en ella a un hombre de otra familia; Cicerón, *De leg.*, II, 22; *Mortuum extra gentem inferri fas negant.* Véase Ovidio, *Tristes*, IV, 3, 45; Veleyo, II, 119; Suetonio, *Nerón*, 50; *Tiberio*, I; Cicerón, *Tuscul.*, I, 7; *Digesto*, XI, 7; XLVII, 12, 5.

(1) Eurípides, *Helena*, 1163-1168.

pues aparece como el principio de una religión en el origen de casi todas las sociedades humanas: se le encuentra entre los chinos como entre los antiguos getas y escitas, entre las hordas de Africa como entre las tribus del Nuevo Mundo (1).

El fuego sagrado, que tan estrechamente asociado estaba al culto de los muertos, también tenía por carácter esencial el pertenecer peculiarmente a cada familia. Representaba a los antepasados (2); era la providencia de la familia, y nada tenía de común con el fuego de la familia vecina, que era otra providencia. Cada hogar protegía a los suyos.

Esta religión estaba íntegramente encerrada en los muros de la casa. El culto no era público. Al contrario, todas las ceremonias sólo se realizaban entre la familia (3). El hogar jamás se colocaba fuera de la casa, ni siquiera cerca de la puerta exterior, donde el extraño lo hubiese visto de sobra. Los griegos siempre lo colocaban en un recinto (4) que lo protegía del contacto y aun de las miradas de los profanos. Los romanos lo ocultaban en medio de la casa. A todos estos dioses, Hogar, Lares, Manes, se les llamaba dioses ocultos o dioses del interior (5). Para todos los actos de esta religión era indispensable el secreto, *sacrificia occulta*, dice Cicerón (6); si una ceremonia era advertida por cualquier extraño, se trastornaba, se manchaba con su única mirada.

(1) Entre los etruscos y romanos era costumbre que cada familia religiosa conservase las imágenes de los antepasados, ordenándolas alrededor del atrio. ¿Eran estas imágenes meros retratos de familia o ídolos?

(2) Ἑστία πατρῶα, *focus patrius*. También en los Vedas se invoca algunas veces a Agni como dios doméstico.

(3) Iseo, *De Cironis hereditate*, 15-18.

(4) Este recinto se llamaba ἔρως.

(5) Θεοὶ μύχιοι, *dii Penates*. Cicerón, *De nat. Deor.*, II, 27; *Penates quod penitus insident*. Servio, *Æn.*, III, 12: *Penates ideo appellantur quod in penetralibus ædium coli solebant*.

(6) Cicerón, *De arusp. resp.*, 17.

Para esta religión doméstica no había reglas uniformes, ni ritual común. Cada familia poseía completa independencia. Ningún poder exterior tenía el derecho de regular su culto o su creencia. No existía otro sacerdote que el padre: como sacerdote, no reconocía ninguna jerarquía. El pontífice de Roma o el arconte de Atenas podían informarse de si el padre de familia observaba todos los ritos religiosos, pero no tenían el derecho de ordenarle la menor modificación. *Suo quisque ritu sacrificium faciat*, tal era la regla absoluta (1). Cada familia tenía sus ceremonias propias, sus fiestas particulares, sus fórmulas de orar y sus himnos (2). El padre, único intérprete y único pontífice de su religión, era el único que podía enseñarla, y sólo podía enseñarla a su hijo. Los ritos, los términos de la oración, los cantos, que formaban parte esencial de esta religión doméstica, eran un patrimonio, una propiedad sagrada, que la familia no compartía con nadie, y aun se le prohibía revelar al extraño. Así ocurría también en la India: «Soy fuerte contra mis enemigos, dice el brahmán, con los cantos que conservo de mi familia y que mi madre me ha transmitido» (3).

Así, la religión no residía en los templos, sino en la casa; cada cual tenía sus dioses; cada dios sólo protegía a una familia y sólo era dios en una casa. No puede suponerse razonablemente que una religión de este carácter se haya revelado a los hombres por la imaginación poderosa de cualquiera de ellos o se les haya enseñado por una casta sacerdotal. Ha

(1) Varrón, *De ling. lat.*, VII, 88.

(2) Hesíodo, *Opera*, 701. Macrobio, *Sat.*, I, 16. Cic., *De legib.*, II, 11; *Ritus familiæ patrumque servare*.

(3) *Rig-Veda*, trad. Langlois, tomo I, pág. 113. Las leyes de Manú mencionan frecuentemente los ritos particulares de cada familia; VIII, 3; IX, 7.

nacido espontáneamente en el espíritu humano; su cuna ha sido la familia; cada familia ha forjado sus dioses.

Esta religión sólo podría propagarse por la generación. El padre, dándole la vida al hijo, le daba al mismo tiempo su creencia, su culto, el derecho de alimentar el hogar, de ofrecer la comida fúnebre, de pronunciar las fórmulas de la oración. La generación establecía un lazo misterioso entre el hijo que nacía a la vida y todos los dioses de la familia. Estos dioses eran su familia misma, θεοὶ ἐγγυεῖς; eran su sangre, θεοὶ σὺναιμοὶ (1): el hijo traía, pues, al nacer el derecho de adorarlos y ofrecerles los sacrificios; como más adelante, cuando la muerte lo hubiese divinizado a él mismo, también debía de contársele a su vez entre estos dioses de la familia.

Pero conviene observar la particularidad de que la religión doméstica sólo se propagaba de varón en varón. Procedía esto, sin duda, de la idea que los hombres se forjaban de la generación (2). La creencia de las edades primitivas, tal como se la encuentra en los Vedas y de ella se ven vestigios en todo el derecho griego y romano, fué que el poder reproductor residía exclusivamente en el padre. Sólo el padre ponía el principio misterioso del sér y transmitía la chispa de vida. De esta antigua opinión ha resultado la regla de que el culto doméstico pasase siempre de varón a varón, que la mujer sólo participase en él por mediación de su padre o de su marido, y, en fin, que tras la muerte no tuviese la

(1) Sófocles, *Antíg.*, 199; *Ibid.*, 659. Compárese πατρῶοι θεοὶ en Aristófanes, *Avispas*, 388; Esquilo, *Pers.*, 404; Sófocles, *Electra*, 411; θεοὶ γενέθλιοι, Platón, *Leyes*, V, pág. 729; *Dí generis*, Ovidio, *Fast.*, II, 631.

(2) Los Vedas llaman al fuego sagrado causa de la posteridad masculina. Véase el *Mitakchara*, trad. Oriante, pág. 139.

mujer la misma parte que el hombre en el culto y las ceremonias de la comida fúnebre. Aun han resultado otras consecuencias gravísimas en el derecho privado y en la constitución de la familia: más adelante las veremos.



LIBRO II

La familia

CAPITULO PRIMERO

La religión ha sido el principio constitutivo de la familia antigua.

Si con el pensamiento nos transportamos hasta convivir con estas antiguas generaciones de hombres, nos encontraremos en cada casa un altar, y en torno del altar a la familia congregada. Cada mañana se reúne para dirigir al hogar las primeras oraciones, cada noche para invocarlo una postrera vez. En el decurso del día también se reúne cerca de él para la comida, que se distribuye piadosamente luego de orar y hacer la libación. En todos sus actos religiosos canta en común los himnos que sus padres le han legado.

Fuera de la casa, pero muy cerca, en el vecino campo, hay una tumba. Es la segunda mansión de esta familia. Allí reposan en común varias generaciones de antepasados: la muerte no los ha separado. Permanecen unidos en esta segunda existencia, y siguen formando una familia indisoluble.

Entre la parte viviente y la parte muerta de la fa-

milia, sólo hay la distancia de algunos pasos que separa la casa de la tumba. Ciertos días determinados para cada cual por su religión doméstica, los vivos se reúnen cerca de los antepasados. Les llevan la comida fúnebre, les vierten la leche y el vino, depositan las tortas y las frutas o quemán en su obsequio la carne de una víctima. A cambio de estas ofrendas solicitan su protección; les llaman sus dioses y les piden que den fertilidad al campo, prosperidad a la casa, virtud a los corazones.

El principio de la familia antigua no radica en la generación exclusivamente. Lo demuestra que la hermana no es en la familia lo que el hermano, que el hijo emancipado o la hija casada cesan completamente de formar parte de ella; demuéstranlo, en fin, diversas disposiciones importantes de las leyes griegas y romanas, que tendremos ocasión de examinar más adelante.

El principio de la familia tampoco consiste en el afecto natural; pues el derecho griego y el derecho romano no tienen para nada en cuenta ese sentimiento. Puede existir en el fondo de los corazones, pero nada es en el derecho. El padre puede amar a la hija, pero no legarla sus bienes. Las leyes de sucesión, esto es, las que entre las leyes testifican más fielmente las ideas que los hombres se forjan de la familia, están en contradicción flagrante con el orden de nacimiento o con el afecto natural (1).

Habiendo muy justamente observado los historiadores del derecho romano que ni el nacimiento ni el afecto eran el fundamento de la familia romana, han creído que ese fundamento debía encontrarse en el poder paternal o marital. De este poder hacen una especie de institución primordial. Pero no explican cómo se ha formado, a menos que no sea por

(1) Entiéndase bien que hablamos aquí del derecho más antiguo. Luego veremos que esas antiguas leyes se modificaron.

la superioridad de fuerza del marido sobre la mujer, del padre sobre los hijos. Pues bien, es equivocarse gravemente el colocar así la fuerza en el origen del derecho. Más adelante veremos que la autoridad paternal o marital, lejos de haber sido una causa primera, ha sido un efecto, pues se ha derivado de la religión y por ésta se ha establecido; no es, pues, el principio constitutivo de la familia.

Lo que une a los miembros de la familia antigua es algo más poderoso que el nacimiento, que el sentimiento, que la fuerza física: es la religión del hogar y de los antepasados. Por ella la familia forma un cuerpo de asociación en esta vida y en la otra. La familia es una asociación religiosa todavía más que una asociación natural. También veremos después que la mujer no figurará verdaderamente en ella hasta que la ceremonia sagrada del casamiento la haya iniciado en el culto; que el hijo tampoco figurará si ha renunciado al culto o se ha emancipado; que el adoptado será en cambio un verdadero hijo, porque si no tiene el nexo de la sangre poseerá algo mejor: la comunidad del culto; que el legatario que se niegue a adoptar el culto de esta familia no disfrutará de la sucesión; que, en fin, el parentesco y el derecho de herencia se regularán, no por el nacimiento, sino conforme a los derechos de participación en el culto, tales como la religión los ha establecido. Sin duda que la religión no ha creado la familia, pero seguramente que ella le ha dado sus reglas, y de ahí que la familia antigua haya recibido una constitución tan diferente de la que hubiese tenido si únicamente los sentimientos naturales la hubiesen fundado.

La antigua lengua griega tenía una palabra muy significativa para designar a una familia: se decía *ἐπίσπιον*, palabra que significa literalmente *lo que está cerca del hogar*. Una familia era un grupo de



personas al que la religión permitía invocar el mismo hogar y ofrecer la comida fúnebre a los mismos antepasados (1).

(1) Herodoto, V, 73, para decir 700 familias, usa la expresión ἐπιταξία ἐπιστία. En otra parte, I, 176, para designar 89 familias, dice: ὀγδόηκοντα ἐστία. Idéntica expresión en Plutarco, *Rómulo*, 9.

CAPITULO II

El matrimonio.

La primer institución establecida verosímilmente por la religión doméstica fué el matrimonio.

Conviene observar que esta religión del hogar y de los antepasados, que se transmitía de varón en varón, no pertenece exclusivamente al hombre: la mujer tenía su parte en el culto. Soltera, asistía a los actos religiosos de su padre; casada, a los de su marido.

En esto sólo se presiente el carácter esencial de la unión conyugal entre los antiguos. Dos familias viven lado por lado, pero tienen dioses diferentes. En una de ellas hay una jovencita que desde la infancia toma parte en la religión de su padre; invoca su hogar; todos los días le ofrece libaciones; le rodea de flores y guirnaldas los días de fiesta; le implora su protección; le da las gracias por sus beneficios. Este hogar paternal es su dios. Que un joven de la familia vecina la demande en matrimonio: ya no se trata para ella de pasar sencillamente de una casa a otra. Trátase de abandonar el hogar paterno para invocar fuera el hogar de su esposo. Se trata de cambiar de religión, de practicar otros ritos y de pronunciar otras oraciones. Se trata de abandonar al dios de su infancia para someterse al imperio de un dios que desconoce. Que no confie en permanecer fiel al uno honrando al otro, pues en esta religión es

un principio inmutable que una misma persona no pueda invocar a dos hogares ni a dos series de antepasados. «A contar del matrimonio, dice un antiguo, la mujer ya no tiene nada de común con la religión doméstica de sus padres: sacrifica en el hogar del marido» (1).

El casamiento es, pues, un acto grave para la joven y no menos grave para el esposo; pues esta religión exige que se haya nacido cerca del hogar para tener el derecho de sacrificarle. Y, sin embargo, va a introducir cerca de su hogar a una extraña; con ella hará las ceremonias misteriosas de su culto, le revelará los ritos y las fórmulas que son patrimonio de su familia. Nada hay de más precioso que esta herencia: estos dioses, estos ritos, estos himnos que ha recibido de sus padres, es lo que le protege en la vida, lo que le promete la riqueza, la felicidad la virtud. Lejos ahora de conservar para sí esta fuerza tutelar, como el salvaje guarda su ídolo o su amuleto, va a admitir una mujer para que la comparta.

Así, cuando se explora en el pensamiento de estos hombres antiguos, se observa la importancia que tenía para ellos la unión conyugal y cuán necesario era para ésta la intervención religiosa. ¿No era preciso que para cualquier ceremonia sagrada fuese iniciada la joven en el culto que iba a observar en lo sucesivo? Para convertirse en sacerdotisa de este hogar, al que el nacimiento no la incorporaba, ¿no necesitaba una especie de ordenación y adopción?

El casamiento era la ceremonia santa que había de producir esos grandes efectos. Es habitual en los escritores latinos o griegos designar el casamiento con palabras que denotan un acto religioso (2). Póllux, que vivía en tiempos de los Antoninos, pero

(1) Dicearco, citado por Esteban de Bizancio, V. *πάτρα*.

(2) *Θύειν γάμον, sacrum nutiale.*

que poseía una antigua literatura que no ha llegado hasta nosotros, dice que en los antiguos tiempos, en vez de designar al matrimonio por su nombre particular (γάμος), se expresaba sencillamente con el nombre τέλος, que significa ceremonia sagrada (1), como si el matrimonio hubiese sido en esos tiempos la ceremonia sagrada por excelencia.

Pues bien; la religión que consumaba el matrimonio no era la de Júpiter, ni la de Juno, o de los otros dioses del Olimpo. La ceremonia no se realizaba en el templo, sino en la casa, y la presidía el dios doméstico. En verdad, cuando la religión de los dioses del cielo adquirió preponderancia, no fué posible impedir que también se les invocase en las oraciones del casamiento (2). Pero la parte principal y esencial de la ceremonia había de celebrarse siempre ante el hogar doméstico.

La ceremonia del casamiento entre los griegos se componía, por decirlo así, de tres actos. El primero, ante el hogar del padre, ἐγγύησις; el tercero, en el hogar del marido, τέλος; el segundo era el tránsito del uno al otro, πομπή.

1.º En la casa paterna y en presencia del pretendiente, el padre, rodeado ordinariamente de su familia, ofrece un sacrificio. Terminado éste, pronuncia una fórmula sacramental declarando que entrega su hija al joven. Esta declárase absolutamente necesaria en el casamiento, pues la joven no podría ir en seguida a adorar el hogar de su esposo si su padre no la hubiese desligado previamente del hogar paterno. Para que entre en la nueva religión debe estar exenta de todo lazo y de toda conexión con su religión primera (3).

(1) Pollux, III, 3, 38.

(2) Προτέλεια, προγάμια, Pollux, III, 38.

(3) Herodoto, VI, 130. Iseo, *De Philoctem, hered.*, 14. Demóstenes da algunas palabras de la fórmula: ἐγγυῶ ἐπὶ δίκαιος θάμματα εἶναι

2.º Se transporta a la joven a casa del marido. En ocasiones es el marido mismo quien la transporta (1). En algunas ciudades, el cuidado de conducir a la joven corresponde a uno de esos hombres que estaban revestidos entre los griegos de carácter sacerdotal y recibían el nombre de heraldos (2). Ordinariamente se coloca a la joven en un carro (3), el rostro cubierto con un velo y en la cabeza una coronà. Como frecuentemente tendremos ocasi3n de ver, la corona se usaba en todas las ceremonias del culto. Su traje era blanco. Blanco era el color de los trajes en todos los actos religiosos. Se la precede con una antorcha: es la antorcha nupcial (4). Durante toda la carrera se canta en torno de ella un canto religioso, que tiene por estribillo: ὦ ὕμην, ὦ ὕμηναις. Llamábase a este himno el *himeneo*, y la importancia de semejante canto sagrado era tan grande que se daba su nombre a toda la ceremonia (5).

La joven no entra por su pie en la nueva morada. Es preciso que su marido la alce, que simule un rapto, que ella profiera algunos gritos y que las mujeres que la acompañen simulen defenderla. ¿Por qué este rito? ¿Es un símbolo del pudor de la joven? Parece poco probable: el momento del pudor aun no ha llegado, pues lo primero que se va a realizar en esta casa es un acto religioso. ¿No quiere determinarse fuertemente que la mujer que va a

(in *Stephanum*, II, 18). Esta parte del acto del casamiento se llamaba también *ἐξδοσις*, *traditio*, Pollux, III, 35. Demóstenes, *pro Phormione*, 32.

(1) Pollux, III, 41.

(2) Plutarco, *Cuest., grieg.*, 27.

(3) Plutarco, *Cuest. rom.*, 29. Focio, *Lex.*, pág. 52: παραλαβόντες αὐτὴν ἐκ τῆς κατρώϊας ἐπὶ τὴν ἀμαξάν ἄγουσιν εἰς τὴν τοῦ γαμοῦντος.

(4) *Iliada*, XVIII, 492. Hesíodo, *scutum*, 275. Eurípides, *Ifigenia en Aul.*, 732; *Fenicias*, 344; *Helena*, 722-725. Pollux, III, 41. Luciano, *Action*, 5.

(5) *Iliada*, XVIII, 495. Hesíodo, *scutum*, 280. Aristófañes, *Pájaros*, 1.720; *Pax*, 1332. Pollux, III, 37; IV, 80. Focio, *Bibliot.*, cap. 239.

sacrificar en este hogar no tiene por sí misma ningún derecho en él, y que no se le acerca por efecto de su voluntad, y que es preciso que el dueño de la casa y del dios la introduzca allí por un acto de su poder? Sea lo que quiera, tras una lucha simulada, el esposo la alza en sus brazos y la obliga a rebasar la puerta, pero teniendo buen cuidado de que sus pies no toquen al portal (1).

Lo que precede sólo es preparación y prelude de la ceremonia. El acto sagrado va a comenzar en la casa.

3.º Acercándose al hogar, se coloca a la esposa en presencia de la divinidad doméstica. Se la rocía de agua lustral y toca el fuego sagrado (2). Se recitan algunas oraciones. Luego se comparten ambos esposos una torta, un pan, algunas frutas (3).

Esta especie de ligera comida que comienza y termina con una libación y una oración, este reparto de la comida en presencia del hogar, coloca a los dos esposos en mutua comunión religiosa y en comunión religiosa con los dioses domésticos (4).

El casamiento romano se parece mucho al griego, y, como éste, comprendía tres actos: *tradictio*, *deductio indomun*, *conferreatio*.

(1) Plutarco, *Licurgo*, 15: ἐγάμων δι' ἀρπαγῆς. Dionisio de Halicarnaso, II, 30: οὐκ ἐφ' ὕδρει τῆς ἀρπαγῆς, ἀλλ' ἐπὶ γάμφε γενόμενης, ἑλληνικὸν καὶ ἀρχαῖον τοῦ ἔθους καὶ τροποῦ συμπάντων καθ' οὓς συνάπτονται γάμοι ταῖς γυναῖξιν ἐπιφανέστατον.

(2) *Ignem undamque jugalem* (Val. Flaco, *Argonautas*, VIII, 245).

(3) Plutarco, *Solón*, 20; *Præc. conj.*, I. La misma costumbre entre los macedonios; *Quinto-Curcio*, VIII, 16: *Jussit offerri patrio more panem; hoc erat apud Macedones sanctissimum coeuntium pignus; quem divisum gladio uterque libabat.*

(4) De ahí esta expresión de Platón, τὰς μετὰ θεῶν καὶ ἑρῶν γάμων ἐγθούσαις εἰς τὴν οἰκίαν (*Leyes*, VIII, pág. 841), y esta otra de Plutarco, εἰς κοινωσίαν γένους γθεῖν ἢ μέγιστα καὶ τιμιώτατα λαμβάνοντας καὶ δίδοντας (*Vida de Teseo*, 10). El mismo escritor dice en otra parte que no existe lazo más sagrado que el del matrimonio, οὐκ ἔστι ἱερωτέρα κατάσκευς (*Amatorio*, 4).

1.º La joven abandona el hogar paterno. Como no esta ligada a este hogar por su propio derecho, sino solamente por mediación del padre de familia, no hay otra autoridad que la del padre para desligarla. La *treditio* es, pues, una formalidad indispensable (1).

2.º Se conduce a la joven a casa del esposo. Como en Grecia, va velada, lleva una corona, y una antorcha precede al cortejo (2). Se canta en torno de ella un antiguo himno religioso. Quizá las palabras de este himno cambiaron con el tiempo acomodándose a las variaciones de las creencias o del lenguaje; pero el estribillo subsistió sin poder sufrir alteracion: era éste la palabra *Talassie*, de la que los romanos del tiempo de Horacio no comprendían el sentido mejor que los griegos el de la palabra *ὀψέβατε*, que era probablemente resto sagrado e inviolable de una antigua fórmula (3).

El cortejo se detiene ante la puerta del marido. Allí se presenta a la joven el fuego y el agua. El fuego es el emblema de la divinidad doméstica; el agua es el agua lustral que sirve a la familia para todos los actos religiosos (4). Para que la joven entre en la casa, se necesita simular el rapto como en Grecia (5). El esposo debe levantarla en sus brazos y transportarla sobre el umbral sin que los pies de ella lo toquen.

3.º Se conduce a la esposa ante el hogar, donde

(1) Sobre las formas singulares de la *treditio*, de la *sponsio* en derecho romano, véase el curiosísimo texto de Servio Sulpicio en Aulo Gelio, IV, 4.—Cf. Plauto, *Aul.*, II, 2, 41-49; II, 3, 4; *Trinum*, V, 4; Cicerón, *ad Atticum*, 1, 3.

(2) Ovidio, *Fastos*, II, 558-561.

(3) Plutarco, *Rómulo*, 15.

(4) Varrón, *De ling. lat.*, V, 61. Plutarco, *Cuest. rom.*, 1, Servio *ad Æneida*, IV, 167.

(5) Plutarco, *Cuest. rom.*, 29; *Rómulo*, 15; Macrobio, *Saturn.*, I, 15. Festo, *Vo rapti*.

se encuentran los Penates, donde todos los dioses domésticos y las imágenes de los antepasados están dispuestos alrededor del fuego sagrado. Ambos esposos, como en Grecia, ofrecen un sacrificio, hacen la libación, pronuncian algunas oraciones y comen juntos una torta de flor de harina (*panis farreus*) (1).

Esta torta, comida mientras se recitan las oraciones, en presencia y ante los ojos de las divinidades de la familia, es lo que da santidad a la unión del esposo y de la esposa (2). Desde este punto quedan asociados en el mismo culto. La mujer tiene los mismos dioses, los mismos ritos, las mismas oraciones, las mismas fiestas que su marido. De ahí esta vieja definición del matrimonio que los juriconsultos nos han conservado: *Nuptiæ sunt divini juris et humani communicatio*. Y esta otra: *Uxor sociâ humanæ rei atque divinæ* (3). Es que la mujer ha entrado a participar en la religión del marido, esta mujer que, como dice Platón, los dioses mismos han introducido en la casa.

La mujer así casada sigue profesando el culto de los muertos, pero no lleva a sus propios antepasados la comida fúnebre; no tiene tal derecho. El ma-

(1) Plinio, *Hist. nat.*, XVIII, 3, 10: *In sacris nihil religiosius confarreationis vinculo erat, novæque nuptiæ farreum præferabant*. Dionisio de Halicarnaso, II, 25: ἐκαλοῦν τοὺς ἱερούς γάμους φαρράκια ἀπὸ τῆς κοινοῦνίας τοῦ φαρρόος.—Tácito, *Anales*, IV, 16; IX, 26-27. Juvenal, X, 329-336. Servio, *ad Æn.*, IV, 103; *ad Georg.*, I, 31. Gayo, I, 110-112. Ulpiano, IX. *Digesto*, XXIII, 2, 1.—También entre los etruscos se realizaba el casamiento mediante un sacrificio (Varrón, *De re rust.*, II, 4).—Iguales costumbres entre los antiguos indos (*Leyes de Manú*, III, 27-30, 172; V, 152; V, II, 227; IX, 194. *Mitakchara*, trad. Orianne, págs. 166, 167, 236).

(2) Más adelante hablaremos de otras formas del casamiento que fueron empleadas por los romanos, y en las que la religión no intervino. Baste decir aquí que el matrimonio sagrado nos parece ser el más antiguo, pues corresponde a las más antiguas creencias y sólo ha desaparecido a medida que éstas se han debilitado.

(3) *Digesto*, XXIII, 2. *Código de Just.*, IX, 32, 4. Dión de Halic., II, 25: κοινὸν νόσ γρημάτων καὶ ἱερόν.

trimonio la ha desligado completamente de la familia de su padre y ha roto todas sus relaciones religiosas con ella. Ahora lleva la ofrenda a los antepasados de su marido; pertenece a su familia; ellos se han convertido en sus antepasados. El matrimonio la ha creado una segunda existencia. En lo sucesivo es la hija de su marido, *filia loco*, dicen los jurisconsultos. No se puede pertenecer a dos familias ni a dos religiones domésticas; la mujer se encuentra íntegramente en la familia y en la religión de su marido. Se verán las consecuencias de esta regla en el derecho de sucesión.

La institución del matrimonio sagrado debe ser tan antigua en la raza indo-europea como la religión doméstica, pues la una va aneja a la otra. Esta religión ha enseñado al hombre que la unión conyugal es algo más que una relación de sexos y un afecto pasajero, pues ha unido a dos esposos con los firmes lazos del mismo culto y de las mismas creencias. La ceremonia de las nupcias era, por otra parte, tan solemne y producía efectos tan graves, que no debe causar sorpresa que estos hombres sólo la hayan creído lícita y posible para una mujer en cada casa. Tal religión no podía admitir la poligamia.

Hasta se concibe que esa unión fuese indisoluble y el divorcio casi imposible (1). El derecho romano permitía fácilmente disolver el matrimonio por *coemptio* o por *usus*; pero la disolución del matrimonio religioso era difícilísima. Para tal ruptura se necesitaba otra ceremonia sagrada, pues sólo la religión podía desunir lo que la religión había unido. El efecto de la *confarreatio* sólo podía destruirlo

(1) Al menos al principio. Dion. de Halic., II, 25, dice expresamente que nada podía disolver tal matrimonio.—La facultad del divorcio parece haberse introducido muy pronto en el derecho antiguo.

la *diffarreatio*. Los esposos que deseaban separarse se ofrecían por última vez ante el hogar común: un sacerdote y algunos testigos se encontraban presentes. Se ofrecía a los esposos, como el día del casamiento, una torta de flor de harina (1). Pero, probablemente, en vez de compartirla, la rechazaban. Luego, en lugar de las oraciones, pronunciaban fórmulas «de un carácter extraño, severo, rencoroso, espantoso» (2); una especie de maldición con que la mujer renunciaba al culto y a los dioses de su marido. Desde este momento el lazo religioso quedaba roto. Cesando la comunidad del culto, cualquier otra comunidad cesaba de pleno derecho, y el matrimonio quedaba disuelto.

(1) Festo, v. *Diffarreatio*. Pollux, III, cap. 3. ἀποπομπή. En una inscripción se lee: *Sacerdos confarreationum et diffarreationum*. Orelli, núm. 2.648.

(2) Φρικώδη, ἀλλόστοα, σκληρόπα. Plutarco, *Cuest. rom.* 50.

CAPITULO III

De la continuidad de la familia; celibato prohibido; divorcio en caso de esterilidad; desigualdad entre el hijo y la hija.

Las creencias referentes a los muertos y el culto que se les debía han constituido la familia antigua y le han dado la mayoría de sus reglas.

Se ha visto más arriba que el hombre tras la muerte se reputaba como un ser dichoso y divino, pero a condición de que los vivos le ofreciesen siempre la comida fúnebre. Si estas ofrendas cesaban, decaía el muerto hasta descender al rango de demonio desgraciado y malhechor. Pues en la época en que estas antiguas generaciones habían comenzado a representarse la vida futura aun no habían pensado en las recompensas y castigos: creían que la felicidad del muerto no dependía de la conducta que hubiese observado durante su vida, sino de la que sus descendientes observasen con él. Por eso cada padre esperaba de su posteridad la serie de las comidas fúnebres, que había de garantizar a sus Manes el reposo y la dicha.

Esta opinión ha sido el principio fundamental del derecho doméstico entre los antiguos. Su primera consecuencia, la regla de que cada familia debía de perpetuarse siempre. Los muertos necesitaban que su descendencia no se extinguiese. En la tumba donde moraban no existía otro motivo de in-

quietud que éste. Su único pensamiento, como su interés único, era que nunca faltase un hombre de su sangre para llevar las ofrendas a la tumba. Así, el indo creía que sus muertos repetían sin cesar: «Ojalá nazcan siempre en nuestra descendencia hijos que nos ofrezcan el arroz, la leche y la miel». Y añade el indo: «La extinción de una familia produce la ruina en la religión de esta familia; privados los antepasados de las ofrendas, caen en la mansión de los desgraciados» (1).

Los hombres de Italia y Grecia han pensado lo mismo durante mucho tiempo. Si no nos han dejado en sus escritos una expresión de sus creencias tan clara como la que encontramos en los viejos libros de Oriente, sus leyes, al menos, están ahí para atestiguar sus antiguas opiniones. La ley encargaba en Atenas al primer magistrado de la ciudad que velase para que ninguna familia se extinguiese (2). También la ley romana se mostraba atenta a no dejar caer ningún culto doméstico (3). Se lee en un discurso de un orador ateniense: «No hay hombre que, sabiendo que ha de morir, tenga tan poco cuidado de sí mismo que quiera dejar a su familia sin descendientes, pues entonces no habría nadie que le tributase el culto debido a los muertos» (4). Cada cual tenía, pues, interés poderoso en dejar un hijo tras sí, convencido de que se trataba de su inmortalidad dichosa. También era un deber con relación a los antepasados, pues su felicidad sólo podía durar lo que durase la familia. También las leyes de Manú llamaban al hijo primogénito «el que se ha engendrado para el cumplimiento del deber».

(1) Bhagavad-Gita, I, 40.

(2) Iseo, *De Apollod. hered.*, 30; Demóstenes, *in Macart.*, 75.

(3) Cicerón, *De leg.*, II, 19: *Perpetua sint sacra*. Dionisio, IX, 22:

ἵνα μνίσρα ἐκλείσθῃ πατρῶσ.

(4) Iseo, VII. *De Apollod. hered.*, 30. Cf. Stobeo, *serm.*, LXVII, 25: εἰ γὰρ ἐκλείποι τὸ γένος, τίς τοῖς θεοῖς θύσει.

Aquí tocamos a uno de los caracteres más notables de la familia antigua. La religión que la ha formado exige imperiosamente que no sucumba. Una familia que se extingue es un culto que muere. Es preciso representarse a estas familias en la época en que las creencias aun no se habían alterado. Cada familia poseía una religión y dioses propios, precioso depósito sobre el que debía de velar. La mayor desgracia que su piedad tenía era que la descendencia se extinguiese. Pues su religión desaparecía entonces de la tierra, su hogar se apagaba, toda la serie de sus muertos caía en el olvido y en la eterna miseria. El gran interés de la vida humana era continuar la descendencia para continuar el culto.

En virtud de estas opiniones, el celibato debía ser a la vez una grave impiedad y una desgracia; una impiedad, porque el celibatario ponía en peligro la dicha de los Manes de su familia; una desgracia, porque ni él mismo podría recibir ningún culto tras su muerte, ni conocería «lo que regocija a los Manes». Era simultáneamente para él y para sus descendientes una especie de condenación.

Fácilmente puede suponerse que, en defecto de leyes, estas creencias religiosas debieron de bastar durante mucho tiempo para impedir el celibato. Pero también parece ser que apenas hubo leyes declararon que el celibato era cosa mala y punible. Dionisio de Halicarnaso, que había compulsado los viejos anales de Roma, dice haber visto una antigua ley prescribiendo a los jóvenes que se casasen (1). El tratado de las leyes de Cicerón, tratado que reproduce casi siempre, bajo forma filosófica, las antiguas leyes de Roma, contiene una que prohíbe el celibato (2). En Esparta, la legislación de Licurgo castigaba con severa pena a los hombres que no se

(1) Dionisio de Halicarnaso, IX, 22.

(2) Cicerón, *De legib.*, III, 2.

casaban (1). Sábese por diversas anécdotas que cuando las leyes dejaron de prohibir el celibato, no por eso quedó desterrado de las costumbres. Infiérese, en fin, de un pasaje de Pollux que en muchas ciudades griegas la ley castigaba el celibato como si fuese un delito (2). Era esto conforme a las creencias: el hombre no se pertenecía, pertenecía a la familia. Era un miembro en una serie y no convenía que la serie se detuviese en él. No había nacido por casualidad, se le había introducido en la vida para que prosiguiese el culto; no debía de abandonar la vida sin estar seguro de que ese culto se continuaría después de él.

Pero no era bastante engendrar un hijo. El hijo que había de perpetuar la religión doméstica debía ser el fruto de un matrimonio religioso. El bastardo, el hijo natural, el que los griegos llamaban *νόθος* y los latinos *spurius*, no podía desempeñar el papel que la religión asignaba al hijo. En efecto, el lazo de la sangre no constituía por sí solo la familia y se necesitaba también el lazo del culto. Luego el hijo nacido de una mujer que no estuviese asociada al culto religioso del marido por la ceremonia del casamiento no podía participar por sí misma en el culto (3). No poseía el derecho de ofrecer la comida fúnebre y la familia no se perpetuaba en ella. Más adelante veremos que por la misma razón no tenía derecho a la herencia.

El matrimonio era, pues, obligatorio. No tenía por fin el placer; su objeto principal no consistía en la unión de dos seres que se correspondían y querían asociarse para la dicha o las penas de la vida. El efecto del matrimonio, a los ojos de la religión y de

(1) Plutarco, *Licurgo*, 15: *Apot. de los Lacedemonios*; cf. *Vida de Lisandro*, 30: ἀγαπίον δίκην.

(2) Pollux, III, 48.

(3) Iseo, VI. *De Philoct. her.*, 47. Demóstenes, *in Macartatum*, 51.

las leyes, era unir a dos seres en un mismo culto doméstico para hacer nacer a un tercero que fuese apto para continuar ese culto. Bien se advierte en la fórmula sacramental que se pronunciaba en el acto del casamiento: *Ducere uxorem liberum quærendorum causa*, decían los romanos; *παίδω ἐπ' ἀρότω γησίω*, decían los griegos (1).

El matrimonio, sólo concertado para perpetuar la familia, parecía justo que pudiera disolverse si la mujer era estéril. El divorcio en este caso ha sido siempre un derecho entre los antiguos; hasta es posible que haya sido una obligación. En la India prescribía la religión que «la mujer estéril se reemplazase al cabo de ocho años» (2). Que el deber fuese idéntico en Grecia y Roma, ningún texto formal lo prueba. Sin embargo, Herodoto cita dos reyes de Esparta que se vieron obligados a repudiar sus mujeres porque eran estériles (3). Por lo que a Roma concierne, bastante conocida es la historia de Carvilio Ruga, cuyo divorcio es el primero que los anales romanos han mencionado. «Carvilio Ruga, dice Aulo Gelio, hombre de ilustre familia, se separó de su mujer mediante divorcio porque no podía tener hijos de ella. La amaba con ternura y sólo contento recibía de su conducta. Pero sacrificó su amor a la religión del juramento, pues había jurado (en la fórmula del matrimonio) que la tomaba por esposa para tener hijos» (4).

La religión decía que la familia no se debía extinguir: el afecto y el derecho natural tenían que ceder ante esta regla absoluta. Si un matrimonio resultaba estéril por efecto del marido, no era menos

(1) Menandro, *fragm.*, 185. Demóstenes, *in Neæram*, 122. Luciano, *Timón*, 17. Esquilo, *Agamenón*, 1.207. Alcifrón, I, 16.

(2) *Leyes de Manú*, IX, 81.

(3) Herodoto, V, 39; VI, 61.

(4) Aulo Gelio, IV, 3. Valerio Máximo, II, 1, 4. Dionisio, II, 25.

necesario que la familia se continuase. Entonces su hermano o un pariente del marido debía sustituirlo y la mujer tenía que entregarse a este hombre. El hijo que nacía de esa unión se consideraba como del marido y continuaba su culto. Tales eran las reglas entre los antiguos indos, que luego encontramos en las leyes de Atenas y de Esparta (1). ¡Tanto imperio ejercía esta religión, tanto el deber religioso pesaba sobre los demás!

Aún más; las legislaciones antiguas prescribían el casamiento de la viuda, cuando no había tenido hijos, con el pariente más próximo de su marido. Los hijos que nacían se reputaban hijos del difunto (2).

El nacimiento de la hija no realizaba el objeto del matrimonio. En efecto, la hija no podía continuar el culto, pues el día en que se casaba renunciaba a la familia y al culto de su padre; pertenecía a la familia y a la religión de su marido. La familia sólo se continuaba, como el culto, por los varones; hecho capital cuyas consecuencias se verán más adelante.

Era, pues, al hijo a quien se esperaba, el que era necesario; a él deseaba la familia, los antepasados, el hogar. «Por él, dicen las antiguas leyes de los indos, un padre satisface su deuda con los Manes de los antepasados y se asegura él mismo la inmortalidad». Este hijo no era menos precioso a los ojos de los griegos, pues más tarde tenía que hacer los sacrificios, ofrecer la comida fúnebre y conservar por su culto la religión doméstica. Así, en el viejo Es-

(1) Plutarco, *Solón*, 20.—Así es como debe de entenderse lo que Jenofonte y Plutarco dicen de Esparta; *Jen., Resp. Laced.*, I; Plutarco, *Licurgo*, 15.—Cf. *Leyes de Manú*, IX, 121.

(2) *Leyes de Manú*, IX, 69, 146. Lo mismo entre los hebreos, *Deuteronomio*, 25.

quilo, se llama al hijo salvador del hogar paterno (1).

El ingreso de este hijo en la familia se señalaba con un acto religioso. Primero tenía que ser reconocido por el padre. En calidad de dueño y custodio temporal del hogar, éste debía declarar si el recién nacido era o no era de la familia. El nacimiento sólo formaba el lazo físico; la declaración del padre constituía el lazo moral y religioso. Esta formalidad era tan obligatoria en Roma como en Grecia y la India.

Además, se necesitaba para el hijo, como ya hemos visto para la mujer, una especie de iniciación. Tenía lugar ésta poco después del nacimiento: el noveno día en Roma, el décimo en Grecia, el décimo o duodécimo en la India (2). El padre reunía ese día a la familia, convocaba a los testigos y hacía un sacrificio en su hogar. Se presentaba el hijo a los dioses domésticos; una mujer lo llevaba en sus brazos y daba corriendo varias vueltas alrededor del fuego sagrado (3). Esta ceremonia tenía un doble objeto: primero, purificar al niño (4), es decir, limpiarle de la mancha que los antiguos suponían haber contraído por el mero hecho de la gestación, y en seguida iniciarle en el culto doméstico. A contar de este momento se admitía al niño en esta especie de sociedad santa y de pequeña iglesia que se llamaba la familia. Así profesaba su religión, practicaba sus ritos, era apto para pronunciar sus oraciones; honraba a sus antepasados, y más adelante se convertiría él mismo en un ascendiente honrado.

(1) Esquilo, *Coéf.*, 264 (262).—Lo mismo en Eurípides (*Fenic.*, 16). Gayo pide a Apolo que le conceda hijos varones: *παίδων ἄρσένων χοίρωνισιν*.

(2) Aristóphanes, *Aves*, 922. Demóstenes, in *Bæct. de dote*, 28. Macrobio, *Sat.*, I, 17. *Leyes de Manú*, II, 30.

(3) Platón, *Thééteto*. Lísias, en Harpocraton, v. Ἀμφιπόρμα.

(4) *Puer lustratur*, Macrobio, *Sat.*, I, 17.

CAPITULO IV

De la adopción y de la emancipación.

El deber de perpetuar el culto doméstico ha sido el principio del derecho de adopción entre los antiguos. La misma religión que obligaba al hombre a casarse, que le exigía el divorcio en caso de esterilidad, y que en caso de impotencia o muerte prematura sustituía al marido con un pariente, aun ofrecía a la familia un postrer recurso para eximirse a la desgracia tan temida de la extinción; este recurso era el derecho de adoptar.

«Al que la naturaleza no ha concedido hijos, puede adoptar uno para que no cesen las ceremonias fúnebres». Así habla el viejo legislador de los indos (1). Hasta nosotros ha llegado el curioso alegato de un orador ateniense en cierto proceso en que se disputaba a un hijo adoptivo la legitimidad de su adopción. El defensor nos dice ante todo por qué motivo se adoptaba a un hijo: «Meneclis, dice, no quiso morir sin hijos; deseaba dejar tras sí a alguien para que le enterrase y le tributase después las ceremonias del culto fúnebre». Demuestra en seguida lo que ocurrirá si el tribunal anula su adopción, no lo que ocurrirá a él precisamente, sino al que lo adoptó; Meneclis ha muerto, pero todavía se trata del interés de Meneclis. «Si anuláis mi adop-

(1) *Leyes de Manú*, XI, 10.

ción, haréis que Meneclés haya muerto sin dejar hijo tras sí, y, en consecuencia, que nadie celebre los sacrificios en su honor y que nadie le ofrezca las comidas fúnebres, y, en fin, quedará sin culto» (1).

Adoptar un hijo era, pues, velar por la prosperidad de la religión doméstica, por la salud del hogar, por la continuación de las ofrendas fúnebres, por el reposo de los Manes de los antepasados. Teniendo su razón de ser la adopción sólo en la necesidad de prevenir que el culto se extinguiese, síguese que nada más estaba permitido al que no tuviese hijos. La ley de los indos es formal en este respecto (2). No lo es menos la de Atenas; todo el discurso de Demóstenes contra Leochares lo demuestra (3). Ningún texto preciso acredita que no ocurriese lo mismo en el antiguo derecho romano, y sabemos que en tiempo de Gayo podía tener un mismo hombre hijos por la naturaleza e hijos por adopción. Sin embargo, parece ser que en este punto no se haya admitido en derecho en tiempo de Cicerón, pues en uno de sus discursos se expresa así el orador: «¿Cuál es el derecho que regula la adopción? ¿No es preciso que el adoptante se encuentre en edad de no tener hijos y que antes de adoptar haya procurado tenerlos? Adoptar es pedir a la religión y a la ley lo que no se ha obtenido de la naturaleza» (4).

(1) Iseo, *De Menecl. Hered.*, 10-46. El mismo orador, en su informe sobre la herencia de Astifilos, cap. 7, muestra un hombre que antes de morir ha adoptado un hijo para que éste ἐπὶ τοῖς θομῶν τοῖς πατρώοις θάβηται καὶ τελευτήσαντι αὐτῷ καὶ τοῖς ἐκείνου προγόνοις τὰ νομιζόμενα τοίσει.

(2) *Leyes de Manú*, IX, 168, 174. *Dattaca-Sandrica*, traducción Oriante, pág. 260.

(3) Véase también Iseo, *De Meneclis Hered.*, 11-14.

(4) Cicerón, *Pro domo*, 13, 14. Compárese lo que dice Aulo Gelio sobre la arrogación, que era la adopción de un *homo sui juris*: *arrogationes non temere nec inexplicite committuntur; nam comitia, arbitris pontificibus, præbentur; ætasque ejus qui arrogare vult an liberis gignendis idonea sit consideratur* (Aulo Gelio, V, 19).

Cicerón combate la adopción de Clodio, fundándose en que el hombre que lo ha adoptado tiene ya un hijo, y exclama que esta adopción es contraria al derecho religioso.

Cuando se adoptaba un hijo era preciso, ante todo, iniciarlo en su culto; «introducirlo en su religión doméstica, acercarlo a sus Penates» (1). También se realizaba la adopción con una ceremonia sagrada que parece haber sido muy semejante a la que marcaba el natalicio de un hijo. Gracias a ella el recién venido quedaba admitido en el hogar y asociado a la religión. Dioses, objetos sagrados, ritos, oraciones, todo le era común con su padre adoptivo. Se decía de él *in sacra transiit*, ha pasado al culto de su nueva familia (2).

Por esto mismo renunciaba al culto de la que había pertenecido (3). En efecto, hemos visto ya que, según estas antiguas creencias, un mismo hombre no podía sacrificar a dos hogares ni honrar a dos series de antepasados. Admitido en una nueva casa, la casa paterna le advenía extraña. Nada tenía ya de común con el hogar que le había visto nacer, ni podía ofrecer la comida fúnebre a sus propios ascendientes. El lazo del nacimiento quedaba roto; el nuevo lazo del culto le retenía (4). El hombre advenía tan completamente ajeno a su antigua familia que, si llegaba a morir, su padre natural no tenía el derecho de encargarse de sus funerales y de presidir el cortejo. El hijo adoptado ya no podía reingresar en su antigua familia, la ley sólo se lo permitía cuando, habiendo tenido un hijo, lo dejaba en su lugar

(1) 'Επί τὰ ἱερὰ ἄγειν, Iseo, *De apollod. her.*, I. *Venire in sacra*, Cicerón, *Pro domo*, 13; *in penates adsciscere*, Tácito, *Hist.*, I, 15.

(2) Valerio Máximo, VII, 7. Cicerón, *Pro domo*, 13: *est heres sacrorum*.

(3) *Amiſſis ſacris parentis*. Cicerón, *Pro domo*.

(4) Tito Livio, XLV, 40. *Duo filii quos, duobus aliis datis in adoptionem, solos sacrorum heredes retinuerat domi*.

a la familia adoptante. Se creía que, asegurada de este modo la perpetuidad de la familia, podía abandonarla. Pero en este caso rompía todo lazo con su propio hijo (1).

A la adopción correspondía como correlativo la emancipación. Para que un hijo pudiera entrar en una nueva familia era necesariamente preciso que hubiese podido salir de la antigua, es decir, que le hubiesen emancipado de su religión (2). El principal efecto de la emancipación consistía en la renuncia al culto de la familia en que se había nacido. Los romanos designaban este acto con el nombre bien significativo de *sacrorum detestatio* (3). El hijo emancipado ya no era, para la religión ni para el derecho, miembro de la familia.

(1) Iseo, *De Philoct her.*, 45; *De Aristarchi her.*, 11. Demóstenes, in *Leocharem*, 68. Antifon, *frag.*, 15. Harpocración, edición Bekker, pág. 140.—Compárense *Leyes de Manú*, IX, 142.

(2) *Consuetudo apud antiquos fuit ut qui in familiam transiret prius se abdicaret ab ea in qua natus fuerat.* Servio, ad *Æn.*, II, 156.

(3) Aulio Gello, XV, 27. Comparad lo que los griegos llaman ἀποχρηστία. Platón, *Leyes*, XI, pág. 298: ὑπὸ χήρουκος ἐναντίον πάντων ἀπέπειν οἶόν κατὰ νόμον μηκέτι εἶναι. Cf. Luciano, XXIX. El hijo desheredado, Pollux, IV, 93. Hesiquio, Vº ἀποχρηστία.

CAPITULO V

Del parentesco. De lo que los romanos llamaban agnación.

Platón dice que el parentesco es la comunidad de los mismos dioses domésticos (1). Dos hermanos, añade Plutarco, son dos hombres que tienen el deber de hacer los mismos sacrificios, de reconocer los mismos dioses paternos y de compartir la misma tumba (2). Cuando Demóstenes quiere probar que dos hombres son parientes, muestra que practican el mismo culto y ofrecen la comida fúnebre en la misma tumba. Era, en efecto, la religión doméstica lo que constituía el parentesco. Dos hombres podían llamarse parientes cuando tenían los mismos dioses, el mismo hogar, la misma comida fúnebre.

Como hemos observado precedentemente, el derecho de hacer los sacrificios al hogar sólo se transmitía de varón a varón, y el culto de los muertos tampoco se dedicaba más que a los ascendientes en línea masculina. De esta regla masculina resultaba que no se podía ser pariente por parte de las mujeres. En concepto de esas antiguas generaciones, la

(1) Platón, *Leyes*, V, pág. 729. Συγγένεια, ὁμογενῶν θεῶν κοινωνία.

(2) Plutarco, *De frat. amore*, 7.

mujer no transmitía la existencia ni el culto. El hijo lo recibía todo del padre. No se podía, de otro lado, pertenecer a dos familias, invocar a dos hogares; el hijo no pertenecía, pues, a otra religión ni familia que la del padre (1). ¿Cómo tener una familia materna? Su madre misma, el día en que realizaron los ritos sagrados del matrimonio, renunció de un modo absoluto a su familia propia; desde entonces había ofrecido la comida fúnebre a los antepasados del esposo, cual si se hubiera trocado en su hija, y ya no se la había ofrecido a sus propios antepasados, porque no se consideraba como si de ellos descendiese. No había conservado lazo religioso ni lazo legal con la familia en que había nacido. Todavía más: su hijo nada de común tenía con esta familia.

El principio del parentesco no radicaba en el acto material del nacimiento, sino en el culto. Esto se ve claramente en la India. El jefe de familia ofrece allí dos veces por mes la comida fúnebre; presenta una torta a los Manes de su padre, otra a su abuelo paterno, una tercera a su bisabuelo paterno, pero jamás a los que descienden por las mujeres. Luego, remontando más alto, pero siempre en la misma línea, hace una ofrenda al cuarto, al quinto, al sexto ascendiente. Sólo que la ofrenda es más ligera para éstos: tratase de una sencilla libación de agua y algunos granos de arroz. Tal es la comida fúnebre, y conforme a la realización de estos ritos se cuenta el parentesco. Cuando dos hombres ofrecen separadamente la comida fúnebre, y remontando cada uno en la serie de sus seis antepasados se encuentran a uno que les es común a los dos, estos dos hombres son parientes. Se llaman *samanodacas* si el antepasado común pertenece a los que sólo se tributa la libación del agua; *sapindas*, si se les ofrece la tor-

(1) *Patris, non matris familiam sequitur. Digesto, lib. 50, título 16, § 196.*

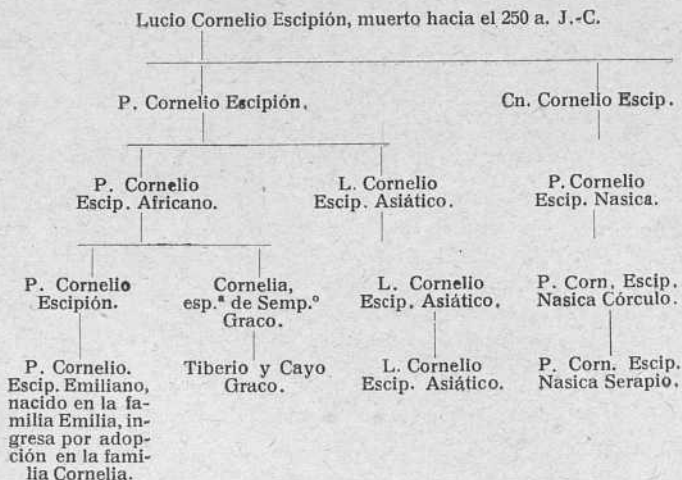
ta (1). Contando según nuestro uso, el parentesco de los *sapindas* alcanzaría hasta el séptimo grado y el de los *samanodacas* hasta el décimocuarto. En uno y otro caso se reconoce el parentesco por consagrarse la ofrenda a un mismo antepasado. Se ve que en este sistema no puede admitirse el parentesco por la línea femenina.

Lo mismo en Occidente. Se ha discutido mucho sobre lo que los jurisconsultos romanos entendían por agnación. Pero el problema se resuelve fácilmente en cuanto se conexiona la agnación con la religión doméstica. Así como la religión sólo se transmitía de varón en varón, así está atestiguado por todos los jurisconsultos antiguos que dos hombres no podían ser agnados entre sí, a menos que, remontando siempre de varón en varón, resultase que tenían antepasados comunes (2). La regla para la agnación era, pues, la misma que para el culto. Entre ambas cosas existía manifiesta relación. La agnación no se diferenciaba del parentesco tal como la religión lo había establecido al principio.

(1) *Leyes de Manú*, V, 60; *Mitakchara*, trad. Orienne, página 213.

(2) Gayo, I, 156: *Sunt agnati per virilis sexus personarum cognatione juncti, veluti frater ex eodem patre natus, fratris filius, nepos ex eo, item patruus et patruus filius et nepos ex eo*. Id., III, 13. Ulpiano, XXVI. Institutas de Justiniano, III, 2.

Para hacer más clara esta verdad, tracemos el cuadro de una familia romana :



En este cuadro está representada la quinta generación, que vivía hacia el año 140 antes de Cristo, por cuatro personajes. ¿Eran todos parientes entre sí? Lo serían según nuestras ideas modernas, pero no lo eran todos en opinión de los romanos. En efecto, examinemos si poseían el mismo culto doméstico, es decir, si ofrendaban a los mismos antepasados. Supongamos al tercer Escipión asiático, que sólo queda de su rama, ofreciendo el día prescrito la comida fúnebre; remontando de varón en varón, encuentra por tercer antepasado a Publio Escipión. También Escipión Emiliano, al hacer su sacrificio, encuentra en la serie de sus ascendientes al mismo Publio Escipión. Luego Escipión Asiático y Escipión Emiliano son parientes entre sí; en la India se hubiesen llamado *sapindas*.

Por otra parte, Escipión Serapio tiene por cuarto

antepasado a Lucio Cornelio Escipión, que es también el cuarto antepasado de Escipión Emiliano. Son, pues, parientes entre sí; en la India se les llamaría *samanodacas*. En la lengua jurídica y religiosa de Roma, estos tres Escipiones son agnados; los dos primeros lo son entre sí en sexto grado, el tercero lo es con ellos en el octavo.

No sucede lo mismo con Tiberio Graco. Este hombre que, según nuestras costumbres modernas, sería el más próximo pariente de Escipión Emiliano, ni siquiera era su pariente en grado remotísimo. En efecto, poco importa para Tiberio el ser hijo de Cornelia, la hija de los Escipiones: ni él ni la misma Cornelia pertenecen a esta familia por la religión. Tiberio no tiene otros antepasados que los Sempronios, a ellos ofrece la comida fúnebre; remontando en la serie de sus ascendientes, sólo encuentra a un Sempronio. Escipión, Emiliano y Tiberio Graco no son, pues, agnados. El lazo de la sangre no basta para restablecer este parentesco; se necesita el lazo del culto.

Ahora se comprenderá por qué a los ojos de la ley romana dos hermanos consanguíneos eran agnados y no lo eran dos hermanos uterinos. No se alegue siquiera que la descendencia por los varones era el principio inmutable sobre que se fundaba el parentesco. No era por el nacimiento, sino por el culto, como se reconocía verdaderamente a los agnados. En efecto, el hijo que la emancipación había separado del culto, no era ya agnado de su padre; el extraño que se había adoptado, es decir, admitido al culto, se convertía en el agnado del adoptante y aun de toda su familia. Tan cierto es que la religión determinaba el parentesco.

Sin duda llegó un tiempo, lo mismo para la India que para Grecia y Roma, en que el parentesco por el culto no fué el único admitido. A medida que esta antigua religión se debilitaba, la voz de la sangre

hablaba más alto, y el parentesco por el nacimiento se admitió en derecho. Los romanos llamaron *cognatio* a esta clase de parentesco, que era en absoluto independiente de las reglas dictadas por la religión doméstica. Cuando se lee a los jurisconsultos, desde Cicerón hasta Justiniano, se ven los dos sistemas de parentesco rivalizar entre sí y disputarse el dominio del derecho. Pero en tiempo de las Doce Tablas, sólo el parentesco de agnación se conocía, y él solo daba derecho a la herencia. Luego se verá que entre los griegos ha sucedido lo mismo.

CAPITULO VI

El derecho de propiedad.

He aquí una institución de los antiguos a propósito de la cual no conviene forjarse una idea por lo que vemos a nuestro alrededor. Los antiguos han fundado el derecho de propiedad sobre principios que no son los de las generaciones presentes, de donde ha resultado que las leyes con que las han garantizado son sensiblemente diferentes de las nuestras.

Se sabe de algunas razas que jamás han llegado a establecer la propiedad privada, y de otras que sólo la han establecido tarde y penosamente. No es, en efecto, problema fácil el saber si en el origen de las sociedades puede el individuo apropiarse el suelo y establecer tan recio lazo entre su ser y una parte de la tierra, que pueda decir: «Esta tierra es mía; esta tierra es como una parte de mí.» Los tártaros conciben el derecho de propiedad cuando se trata de los rebaños, y no lo comprenden cuando se trata del suelo. Entre los antiguos germanos, según ciertos autores, la tierra no pertenecía a nadie; la tribu asignaba todos los años a cada uno de sus miembros un lote para cultivar y cambiaba el lote al siguiente año. El germano era propietario de la cosecha, pero no de la tierra. Todavía ocurre lo mismo en una parte de la raza semítica y entre algunos pueblos eslavos.

Al contrario, las poblaciones de Grecia e Italia, desde la más remota antigüedad, han conocido y practicado siempre la propiedad privada. Ningún recuerdo histórico ha quedado de una época en que la tierra haya sido común (1), y tampoco se encuentra vestigio que se parezca a este reparto anual de los campos que se ha advertido entre los germanos. Aun hay un hecho muy digno de ser notado. Mientras las razas que no conceden al individuo la propiedad del suelo le otorgan, al menos, la de los frutos de su trabajo, es decir, de su cosecha, entre los griegos sucedía lo contrario. En algunas ciudades, los ciudadanos estaban constreñidos a poner en común sus cosechas, o, cuando menos, la mayor parte, debiéndolas de consumir en común (2); el individuo, pues, no era dueño absoluto del trigo que había recolectado; pero, al mismo tiempo, por una contradicción muy notable, era dueño absoluto del suelo. La tierra era para él más que la cosecha. Parece ser que entre los griegos el derecho de propiedad ha seguido una marcha completamente opuesta a la que

(1) Algunos historiadores han emitido la opinión de que la propiedad había sido en Roma pública al principio y no se convirtió en privada hasta Numa. Este error procede de una falsa interpretación de tres textos de Plutarco (*Numa*, 16), de Cicerón (*República*, II, 14) y de Dionisio (II, 74). Estos tres autores dicen, en efecto, que Numa distribuyó algunas tierras entre los ciudadanos; pero indican bien claramente que sólo hizo este reparto con las tierras que las últimas conquistas de su predecesor habían añadido al primitivo territorio romano, *agri quos bello Romulus ceperat*. Cuanto al *ager Romanus*, es decir, al territorio que rodeaba a Roma a cinco millas de distancia (Estrabón, V, 3, 2), era propiedad privada desde el origen de la ciudad. Véase Dionisio, II, 7; Varrón, *De re rustica*, I, 10. Nonio Marcelo, edic. Quicherat, pág. 61.

(2) Así en Creta cada cual daba para las comidas comunes la décima parte de la cosecha de su tierra. Ateneo, IV, 22. También en Esparta había de suministrar cada cual de sus bienes propios cierta cantidad determinada de harina, vino, frutas, para el consumo de la mesa común. (Aristóteles, *Política*, II, 7 edic. Didot, pág. 515; Plutarco, *Licurgo*, 12; Dicearco en Ateneo, IV, 10).

se supone como natural. No se ha aplicado a la cosecha primero, y al suelo después. Se ha seguido el orden inverso.

Tres cosas hay que, desde la más remota edad, se encuentran fundadas y sólidamente establecidas en estas sociedades griegas e italianas; la religión doméstica, la familia, el derecho de propiedad; tres cosas que en su origen tienen una relación manifiesta y que parecen haber sido inseparables.

La idea de la propiedad privada estaba implicada en la religión misma. Cada familia tenía su hogar y sus antepasados. Estos dioses sólo podían ser adorados por ella, sólo a ella protegían; eran su propiedad.

Pues bien; entre esos dioses y el suelo, los hombres de las antiguas edades veían una relación misteriosa. Tomemos primero el hogar: este altar es el símbolo de la vida sedentaria: su mismo nombre lo indica (1). Debe de asentarse en el suelo; una vez asentado no se le debe mudar de sitio. El dios de la familia quiere tener una morada fija; materialmente, es difícil de transportar la piedra donde brilla; religiosamente, aun es más difícil, y sólo se le permite al hombre si la dura necesidad le obliga, si un enemigo le arroja o si la tierra no puede sustentarle. Cuando se establece el hogar se hace con el pensamiento y la esperanza de que persistirá siempre en el mismo sitio. El dios se instala allí, no para un día ni siquiera para la vida de un hombre, sino para todo el tiempo que esta familia dure y de ella quede algún miembro que alimente su llama con el sacrificio. Así, el hogar toma posesión del suelo: esta parte de la tierra hácela suya, es su propiedad.

Y la familia, que por deber y por religión permanece siempre agrupada alrededor de su altar, se fija

(1) Ἑστία, ἱστία, stare, V. Plutarco, *De primo frigidó*, 21; Macrobio, I, 23. Ovidio, *Fastos*, VI, 299.

en el suelo como el altar mismo. La idea del domicilio surge naturalmente. La familia está adscrita al hogar; el hogar al suelo; una estrecha relación se establece, pues, entre el suelo y la familia. Allí ha de estar su morada permanente, que no intentará abandonar, a menos de que una fuerza superior le obligue. Como el hogar, también ella ocupará por siempre este sitio. Este lugar le pertenece; es su propiedad: no propiedad de un solo hombre, sino de una familia cuyos diferentes miembros han de venir uno tras otro a nacer y morir allí.

Observemos las ideas de los antiguos. Dos hogares representan divinidades distintas, que jamás se unen ni confunden: tan cierto es esto, que ni siquiera el casamiento entre dos familias establece alianza entre sus dioses. El hogar debe permanecer aislado, es decir, separado completamente de cuanto no sea él; no conviene que el extraño se acerque en el momento de realizarse las ceremonias del culto, ni siquiera que pueda verlos; por eso se llama a estos dioses los dioses ocultos, *μύητοι*, o los dioses interiores, *Penates*. Para que esta regla religiosa se cumpla exactamente, es preciso que en torno del hogar, a cierta distancia, haya un recinto. Poco importa que esté formado de un vallado, un tabique de madera o un muro de piedra. Sea como quiera, marca el límite que separa el dominio de un hogar, del dominio de otro hogar. Este recinto se reputa de sagrado (1). Hay impiedad en rebasarlo. El dios vela por él y lo tiene bajo su guarda: por eso se daba a este dios el epíteto de *ἐπιεῖος* (2). Este recinto, trazado

(1) *Ἐρχος ἰσοῦν*. Sófocles, *Trachin.*, 606.

(2) Por la época en que este antiguo culto quedó casi extinguido por la religión más brillante de Zeus y en que se asoció Zeus a la divinidad del hogar, el nuevo dios adoptó el epíteto de *ἐπιεῖος*. No es por eso menos cierto de que al principio el verdadero protector del recinto era el dios doméstico. Dionisio de Halicarnaso lo confir-

por la religión y por ella protegido, es el emblema más cierto, el sello más irrecusable del derecho de propiedad.

Transportémonos a las edades primitivas de la raza aria. El recinto sagrado que los griegos llaman ἔρκος y los latinos *herctum*, es el lugar bastante espacioso donde la familia tiene su casa, sus rebaños, el pequeño campo donde cultiva. En el centro se eleva el hogar protector. Descendamos a las siguientes edades: la población aria ha llegado hasta Grecia e Italia, ha construído ciudades. Las moradas se han aproximado; sin embargo, no están contiguas. El recinto sagrado aun existe, pero más restringido; frecuentemente se reduce a un muro pequeño, a un foso, a un surco o a una mera banda de tierra de algunos pies de espesor. Dos casas jamás pueden tocarse; la medianería es una cosa que se reputa de imposible. Un mismo muro no puede ser común a dos casas, pues entonces habría desaparecido el recinto sagrado de los dioses domésticos. En Roma la ley fija en dos pies y medio la anchura del espacio libre que debe de separar siempre a dos casas, y este espacio queda consagrado al «dios del recinto» (1).

De estas antiguas reglas religiosas ha resultado que la vida en comunidad nunca se ha podido establecer entre los antiguos. Jamás se ha conocido el falansterio. El mismo Pitágoras no ha podido establecer ciertas instituciones refractarias a la religión íntima de los hombres. Tampoco se encuentra en

ma (I, 67) cuando dice que los θεοὶ ἐρκεῖοι son los mismos que los Penates. Esto mismo resulta, por otra parte, de la comparación entre un pasaje de Pausanias (IV, 17) con un pasaje de Eurípides (*Troy.*, 17) y otro de Virgilio (*En.*, II, 514); estos tres pasajes se refieren al mismo hecho y muestran que el Ζεὺς ἐρκεῖος no es otro que el hogar doméstico.

(1) Festo, v. *Ambitus*. Varrón, *L.*, *L.*, V, 22. Servio, *ad Æn.*, II, 469.

ninguna época de la vida antigua nada que se parezca a esta promiscuidad aldeana, que era general en la Francia el duodécimo siglo. Cada familia, dueña de sus dioses y de su culto, ha debido de tener también su parte peculiar del suelo, su domicilio aislado, su propiedad.

Los griegos decían que el hogar había enseñado al hombre a construir las casas (1). En efecto, el hombre adscrito por su religión a un lugar que no creía deber abandonar jamás, ha tenido que pensar muy pronto en erigir allí una sólida construcción. La tienda conviene al árabe, la carreta al tártaro; pero una familia que posee un lugar doméstico necesita una casa duradera. No se edifica solamente para la vida de un hombre, sino para la familia, cuyas generaciones han de sucederse en la misma morada.

La casa se erigía siempre en el recinto sagrado. Entre los griegos se dividía en dos el cuadrado que formaba este recinto; la primera parte formaba el patio, la casa ocupaba la segunda. El hogar, colocado en el centro del recinto total, se encontraba así en el fondo del patio y cerca de la entrada de la casa. En Roma era diferente la disposición, pero idéntico el principio. El hogar permanecía en mitad del recinto, pero el edificio se elevaba alrededor de sus cuatro ángulos, de manera que lo encerrase en el centro de un patio pequeño.

Facilmente se comprende el pensamiento que ha inspirado este sistema de construcción: los muros se han elevado en torno del hogar para aislarlo y defenderlo, y puede decirse, como los griegos decían, que la religión ha enseñado a construir una casa.

En esta casa la familia es señora y propietaria: la

(1) Diodoro, V, 68. Esta misma creencia la refiere Eustaquio al decir que la casa procede del hogar. (Eust., *ad Odyssea*, XIV, v. 158; XVII, v. 156.)

divinidad doméstica le asegura en su derecho. La casa está consagrada por la presencia constante de los dioses: ella es el templo que los guarda. «¿Qué hay de más sagrado, dice Cicerón, que la morada de cada hombre? Allí está el altar; allí brilla el fuego sagrado; allí las cosas sagradas y la religión» (1). Entrar en esta casa con malévolas intenciones es sacrilego. El domicilio era inviolable. Según una tradición romana, el dios doméstico rechazaba al ladrón y alejaba el enemigo (2).

Pasemos a otro objeto del culto, la tumba, y veremos que las mismas ideas les son aplicables. La tumba tenía gran importancia en la religión de los antiguos, pues de un lado se debía culto a los antepasados, y de otro lado la principal ceremonia de ese culto, esto es, la comida fúnebre, debía ofrecerse en el hogar mismo donde los antepasados reposaban (3). La familia poseía, pues, una tumba común, donde todos sus miembros habían de reposar. La regla, la misma para esta tumba que para el hogar: menos aún estaba permitido juntar a dos familias en una misma sepultura que reunir dos hogares domésticos en una sola casa. Igual impiedad era enterrar a un muerto fuera de la tumba familiar, que colocar en esa tumba el cuerpo de un extraño (4). La religión doméstica, así en la vida como en la muerte, separaba a cada familia de las demás, y excluía severamente cualquier apariencia de comuni-

(1) Cicerón, *Pro domo*, 41.

(2) Ovidio, *Fastos*, V, 141.

(3) Al menos, tal era la regla antigua, pues se creía que la comida fúnebre servía de alimento a los dioses. Véase Eurípides, *Troyanas*, 381 (389).

(4) Cicerón, *De legib.*, II, 22; II, 26. Gayo, *Inst.*, II, 6. *Digesto*, lib. XLVII, tit. 12. Conviene observar que el esclavo y el cliente, como veremos después, formaban parte de la familia y se les enterraba en la tumba común.—La regla que prescribía que a cada hombre se le enterrase en la tumba de la familia sufría una excepción cuando la ciudad misma decretaba los funerales públicos.

dad. Si las casas no debían de estar contiguas, las tumbas no debían de tocarse: como la casa, tenía cada una su recinto aislador.

¡Cómo se manifiesta en todo esto el carácter de la propiedad privada! Los muertos son dioses que pertenecen exclusivamente a una familia y que ella sola tiene el derecho de invocar. Estos muertos han tomado posesión del suelo, viven bajo esta pequeña colina, y nadie, fuera de la familia, puede estar en relación con ellos. Nadie, por otra parte, puede despojarlos del suelo que ocupan: entre los antiguos nadie puede destruir ni trasladar una tumba (1); las leyes lo prohíben severamente. He aquí, pues, una parte de la tierra que, en nombre de la religión, se convierte en un objeto de propiedad perpetua para cada familia. La familia se ha apropiado esta tierra al depositar en ella a sus muertos; en ella se ha implantado por siempre. El hijo descendiente de tal familia puede decir legítimamente: «Esta tierra es mía». Tan suya es que resulta su inseparable y no tiene el derecho de enajenarla. El suelo donde reposaban los muertos es inalienable e imprescriptible. La ley romana exige que si una familia vende el campo donde está su tumba, siga, por lo menos, siendo propietaria de la tumba y que conserve eternamente el derecho de atravesar el campo para poder cumplir las ceremonias del culto (2).

Era costumbre antigua enterrar a los muertos, no en los cementerios o a la orilla de un camino, sino en el campo de cada familia. Esta costumbre de los tiempos antiguos está atestiguada por una ley de Solón y por varios pasajes de Plutarco (3). Se ve en un

(1) Licurgo, *contra Leócrates*, 25. Para que en Roma pudiera trasplantarse una sepultura, se necesitaba la autorización de los pontífices. Plinio, *Cartas*, X, 73.

(2) Cicerón, *De legib*, II, 24. *Digesto*, lib. XVIII, tit. 1, 6.

(3) *Ley de Solón*, citada por Gayo, en el *Digesto*, X, 1, 13. Plutarco, *Artistides*, 1. *Cimón*, 19. *Marcellino*, *Vida de Tucídides*, § 17.

discurso de Demóstenes que aun en su tiempo cada familia enterraba a los muertos en su campo, y que cuando se adquiría un dominio en el Atica se encontraba la sepultura de los antiguos propietarios (1). Por lo que a Italia se refiere, esa misma costumbre está acreditada en una ley de las Doce Tablas, en los textos de sus jurisconsultos y en esta frase de Sículo Flaco: «Antiguamente había dos maneras de colocar las tumbas: unos las elevaban en el límite del campo, otros hacia el centro (2).

Según esta costumbre, concíbese que la idea de la propiedad se haya extendido fácilmente del pequeño otero donde reposaban los muertos al campo que rodeaba este otero. Puede leerse en el libro del viejo Catón una fórmula con que el labrador italiano rogaba a los Manes para que velasen por su campo, para que lo preservasen contra el ladrón y para que rindiese buena cosecha. Así, esas almas de los muertos extendían su acción tutelar, y con ella su derecho de propiedad, hasta los límites del dominio. Por ellas era la familia señora única en ese campo. La sepultura había establecido la unión indisoluble de la familia con la tierra, es decir, la propiedad.

Entre la mayoría de las sociedades primitivas, el derecho de propiedad se ha establecido por la religión. En la Biblia el Señor dice a Abraham: «Yo soy el Eterno, que te ha hecho salir de Ur de los caldeos para darte este país», y a Moisés: «Os haré entrar en el país que prometí a Abraham y os lo daré en herencia.» Así, Dios, propietario primitivo por

(1) Demóstenes, in *Callictem*, 13, 14. También describe la tumba de los Busélicas, «otero bastante espacioso y cerrado según el uso antiguo, donde reposan en común todos los descendientes de Buselo» (Demóst., in *Macart.*, 79).

(2) Sículo Flaco, edic. Goez. pág. 4, 5. V, *Fragm. terminalia*, edición Goez, pág. 147. Pomponio, al *Digesto*, lib. XLVII, tit. 12, 5. Pablo, al *Digesto*, VIII, 1, 14. *Digesto*, 1, 53: *Si vendidisti fundum in quo sepulcrum habuisti*; XI, 7, 2. § 9; XI, 7, 43 y 46.

derecho de creación, delega en el hombre su propiedad sobre una parte del suelo (1). Algo muy semejante ha ocurrido entre las antiguas poblaciones greco-italianas. Es verdad que la religión de Júpiter no ha fundado ese derecho, acaso porque aun no existía. Los dioses que conferían a cada familia su derecho sobre la tierra fueron los dioses domésticos, el hogar y los Manes. La primer religión que ejerció imperio sobre las almas fué también la que entre ellas estableció la propiedad.

Resulta bastante evidente que la propiedad privada era una institución de que no podía prescindir la religión doméstica. Esta religión ordenaba aislar el domicilio y aislar también la sepultura; la vida en común ha sido, pues, imposible. La religión misma prescribía que el hogar estuviese fijo al suelo, que la tumba no pudiera destruirse ni trasladarse. Suprimid la propiedad: el hogar irá errante, las familias se mezclarán, los muertos quedarán abandonados y sin culto. Mediante el hogar inmutable y la sepultura permanente, la familia ha tomado posesión del suelo, la tierra ha quedado, en cierto sentido, imbuída y penetrada por la religión del hogar y de los antepasados. El hombre de las antiguas edades quedó así dispensado de resolver tan difíciles problemas. Sin discusión, sin fatiga, sin sombra de duda, llegó de un solo golpe y por virtud única de sus creencias a la concepción del derecho de propiedad, de ese derecho que hace surgir toda la civilización, pues por él mejora la tierra, el hombre y él mismo se hace mejor.

No fueron las leyes quienes garantizaron al comienzo el derecho de propiedad, fué la religión.

(1) Igual tradición entre los etruscos: *Quum Jupiter terram Etruriae sibi vindicavit, constituit jussitque metiri campos signari- que agros. Auctores rei agrariae*, en el fragmento que tiene por título *Idem Vegeioe Arrunti*, edic. Lachmann, pág. 350.

Cada dominio se encontraba bajo las miradas de las divinidades domésticas que lo vigilaban (1). Cada campo debía estar rodeado—como hemos visto en las casas—de un recinto que los separase claramente de los dominios de otras familias. Este recinto no era un muro de piedra, era una banda de tierra que tenía algunos pies de espesor que había de permanecer inculta y que el arado jamás había de tocar. Este espacio era sagrado, la ley romana lo declaraba imprescriptible (2), pertenecía a la religión. Ciertos días fijos del mes y del año, el padre de familia daba la vuelta a su campo siguiendo esa línea, hacía marchar delante algunas víctimas, entonaba himnos, ofrecía sacrificios (3). Gracias a esta ceremonia creía haber captado la benevolencia de sus dioses en pro de su campo y de su casa; sobre todo, había confirmado su derecho de propiedad paseando en torno del campo su culto doméstico. El camino que habían recorrido las víctimas y las preses era el límite inviolable del dominio.

En todo este trayecto, de distancia en distancia, el hombre colocaba algunas piedras gruesas o troncos de árboles que recibían el nombre de *términos*. Puede suponerse lo que eran estos términos y cuáles las ideas que a ellos se asociaban, a juzgar por la manera con que la piedad de los hombres los colocaba en tierra. «He aquí, dice Sículo Flaco, lo que nuestros antepasados practicaban: comenzaban abriendo un agujero pequeño e implantando el Término al borde, lo coronaban con guirnaldas de hierbas y flores. Luego ofrecían un sacrificio; inmolada la víctima, hacían correr la sangre hasta el hoyo, arro-

(1) *Lares agri custodes*, Tíbulo, I, 1, 23. *Religio Larum posita in fundi villæque conspecta*, Cicerón, *De legib.*, II, 11.

(2) Cicerón, *De legib.*, I, 21.

(3) Catón, *De re rústica*, 141, *Script. rei agrar.*, edic. Goetz, página 308. Dion. de Halic., II, 74. Ovidio, *Fastos*, II, 639. Estrabón, V, 3.



jaban en él carbones encendidos (encendidos probablemente en el fuego sagrado del hogar), granos, tortas, frutas, un poco de vino y de miel. Cuando todo se había consumido en el hoyo, se colocaba la piedra o el trozo de madera sobre las cenizas todavía cálidas» (1). Claramente se ve que esta ceremonia tenía por objeto el hacer del Término una representación sagrada del culto doméstico. Para continuarle este carácter, cada año se renovaba el acto sagrado vertiendo libaciones sobre él y recitándole oraciones. Luego el Término, colocado en tierra, era en cierto sentido la religión doméstica implantada en el suelo, para determinar que este suelo era por siempre la propiedad de la familia. Más adelante ayudó la poesía y se consideró al Término como un dios distinto y personal.

El uso de los Términos o límites sagrados de los campos parece haber sido universal en la raza indo-europea. Existía entre los indos desde una remota antigüedad, y las ceremonias sagradas de la fijación de límites tenía entre ellos gran analogía con las que Lículo Flaco ha descrito para Italia (2). Antes de Roma, encontramos el Término entre los sabinos (3); también lo encontramos entre los etruscos. Los helenos también tenían límites sagrados que llamaban ὄροι, θεοὶ ὄροιοι (4).

Colocado el Término conforme a los ritos, no había poder en el mundo que lograra trasladarle. Tenía que permanecer eternamente en el mismo sitio. Este principio religioso estaba representado en Roma

(1) Sículo Flaco, *De conditione agrorum*, edic. Lachmann, página 141; edic. Goetz, pág. 5.

(2) *Leyes de Manú*, VIII, 245. Vrihaspati, citado por Sicé, *Legis. inda*, pág. 5.

(3) Varrón, *L., L.*, V, 74.

(4) Pollux, IX, 9. Hesiquio, ὄρος. Platón, *Leyes*, VIII, pág. 842. Plutarco y Dionisio traducen *terminus* por ὄρος. De otro lado, la palabra τέρμων existía en la lengua griega. (Eurípides, *Electra*, 96.)

por una leyenda: Habiendo querido Júpiter hacerse sitio en el monte Capitolino para tener un templo, no pudo desposeer al dios Término. Esta vieja tradición acredita que la propiedad era sagrada, pues el Término inmóvil significa tanto como propiedad inviolable.

En efecto, Término guardaba el límite del campo y velaba sobre él. El vecino no osaba acercarse mucho, «pues entonces, como dice Ovidio, el dios que se sentía tocado por el arado o el almocafre, exclamaba: «¡Quieto; éste es mi campo, ahí está el tuyo!» (1). Para usurpar en el campo de una familia era preciso derribar o trasladar el límite; ahora bien, este límite era un dios. El sacrilegio era horrendo y el castigo severo; la antigua ley romana decía: «Si ha tocado el Término con la reja de su arado, que el hombre y sus bueyes sean consagrados a los dioses infernales (2)»; significaba esto que el hombre y los bueyes tenían que ser inmolados en expiación. La ley etrusca, hablando en nombre de la religión, se expresaba así: «El que tocase o transplantase el límite será condenado por los dioses, su casa desaparecerá, su raza se extinguirá, su tierra ya no producirá frutos; el granizo, el tizón, el fuego de la canícula destruirán sus mieses; los miembros del culpable se cubrirán de úlceras y caerán de consunción» (3).

No poseemos el texto de la ley ateniense sobre el mismo respecto; sólo nos han quedado estas palabras significativas: «No rebases el límite.» Pero Platón parece completar el pensamiento del legislador cuando dice: «Nuestra primera ley debe ser

(1) Ovidio, *Fastos*, II, 677.

(2) Festo, *Vo Terminus*, edic. Muller, pág. 368: *Qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse.*

(3) *Scrip. rei agrar.*, edic. Goez, pág. 258; edic. Lachmann, página 351.

ésta: Que nadie toque al mojón que separa su campo del vecino, porque debe de permanecer inmóvil. Que a nadie se le ocurra arrancar la pedrezuela que separa a la amistad de la enemistad, la piedra que se ha jurado conservar en su sitio» (1).

De todas estas creencias, de todos estos usos, de todas estas leyes, resulta claramente que es la religión doméstica quien ha enseñado al hombre a apropiarse la tierra y le ha garantizado su derecho sobre ella.

Compréndese sin gran trabajo que el derecho de propiedad, así concebido y establecido, haya sido mucho más completo y absoluto en sus efectos que al presente pueda serlo en nuestras sociedades modernas, fundado en otros principios. De tal modo era inherente la propiedad a la religión doméstica, que una familia no podía renunciar a la una ni a la otra. La casa y el campo estaban como incorporados a ella y no podía perderlos ni emanciparse. Platón, en su tratado de las Leyes, no pretendía sostener ninguna novedad cuando prohibía al propietario vender su tierra (2). La misma prohibición está escrita en las leyes de los locrios y de los léucades (3). Fidón de Corinto, legislador del noveno siglo, prescribía que el número de familias y de propiedades permaneciese inmutable (4). Luego esta prescripción sólo podía observarse prohibiendo a cada familia que vendiese su tierra y aun de que la divi-

(1) Platón, *Leyes*, XIII, pág. 842.

(2) Aristóteles, *Política*, II, 6, 10 (edic. Didot, pág. 512). Heráclidas Póntico, *Fragm. hist. græc.*, edic. Didot, tomo II, pág. 211. Plutarco, *Instituta lacónica*, 22.

(3) Aristóteles, *Política*, II, 4, 4.

(4) Aristóteles, *Política*, II, 3, 7. Esta ley del viejo legislador no se refería a la igualdad de las fortunas, pues Aristóteles añade: «aunque las propiedades fuesen desiguales». Se refería exclusivamente a la conservación de la propiedad en la familia.—También en Tebas era inmutable el número de propiedades. Aristóteles, *Pol.*, II, 9, 7.

diese. La ley de Solón, posterior en siete u ocho generaciones a la de Fidón de Corinto, ya no prohibía al hombre el vender su propiedad; pero castigaba al vendedor con severa pena: la pérdida de los derechos de ciudadanía (1). En fin, Aristóteles nos advierte de una manera general que en muchas ciudades prohibían las antiguas legislaciones la venta de las tierras (2).

Tales leyes no deben de sorprendernos. Fundada la propiedad en el derecho del trabajo, y el hombre podrá enajenarla. Fundada en la religión, y ya no podrá; un lazo más fuerte que la voluntad humana le asocia a la tierra. Además, este campo donde está la tumba, donde viven los antepasados divinos, donde la familia debe por siempre realizar un culto, no es la propiedad de un solo hombre, sino de una familia. No es el individuo viviente en la actualidad quien ha establecido su derecho sobre la tierra, sino el dios doméstico. El individuo sólo la tiene en depósito; pertenece a los que han muerto y a los que han de nacer. Forma un cuerpo con esta familia, y no puede de ella separarse. Disasociad uno de otra, y alteráis un culto y ofendéis a una religión. Entre los indos, la propiedad, fundada también en el culto, es igualmente inalienable (3).

Sólo conocemos el derecho romano a contar de las Doce Tabas; es evidente que en esta época estaba

(1) El hombre que había enajenado su patrimonio, ὁ τὰ πατρῶα κατεδηδοκῶς, se le castigaba de ἀτιμία. Esquino, in *Timarchum*, 30; Diógenes Laercio, *Solón*, I, 55. Esta ley, que ya no se observaba en tiempo de Esquino, subsistía por la forma como un vestigio de la antigua regla; siempre hubo una δίκη κατεδηδοκῆναι τὰ πατρῶα (Bekker, *Anecdota*, págs. 199 y 310).

(2) Aristóteles, *Polit.*, VI, 2, 5: ἦν τὸ γ' ἀρχαῖον ἐν πολλαῖς πόλεσι νενομιστημένον μὴ πωλεῖν ἐξεῖναι τοὺς πατρώους (alias πρώτους) κλήρους.

(3) *Mitakchara*, trad. Orianne, pág. 50. Esta regla desapareció poco a poco, a medida que el brahmanismo adquirió preponderancia.

permitida la venta de la propiedad. Pero hay razones para creer que en los primeros tiempos de Roma—y en Italia antes de la fundación de Roma—la tierra era inalienable como en Grecia. Si no queda ningún testimonio de esta antigua ley, se advierten al menos las suaves transiciones por que ha pasado. La Ley de las Doce Tablas, al dejar a la tumba su carácter de inalienable, ha libertado al campo. En seguida se ha permitido dividir la propiedad si había varios hermanos, pero a condición de que se celebrase una nueva ceremonia religiosa; sólo la religión podía distribuir lo que la religión había declarado antaño indivisible. En fin, se ha permitido vender el dominio; pero también para eso se han necesitado formalidades de carácter religioso. La venta sólo podía realizarse en presencia del *librepens* y con todos los ritos simbólicos de la *mancipatio*. Algo parecido se ve en Grecia; la venta de una casa o de un fundo de tierra estaba acompañado de un sacrificio a los dioses (1). Parece ser que cualquier mutación de la propiedad tenía que estar autorizada por la religión.

Si el hombre no podía, o difícilmente podía desasirse de la tierra, menos aún podía despojarsele contra su voluntad. La expropiación por motivo de utilidad pública se desconocía entre los antiguos. La confiscación sólo se practicaba como consecuencia de una sentencia de destierro (2), es decir, cuando el hombre, despojado de su carácter de ciudadano, ya no podía ejercer ningún derecho en el territorio de la ciudad. La expropiación por deudas tampoco se encuentra jamás en el derecho antiguo de las ciudades (3). La Ley de las Doce Tablas no reza segu-

(1) Fragmento de Teofrasto, citado por Estobio, *Serm.*, 42.

(2) Esta regla desapareció en la edad democrática de las ciudades.

(3) Una ley de Elea prohibía la hipoteca sobre la tierra; Aristóteles, *Polít.*, VII, 2. La hipoteca era desconocida en el antiguo dere-

ramente con el deudor; tampoco permite, pues, que su propiedad se confisque en provecho del acreedor. El cuerpo del hombre responde de la deuda, no su tierra, pues la tierra es inseparable de la familia. Más fácil es someter al hombre a servidumbre, que arrancarle un derecho de propiedad, perteneciente a la familia más que a él mismo; al deudor se le entrega en manos del acreedor; la tierra le sigue en cierto sentido a la servidumbre. El amo que usa en su provecho las fuerzas físicas del hombre, goza también de los frutos de la tierra, pero no se convierte en propietario de ellas. ¡Tan por encima de todo y tan inviolable es el derecho de propiedad! (2).

cho de Roma. Lo que se dice de la hipoteca en el derecho ateniense anterior a Solón, se sustenta en una palabra mal comprendida de Plutarco. El término *ὄρος*, que significó más adelante un límite hipotecario, significaba en tiempos de Solón el límite santo que señalaba el derecho de propiedad. Véase más adelante, lib. IV, cap. VI. La hipoteca apareció luego en el derecho antiguo, y sólo revistiendo el carácter de venta con la condición de un posible rescate.

(1) En el artículo de la ley de las Doce Tablas que concierne al deudor insolvente, leemos: *Si volet suo vivito*: luego el deudor, casi convertido en esclavo, aun conserva algo; si tiene alguna propiedad, no se le arrebató. Los arreglos conocidos en derecho romano con los nombres de *mancipatis avec fiducia* y de *pignus* eran, antes de la acción de Servio, medios indirectos para asegurar al acreedor el pago de la deuda, y demuestran tácitamente que la expropiación por deuda no existía. Más tarde, cuando se suspendió la servidumbre corporal, fué preciso buscar un medio para tomar posesión de los bienes del deudor. Esto no era fácil; pero la distinción que se hacía entre la *propiedad* y la *posesión* ofreció un recurso. El acreedor obtuvo del pretor el derecho a hacer vender, no la propiedad, *dominium*, sino los bienes del deudor, *bona*. Sólo entonces, mediante una expropiación disfrazada, el deudor perdió el disfrute de su propiedad.

CAPITULO VII

El derecho de sucesión.

1.º--NATURALEZA Y PRINCIPIO DEL DERECHO DE SUCESION ENTRE LOS ANTIGUOS

Habiéndose establecido el derecho de propiedad para la realización de un culto hereditario, no era posible que ese derecho prescribiese tras la breve existencia de un individuo. El hombre muere; el culto persiste; el hogar no debe extinguirse ni la tumba abandonarse. Prosiguiendo la religión doméstica, el derecho de propiedad debe continuar con ella.

Dos cosas están ligadas estrechamente en las creencias como en las leyes de los antiguos: el culto de una familia y la propiedad de la misma. Tan era regla sin excepción en el derecho griego y en el romano, que no se pudo adquirir la propiedad sin el culto, ni el culto sin la propiedad. «La religión prescribe, dice Cicerón, que los bienes y el culto de cada familia sean inseparables, y que el cuidado de los sacrificios recaiga siempre en el que reciba la herencia» (1). He aquí los términos en que un abo-

(1) Cicerón, *De legibus*, II, 19-20. Tal era la importancia de los *sacra*, que el jurisconsulto Gayo todavía escribe este curioso pasaje: *Quare autem tam improba possessio et usucapio concessa sit, illa*

gado de Atenas reclama una sucesión: «Reflexionad bien, jueces, y decid quién debe heredar los bienes de Filoctemón y hacer los sacrificios, si mi adversario o yo» (1). ¿Es posible anunciar más claramente que el cuidado del culto es inseparable de la sucesión? Lo mismo ocurre en la India: «La persona que hereda, sea quien quiera, está encargada de hacer las ofrendas sobre la tumba» (2).

De este principio han emanado todas las reglas del derecho de sucesión entre los antiguos. La primera, que siendo, como ya hemos visto, la religión doméstica hereditaria de varón en varón, la propiedad también lo es. Como el hijo es continuador natural y obligado del culto, igualmente hereda los bienes. Así encontramos la regla de la herencia; que no es el resultado de una mera convención entre los hombres, sino que se deriva de sus creencias, de su religión, de lo que hay de más poderoso en las almas. La razón de que el hijo herede, no es la voluntad personal del padre. El padre no necesita hacer testamento: el hijo hereda con pleno derecho, *ipso jure heres existit*, dice el jurisconsulto. Es también heredero necesario, *heres necessarius* (3). No tiene que aceptar ni rechazar la herencia. La continuación de la propiedad, como del culto, es para él tanto una obligación como un derecho. Quiéralo o no, la sucesión le incumbe, sea como quiera, aun con sus cargas y sus deudas. El beneficio de inventario y el beneficio de abstención no se admiten para

ratio est quod voluerunt veteres maturius hereditates adiri, ut essent qui sacra facerent, quorum illis temporibus summa observatio fuit (Gayo, II, 55).—Festo, Vº *Everriator* (edic. Muller, pág. 77). *Everriator vocatur qui, accepta hereditate, justa facere defuncto debet: si non fecerit, suo capite luat.*

(1) Iseo, VI, 51. Platón llama al heredero *διδάτορος θεῶν*, *Leyes*, V, pág. 740.

(2) *Leyes de Manú*, IX, 186.

(3) *Digesto*, lib. XXXVIII, tít. 16, 14.

el hijo en el derecho griego, y sólo más adelante se introdujeron en el derecho romano.

La lengua jurídica de Roma llama al hijo *heres suus*, como si se dijese *heres sui ipsius*. En efecto, sólo hereda de sí mismo. Entre el padre y él no existe donación, ni legado, ni mutación de propiedad. Hay simplemente continuación, *morte parentis continuatur dominium*. Ya en vida del padre era el hijo copropietario del campo y de la casa, *vivo quoque patre dominus existimatur* (1).

Para forjarse exacta idea de la herencia entre los antiguos, conviene no representarse una fortuna pasando de una mano a otra. La fortuna es inmóvil, como el hogar y la tumba a que está asociada. Es el hombre quien pasa. Es el hombre quien, a compás que la familia se desenvuelve en sus continuas generaciones, llega a la hora marcada para proseguir el culto y tomar posesión del dominio.

2.º—EL HIJO HEREDA, LA HIJA NO

Resulta a primera vista que las leyes antiguas parecen inauditas e injustas. Se experimenta alguna sorpresa cuando se ve en el derecho romano que la hija no hereda del padre, si se casa, y en el derecho griego que no hereda en ningún caso. Por lo que concierne a los colaterales, aún parece a la primera inspección más distante de la naturaleza y de la justicia. Y es que todas estas leyes se derivan, no del sentimiento de equidad, sino de las creencias y de la religión que reinan en las almas.

La regla para el culto es que se transmita de varón en varón; la regla para la herencia, que siga al culto. La hija no es apta para continuar la religión paterna, pues que se casa, y al casarse renun-

(1) *Institutas*, III, 1, 3; III, 9, 7; III, 19, 2.

cia al culto del padre para adoptar el del esposo; no posee, pues, ningún título a la herencia. Si un padre dejase sus bienes a la hija, la propiedad se separaría del culto, y esto es inadmisibile. La hija ni siquiera podría cumplir el primer deber del heredero, que consiste en proseguir la serie de las comidas fúnebres, pues a quien ofrece los sacrificios es a los antepasados de su marido. Luego la religión le prohíbe de heredar a su padre.

Tal es el antiguo principio que se impone igualmente a los legisladores de los indos, que a los de Grecia y de Roma. Los tres pueblos tienen las mismas leyes, no porque se las hayan prestado, sino porque las han deducido de las mismas creencias.

«Tras la muerte del padre, dice el código de Manú, que los hermanos se repartan el patrimonio»; y el legislador añade que recomienda a los hermanos el cuidado de dotar a sus hermanas, lo cual acaba de demostrar que éstas no tienen por sí mismas ningún derecho a la sucesión paterna.

Lo mismo en Atenas. Los oradores áticos tienen frecuente ocasión en sus informes de mostrar que las hijas no heredan (1). El mismo Demóstenes es un ejemplo de la aplicación de esta regla, pues tenía una hermana, y por sus propios escritos sabemos que fué el único heredero del patrimonio: su padre sólo reservó la séptima parte para dotar a la hija.

Por lo que toca a Roma, las disposiciones del de-

(1) En Iseo, *in Xenænetum*, 4, vemos un padre que deja un hijo, dos hijas y otro hijo emancipado: sólo el primer hijo hereda. En Liasias, *pro Mantitheo*, 10, vemos a dos hermanos que se distribuyen el patrimonio y se contentan con dotar a sus dos hermanas. Por otra parte, la dote no era, según los usos de Atenas, más que una débil parte de la fortuna paterna. Demóstenes, *in Bæotum, de dote*, 22-24, muestra también que las hijas no heredan. En fin, Aristófanes, *Aves*, 1.653-1.654, indica claramente que una hija no hereda, si tiene hermanos.

recho primitivo nos son muy imperfectamente conocidas. De esas antiguas épocas no poseemos ningún texto legal referente al derecho de sucesión de la hija, ni tampoco documento análogo a las oraciones de Atenas: en fin, nos encontramos reducidos a buscar las débiles trazas del derecho primitivo en un derecho muy posterior y muy diferente. Gayo y las *Institutas* de Justiniano aun recuerdan que la hija sólo figura en el número de los herederos naturales en caso de encontrarse bajo la potestad del padre en el momento de morir éste (1): luego no figura si se ha casado conforme a los ritos religiosos. Suponiendo, pues, que antes de casarse pudo compartir la herencia con un hermano, indudablemente que ya no podía desde que la *confarreatio* la hizo salir de la familia paterna para ingresar en la del marido. Es muy cierto que, soltera, la ley no podía privarla formalmente de su parte de herencia; pero conviene preguntar si, en la práctica, podía verdaderamente ser heredera. Pues no debe perderse de vista que esta joven se encontraba bajo la tutela de su hermano o de sus agnados, que en ella permanecía toda la vida, que la tutela del antiguo derecho estaba establecido sobre el interés de los bienes, no sobre la joven, y tenía por objeto la conservación de los bienes en la familia (2); y, en fin, que la soltera no podía casarse a ninguna edad sin la autorización del tutor. Estos hechos, que están bien confirmados, permiten creer que, si no en las leyes, había al menos en la práctica y en las costumbres una serie de dificultades opuestas a que la hija fuese tan completamente propietaria de su parte de patrimonio, como el hijo lo era de la suya. No tenemos la prueba de que la hija estuviese excluida

(1) Gayo, III, 1-2; *Institutas* de Justiniano, II, 19, 2.

(2) Esto es lo que ha mostrado muy bien M. Gide en su *Estudio sobre la condición de la mujer*, pág. 114.

de la herencia; pero tenemos la certidumbre de que, casada, no heredaba del padre, y que, soltera, jamás podía disponer de lo que había heredado. Si era heredera, sólo provisionalmente lo era, con ciertas condiciones, casi en mero usufructo; no tenía derecho a testar ni a enajenar sin autorización de su hermano o de sus agnados, que, tras la muerte, habían de heredar sus bienes y en vida tenerlos bajo su guarda (1).

Aun debe hacerse otra observación. Las *Institutas* de Justiniano recuerdan el viejo principio, entonces caído en desuso, pero no olvidado, que prescribía que la herencia pasase siempre a los varones (2). En memoria, sin duda, de esta regla, la mujer jamás podía en derecho civil ser instituída heredera. Cuanto más nos remontamos desde la época de Justiniano hacia las antiguas épocas, más nos acercamos a una regla que prohibía heredar a las mujeres. En tiempo de Cicerón, si un padre dejaba un hijo y una hija, sólo podía legar a ésta el tercio de su fortuna; si sólo tenía una hija única, ni siquiera entonces podía recibir más que la mitad. Aun ha de notarse que, para obtener el tercio o la mitad del patrimonio, era preciso que el padre hiciese testamento en su favor, pues la hija nada tenía por peculiar derecho (3). En fin, siglo y medio antes de Cicerón, Catón, queriendo resucitar las antiguas costumbres, exhumó la ley Voconia, que prohibía: 1.º, de instituir heredera a una mujer, aunque fuese hija única, casada o soltera; 2.º, de legar a las mujeres más de la mitad del patrimonio (4). La ley

(1) Gayo, I, 192.

(2) *Institutas*, III, 1, 15; III, 2, 3: *Ita jura constitui ut plerumque hereditates ad masculos confluerent.*

(3) Cicerón, *De rep.*, III, 7.

(4) Cicerón, *in Verr.*, II, I, 42: *Ne quis herem virginem neque mulierem faceret.* Id., 43: *Si plus legarit quam ad heredes perveniat, non licet.* Cf. Tito Livio, *Epitom.*, XLI; Gayo, II, 226 y 274; San

Voconia no hizo otra cosa que renovar leyes más antiguas, pues no puede suponerse que la aceptasen los contemporáneos de los Escipiones de no estar sustentada en antiguos principios que aun se respetaban. Propendía a restaurar lo que los tiempos habían alterado. Lo que hay, por otra parte, de más curioso en esta ley Voconia, es que no estipula nada sobre la herencia *ab intestato*. Luego tal silencio no puede significar que la hija fuera en este caso heredera legítima, pues no es admisible que la ley prohibiese a la hija heredar a su padre por testamento, si es ya heredera por derecho propio sin él. Este silencio más bien significa que el legislador nada había tenido que decir de la herencia *ab intestato*, porque sobre este punto las antiguas reglas se habían conservado mejor.

Sin que se pueda afirmar que la hija quedaba manifiestamente excluida de la sucesión, por lo menos es indudable que la antigua ley romana—lo mismo que la griega—concedía a la hija una situación muy inferior a la del hijo, y esto era consecuencia natural e inevitable de los principios que la religión había grabado en todos los espíritus.

Es verdad que los hombres encontraron muy pronto un giro para conciliar la prescripción religiosa, que prohibía heredar a la hija, con el sentimiento natural, que aconsejaba que pudiera gozar de la fortuna paterna. Esto es muy notable, sobre todo en el derecho griego.

La legislación ateniense propendía manifiestamente a que la hija, imposibilitada de ser heredera, se casase al menos con el heredero. Si, por ejemplo, el difunto había dejado un hijo y una hija, la ley autorizaba el casamiento entre el hermano y la hermana, con tal de que no hubiesen nacido de una

Agustin, *De civit. Dei*, III, 21: *Ne quis heredem feminam faceret, nec unicam filiam.*

misma madre. El hermano, único heredero, podía a discreción casarse con su hermana o dotarla (1).

Si el padre sólo tenía una hija, podía adoptar a un hijo y darlo a la hija por esposo. También podía instituir por testamento un heredero que se casase con su hija (2).

Si el padre de una hija única moría sin haber adoptado o testado, el antiguo derecho quería que el más próximo pariente fuese su heredero (3); pero este heredero tenía la obligación de casarse con la hija. En virtud de este principio el casamiento del tío con la sobrina estaba autorizado y aun exigido por la ley (4). Todavía más: si esta joven se encontraba ya casada debía de abandonar a su es-

(1) Demóstenes, *in Eubulidem*, 20. Plutarco, *Temístocles*, 32. Cornelio Nepote, *Cimón*, I. Conviene advertir que la ley no permitía el casamiento de un hermano uterino, ni de un hermano emancipado. Sólo podía casarse el hermano consanguíneo, porque él sólo era heredero del padre.

(2) Iseo, *De Pyrrhi hereditate*, 68.

(3) Esta disposición del viejo derecho ático ya no gozaba de pleno vigor en el siglo IV. Sin embargo, se encuentra la traza visible en el alegato de Iseo, *De Cironis hereditate*. El objeto del proceso es el siguiente: Habiendo muerto Cirón sin dejar más que una hija, el hermano de Cirón reclamaba la herencia. Iseo defendió a la hija. Nos falta la defensa del adversario, que evidentemente sostuvo, en nombre de los antiguos principios, que la hija no poseía ningún derecho; pero el autor del *ἵποθέσις* colocado al frente del discurso de Iseo, nos advirtió que este habilísimo abogado sostuvo aquí una mala causa; su tesis, dice, era conforme a la equidad natural, pero contraria a la ley.

(4) Iseo, *De Pyrrhi hereditate*, 64, 72-75; Iseo, *De Aristarchi hered.*, 5; Demóstenes, *in Leocharem*, 10. La hija única se llamaba *ἐπίκληρος*, palabra que torcidamente se traduce por heredera; la significación primitiva y esencial de la palabra es *lo que está al lado de la herencia*, que se toma con ella. En derecho estricto, la hija no es heredera; en efecto, el heredero toma la herencia *ὄν αὐτῆς*, como dice la ley citada en la oración de Demóstenes, *in Macariatum*, 51. Cf. Iseo, III, 42: *De Aristarchi hered.*, 13.—La condición de *ἐπίκληρος* no era peculiar del derecho ateniense; se la encuentra en Esparta (Heródoto, V, 57; Aristóteles, *Política*, II, 6, 19), y en Thurii (Diodoro, XII, 18).

poso para casarse con el heredero de su padre (1). Si el heredero también estaba casado, tenía que divorciarse para unirse a su parienta (2). Por donde vemos cómo el derecho antiguo ha desconocido a la naturaleza por conformarse a la religión (3).

La necesidad de satisfacer a la religión, combinada con el deseo de salvar los intereses de una hija única, fué causa de que se encontrase otro giro adecuado. El derecho indo y el derecho ateniense coinciden maravillosamente en este punto. Se lee en las leyes de Manú: «El que no tiene hijo varón puede encargar a su hija que le dé un hijo que advenga suyo para realizar en su honor la ceremonia fúnebre.» Para esto, el padre debe advertir al esposo que recibe a su hija, pronunciando esta fórmula: «Yo te entrego adornada de alhajas esta hija que no tiene hermano: el hijo que nazca será mi hijo y celebrará mis exequias» (4). La misma costumbre en Atenas: el padre podía continuar su descendencia por la hija ofreciéndola a un marido con esta condición especial. El hijo que nacía de tal matrimonio se consideraba como hijo del padre de la mujer; continuaba su culto, asistía a los actos religiosos y más tarde conservaba la tumba (5). En el derecho indo, este hijo heredaba a su abuelo cual si fuera su hijo; lo mismo sucedía en Atenas. Cuando un padre había casado a su hija de la manera que hemos dicho, el heredero no era la hija

(1) Iseo, *De Pyrrhi hered.*, 64; *De Aristarchi hered.*, 19.

(2) Demóstenes, *in Eubulidem*, 41; *in Onetorem*, I, argumento.

(3) Todas estas obligaciones se dulcificaron poco a poco. Efectivamente, en la época de Iseo y de Demóstenes, el pariente más próximo se podía excusar de casarse con la epiclera, siempre que renunciase a la sucesión y que dotase a su parienta (Demóst., *in Macart.*, 34; Iseo, *De Cléonimi hered.*, 39).

(4) *Leyes de Manú*, IX, 127, 136. Vasishta, XVII, 16.

(5) Iseo, *De Cironis hered.*, 1, 15, 16, 21, 24, 25, 27.

ni el yerno, sino el *hijo de la hija* (1). Cuando éste había llegado a la mayoría de edad, tomaba posesión del patrimonio de su abuelo materno, aunque su padre y su madre estuviesen vivos (2).

Estas singulares tolerancias de la religión y de la ley confirman la regla que hemos indicado más arriba. La hija no era apta para heredar. Pero por una dulcificación naturalísima de este riguroso principio, se consideraba a la hija única como una intermediaria para que la familia pudiera continuarse. No heredaba, pero el culto y la herencia se transmitían mediante ella.

3.º—DE LA SUCESIÓN COLATERAL

Un hombre moría sin hijos; para saber cuál era el heredero de sus bienes, no había más que buscar al continuador de su culto.

Ahora bien, la religión doméstica se transmitía por la sangre, de varón en varón. Sólo la descendencia en línea masculina establecía entre dos hombres el lazo religioso, que permitía a uno continuar el culto del otro. Lo que se llamaba parentesco no era otra cosa, como hemos visto antes, que la expresión de este lazo. Se era pariente, porque se tenía un mismo culto, un mismo hogar originario, los mismos antepasados. Pero no se era pariente por haber nacido de un mismo seno maternal; la religión no admitía el parentesco por las mujeres. Los hijos de dos hermanas o de una hermana y un hermano, no tenían entre sí lazo alguno, y no per-

(1) No se le llamaba nieto; dábale el nombre particular de θυγατρίδιος.

(2) Iseo, *De Cironis hered.*, 31; *De Arist. her.*, 12; Demóstenes, *in Stephanum*, II, 20.

tenecían a la misma religión doméstica ni a la misma familia.

Estos principios, regulaban el orden de sucesión. Si perdiendo un hombre a su hijo y a su hija sólo dejaba nietos, el hijo de su hijo heredaba, pero no el hijo de su hija. A falta de descendientes, tenía por heredero a su hermano, no a su hermana; al hijo de su hermano, no al hijo de su hermana. A falta de hermanos y de sobrinos, era necesario remontar en la serie de los ascendientes del difunto, siempre en línea masculina, hasta encontrar una rama que se destacase de la familia por un varón; luego se descendía por esta rama de varón en varón hasta encontrar a un hombre vivo: éste era el heredero.

Tales reglas han estado igualmente en vigor entre los indos, entre los griegos y entre los romanos. En la India «la herencia pertenece al más próximo sapinda; a falta de sapinda, al samanodaca» (1). Ya hemos visto que el parentesco significado por estas dos palabras era el parentesco religioso o parentesco por los varones, y correspondía a la agnación romana.

He aquí ahora la ley de Atenas: «Si un hombre muere sin hijos, hereda el hermano del difunto, con tal de que sea hermano consanguíneo; en su defecto, el hijo del hermano: *pues la sucesión pasa siempre a los varones y a los descendientes de los varones*» (2). Todavía se citaba esta antigua ley en tiempo de Demóstenes, aunque estuviese ya modificada y se hubiese empezado a admitir en esta época el parentesco por las mujeres.

Las Doce Tablas también decidían que si un hombre moría sin *heredero inmediato*, la sucesión pertenecía al más próximo agnado. Ya hemos visto que

(1) *Leyes de Manú*, IX, 186, 187.

(2) Demóstenes, in *Macart.*, 51; in *Leocharem*. Iseo, VII, 20.

nunca se podía ser agnados por las mujeres. El antiguo derecho romano aun especificaba que el sobrino heredaba del *patruus*, es decir, del hermano de su padre, y no heredaba del *avunculus*, hermano de su madre (1). Si se consulta el cuadro que hemos trazado de la familia de los Escipiones, se observará que, habiendo muerto sin hijos Escipión Emiliano, su herencia no podía pasar a Cornelia, su tía, ni a Cayo Graco, que según nuestras ideas modernas sería su primo hermano, sino a Escipión Asiático, que, según el derecho antiguo, era su más próximo pariente.

En tiempo de Justiniano, el legislador ya no comprendía estas viejas leyes: parecíanle inicuas y acusaba de excesivo rigor al derecho de las Doce Tablas, «que siempre concedía preferencia a la posteridad masculina y excluía de la herencia a los que sólo estaban unidos al difunto por la parte de las mujeres (2). Derecho inicuo, si se quiere, pues no tenía en cuenta a la naturaleza; pero derecho singularmente lógico, pues, partiendo del principio de que la herencia estaba asociada al culto, eliminaba de la herencia a los que la religión no autorizaba para continuar el culto.

4.º—EFECTOS DE LA EMANCIPACIÓN Y DE LA ADOPCIÓN

Hemos visto precedentemente que la emancipación y la adopción determinaban para el hombre un cambio de culto. La primera le destacaba del culto paterno, la segunda le iniciaba en la religión de otra familia. También en esto el derecho antiguo se inspiraba en las reglas religiosas. El hijo excluido del

(1) *Institutas*, III, 2, 4.

(2) *Institutas*, III, 3.

culto paterno por la emancipación también lo estaba de la herencia (1). Al contrario, el extraño asociado al culto de una familia por la adopción se trocaba en hijo, y continuaba el culto y heredaba los bienes. En uno y otro caso, el antiguo derecho tenía más en cuenta el lazo religioso que el de nacimiento.

Como era contrario a la religión que un mismo hombre profesase dos cultos domésticos, tampoco podía heredar a dos familias. Así, el hijo adoptivo que heredaba a la familia adoptante no heredaba a su familia natural. El derecho ateniense era muy explícito en este punto. Los alegatos de los oradores áticos nos muestran con frecuencia hombres que han sido adoptados en una familia y que desean heredar de la que han nacido. Pero la ley se opone a ello. El hombre adoptado no puede heredar de su propia familia, a menos de que reingrese en ella; no puede reingresar si no renuncia a su familia de adopción; y sólo mediante dos condiciones puede salir de ésta: una, que abandone el patrimonio de esta familia; otra, que el culto doméstico, por cuya continuación se le ha adoptado, no cese con su abandono; para esto debe dejar en la familia a un hijo que le reemplace (2). Este hijo recibe el cuidado del culto y la posesión de los bienes; el padre puede entonces retornar a su familia originaria y heredar de ella. Pero este padre y este hijo no pueden heredarse mutuamente; no pertenecen a la misma familia; no son parientes.

Bien claro se ve cuál era el pensamiento del antiguo legislador cuando estableció tan minuciosas reglas. No consideró posible que dos herencias se reuniesen en un mismo hombre, porque dos cultos

(1) Iseo, *De Aristarchi hered.*, 45 y 11; *De Astyph. hered.*, 33.

(2) Harpocración, Vo ὅτι οἱ πατρικοί. Demóstenes, in *Leocharen* 66-68.

domésticos no podían estar servidos por una misma **mano**.

5.º—EL TESTAMENTO SE DESCONOCIÓ AL PRINCIPIO

El derecho de testar, es decir, de disponer de los bienes tras la muerte para transferirlos a otro que el heredero natural, estaba en oposición con las creencias religiosas, que eran el fundamento del derecho de propiedad y del derecho de sucesión. Siendo la propiedad inherente al culto, siendo éste hereditario, ¿se podía pensar en el testamento? Por otra parte, la propiedad no pertenecía al individuo, sino a la familia, pues el hombre no la había adquirido con el derecho del trabajo, sino por el culto doméstico. Asociada a la familia, transmitíase del muerto al vivo, no según la voluntad y la elección del muerto, sino en virtud de reglas superiores que la religión había establecido.

El antiguo derecho indio no conoció el testamento. El derecho ateniense lo prohibió de un modo absoluto hasta Solón, y aun éste mismo (1) sólo lo permitió a los que no dejaban hijos (2). El testamento estuvo prohibido o ignorado durante mucho tiempo en Esparta, y sólo se autorizó con posterioridad a la guerra del Peloponeso (3). Se ha conservado el recuerdo de un tiempo en que sucedía lo mismo en Corinto y en Tebas (4). Es indudable que la facultad de legar arbitrariamente los bienes no se reconoció al principio como un derecho natural; el principio constante de las épocas antiguas fué que cualquier propiedad debía de continuar en la familia a que la religión la había incorporado.

(1) Plutarco, *Solón*, 21.

(2) Iseo, *de Pyrrh. hered.*, 68. Demóstenes, *in Stephanum*, II, 14.

(3) Plutarco, *Agésilao*, 5.

(4) Aristóteles, *Política*, II, 3, 4.

Platón, en su Tratado de las Leyes, que en gran parte no es más que un comentario de las leyes atenienses, explica muy claramente el pensamiento de los antiguos legisladores. Supone que en el lecho de muerte solicita un hombre la facultad de hacer testamento y exclama: «¡Oh, dioses!, ¿no es fuerte cosa que no pueda disponer de mis bienes como yo quiera y en beneficio de quien me agrade, dejando a éste más, menos a aquél, según la adhesión que me han mostrado?» Pero el legislador responde a ese hombre: «Tú, que no puedes prometerte más de un día; tú, que pasas de tránsito, ¿está bien que decidas en tales cuestiones? No eres dueño de tus bienes ni de ti mismo; tú y tus bienes pertenecéis a la familia, es decir, a tus antepasados y a tu posteridad» (1).

El antiguo derecho de Roma es muy oscuro para nosotros: lo era ya para Cicerón. Lo que de él conocemos no remonta más allá de las Doce Tablas, que no constituyen, seguramente, el primitivo derecho de Roma, y del que sólo nos queda, por otra parte, algunos trozos. Este código autoriza el testamento: el fragmento referente a este particular es muy corto y a todas luces incompleto para que podamos felicitarnos de conocer las verdaderas disposiciones del legislador en esta materia; al conceder la facultad de testar, ignoramos qué reservas y condiciones pudo añadir (2). No tenemos ningún texto legal anterior a las Doce Tablas que prohíba o autorice el testamento. Pero la lengua conservaba el recuerdo de un tiempo en que no se conoció, pues llama al hijo *heredero suyo y necesario*. Esta fórmula, todavía empleada por Gayo y Justiniano, pero

(1) Platón, *Leyes*, XI.

(2) *Uti legassit, ita jus esto*. Si sólo conservásemos de la ley de Solón las palabras *δ.άθεσθαι ὅπως ἂν ἐθέλῃ*, supondríamos también que el testamento estaba permitido en todos los casos posibles; pero la ley añade *ἂν μὴ καί τις ὄσῃ*.

que ya no estaba de acuerdo con la legislación de su tiempo, procedía, indudablemente, de una época remota en que el hijo no podía ser desheredado ni renunciar a la herencia. El padre, pues, no podía disponer con libertad de su fortuna. El testamento no era completamente desconocido, pero resultaba difícilísimo de hacer. Se necesitaban grandes formalidades. En primer lugar, el secreto no se le concedía en vida al testador: el que desheredaba a su familia y violaba la ley que la religión había establecido, tenía que hacerlo públicamente, a pleno día, y asumir en vida toda la odiosidad aneja a tal acto. No es esto todo: también era preciso que la voluntad del testador recibiese la aprobación de la autoridad soberana, es decir, del pueblo congregado por curias bajo la presidencia del pontífice (1). No supongamos que sólo fuese eso una vana formalidad, sobre todo en los primeros siglos. Estos comicios por curias eran la reunión más solemne de la ciudad romana, y sería pueril decir que se convocaba a un pueblo bajo la presidencia de un jefe religioso para asistir como mero testigo a la lectura de un testamento. Puede creerse que el pueblo votaba, y a poco que se reflexione se comprenderá que esto era necesario; en efecto, había una ley general que regulaba el orden de sucesión de una manera rigurosa, y para que esta orden se modificase en un caso particular se necesitaba otra ley. Esta ley de excepción era el testamento. La facultad de testar no estaba, pues, plenamente reconocida al hombre, ni podía estarlo en tanto que esta sociedad permaneciese bajo el imperio de la antigua religión. En la creencia de esas antiguas edades, el hombre vivo sólo era el representante durante algunos años de

(1) Ulpiano, XX, 2. Gayo, I, 102, 119. Aulo Gelio, XV, 27. El testamento *calatis comitiis* fué, sin duda, el más antiguo en practicarse; en tiempo de Cicerón ya no se conocía. (*De orat.*, I, 53.)

un ser constante e inmortal: la familia. Sólo en depósito tenía el culto y la propiedad; su derecho sobre ellos cesaba con su vida.

6.º—ANTIGUA INDIVISIBILIDAD DEL PATRIMONIO

Conviene que nos transportemos allende los tiempos de que la historia ha conservado el recuerdo, hacia esos remotos siglos durante los cuales las instituciones domésticas se han establecido y las instituciones sociales se han elaborado. De esta época no queda ni puede quedar ningún monumento escrito. Pero las leyes que entonces regían a los hombres han dejado algunas huellas en el derecho de las épocas sucesivas.

En estas remotas épocas se advierte una institución que ha debido reinar mucho tiempo, que ha ejercido considerable influencia en la constitución futura de las sociedades, y sin la cual no podría explicarse esta constitución. Tal es la indivisibilidad del patrimonio con una especie de derecho de primogenitura.

La antigua religión establecía una diferencia entre el primogénito y el segundón. «El primogénito, decían los primitivos arias, se ha engendrado para el cumplimiento del deber respecto a los antepasados; los otros han nacido del amor.» En virtud de esta superioridad original, el primogénito tenía el privilegio, luego de muerto el padre, de presidir todas las ceremonias del culto doméstico: él era quien ofrecía las comidas fúnebres y quien pronunciaba las fórmulas de la oración: «pues el derecho de pronunciar las oraciones pertenece al primero de los hijos que vino al mundo.» El primogénito era, pues, el heredero de los himnos, el continuador del culto, el jefe religioso de la familia. De esta creencia se

derivaba una regla de derecho: sólo el primogénito heredaba los bienes. Así lo decía un viejo texto que el último redactor de las Leyes de Manú todavía insertó en su código: «El primogénito toma posesión del patrimonio entero, y los demás hermanos viven bajo su autoridad, como vivían bajo la del padre. El primogénito satisface la deuda con los antepasados; debe, pues, de recibir todo» (1).

El derecho griego procede de las mismas creencias religiosas que el derecho indo; no es, pues, sorprendente que en él también se encuentre al principio el derecho de primogenitura. En Esparta, las partes de propiedad establecidas al principio eran indivisibles y el segundón no recibía nada. Lo mismo sucedía en otras muchas legislaciones que Aristóteles había estudiado: en efecto, dícenos que la de Tebas prescribía de un modo absoluto que el número de lotes de tierra permaneciese invariable, lo que excluye desde luego el reparto entre los hermanos. Una antigua ley de Corinto también quería que el número de familias fuese invariable, lo cual sólo podía conseguirse en tanto que el derecho de primogenitura impidiera que se desmembrasen las familias a cada generación (2).

Entre los atenienses es inútil confiar en que esta antigua institución se encuentre todavía en vigor por la época de Demóstenes, pero aún subsistía entonces lo que se llamaba el privilegio del primogénito (3). Parece ser que consistía en conservar fuera del reparto la casa paterna, ventaja materialmente

(1) *Leyes de Manú*, IX, 105, 107. Esta antigua regla se modificó a medida que la antigua religión se debilitaba. Ya en el código de Manú se encuentran algunos artículos que autorizan y aun recomiendan que se reparta la sucesión.

(2) Aristóteles, *Polit.*, II, 9, 7; II, 3, 7; II, 4, 4.

(3) *Προσβεία*, Demóstenes, *Pro Phorm.*, 34. En la época de Demóstenes, la *προσβεία* sólo era un vano nombre, y desde mucho antes se dividía la sucesión en partes iguales entre los hermanos.

considerable, y más considerable todavía desde el punto de vista religioso, pues la casa paterna contenía el antiguo hogar de la familia. Mientras que en tiempo de Demóstenes iba el segundón a encender un nuevo hogar, el primogénito, único heredero, en puridad, seguía en posesión del hogar paterno y de la tumba de los antepasados; también conservaba él solo el nombre de la familia (1). Eran estos vestigios de un tiempo en que él únicamente había gozado del patrimonio.

Puede observarse que la iniquidad del derecho de primogenitura, además de no herir a los espíritus sobre que la religión era omnipotente, estaba corregida por múltiples costumbres de los antiguos. Unas veces el segundón era adoptado por otra familia, otras se casaba con una hija única, algunas, en fin, recibía el lote de tierra que dejaba una familia extinta. Si faltaban estos recursos, se enviaba al segundón a cualquier colonia.

Por lo que a Roma respecta, ninguna ley encontramos que se refiera al derecho de primogenitura. Pero no debe concluirse de esto que se haya desconocido en la antigua Italia. Ha podido desaparecer, y aun el recuerdo borrarse. Lo que permite creer que antes de los tiempos conocidos había estado en vigor, es que la existencia de la *gens* romana y sabina no podría explicarse sin ese derecho. ¿Cómo una familia hubiese podido llegar a contener varios millares de personas libres, cual la familia Claudia, o varios centenares de combatientes, patricios todos, como la familia Fabia, si el derecho de primogenitura no hubiese conservado la unidad durante una larga serie de generaciones, fortificándola de siglo en siglo, impidiendo que se fraccionase? Este antiguo derecho de primogenitura se demuestra por sus consecuencias y, si vale decirlo así, por sus obras.

(1) Demóstenes, in *Bæotum*, de nomine.

Por otra parte, conviene tener bien en cuenta que el derecho de primogenitura no consistía en la expropiación de los segundones para favorecer al hermano mayor. El código de Manú explica su sentido al decir: «Que el primogénito sienta por sus hermanos menores el amor de un padre por sus hijos, y que éstos, en reciprocidad, le respeten como a un padre.» En el pensamiento de las antiguas edades, el derecho de primogenitura implicaba siempre la vida en común. En el fondo sólo consistía en el goce de los bienes en común por todos los hermanos bajo la preeminencia del mayor. Representaba el patrimonio indiviso como la familia indivisa. Es en este sentido como podemos creer que ha estado vigente en el antiguo derecho de Roma, o al menos en sus costumbres, y que ha sido el origen de la *gens romana* (1).

(1) La antigua lengua latina ha conservado un vestigio de esta indivisibilidad que, por débil que sea, vale la pena de indicarlo. Se llamaba *sors* a un lote de tierra, dominio de una familia; *sors patrimonium significat*, dice Festo; la palabra *consortes* se decía, pues, de los que sólo tenían entre sí un lote de tierra y vivían en el mismo dominio; y la antigua lengua designaba con este término a los hermanos y aun parientes en grado remoto: testimonio de un tiempo en que el patrimonio y la familia eran indivisibles (Festo, *Vo Sors*. Cicerón, *in Verrem*, II, 3, 23. Tito Livio, XLI, 27. Veleyo, I, 10. Lucrecio, III, 772; VI, 1.280).

CAPITULO VIII

La autoridad en la familia.

1.º—PRINCIPIO Y NATURALEZA DEL PODER PATERNO ENTRE LOS ANTIGUOS

La familia no ha recibido sus leyes de la ciudad. Si hubiese sido ésta quien estableció el derecho privado, probable es que lo hubiese forjado muy diferente de como lo hemos visto. Hubiese regulado, según otros principios, el derecho de propiedad y el derecho de sucesión, pues no tenía interés en que la tierra fuera inalienable y el patrimonio indivisible. La ley que permite al padre vender y aún matar al hijo, ley que encontramos en Grecia como en Roma, no la ha concebido la ciudad. Mejor hubiese dicho ésta al padre: «La vida de tu mujer y de tu hijo no te pertenecen más que su libertad; yo los protegeré aun contra ti; no serás tú quien los juzgará ni los matará si delinquen; sólo yo seré el juez.» Si no habla así la ciudad es porque indudablemente no puede. El derecho privado era anterior a ella. Cuando empezó a escribir sus leyes encontró ya establecido este derecho, vivo, arraigado en las costumbres, fuerte con la adhesión universal. Lo aceptó, no pudiendo hacer otra cosa, y sólo a la larga osó modificarlo. El derecho antiguo no es obra de un legislador; al contrario, se ha impuesto al legislador. Es en la familia donde ha encontrado

su origen. Ha surgido espontáneo y bien formado de los antiguos principios que lo constituían. Se ha derivado de las creencias religiosas que estaban universalmente admitidas en la primitiva edad de estos pueblos y que ejercían imperio sobre las inteligencias y sobre las voluntades.

Una familia se compone del padre, de la madre, de los hijos, de los esclavos. Este grupo, por pequeño que sea, debe de tener su disciplina. ¿A quién pertenecerá la autoridad primera? ¿Al padre? No. Hay algo en cada casa superior al mismo padre: la religión doméstica, el dios que los griegos llamaban señor del hogar, *ἑστία δέσποινα*, y que los latinos designaban *Lar familiae Pater* (1). Esta divinidad interior, o, lo que es igual, la creencia que radica en el alma humana, es la autoridad menos discutible. Ella es la que va a fijar los rangos en la familia.

El padre es el primero junto al hogar; él lo enciende y conserva; él es el pontífice. En todos los actos religiosos realiza la más alta función, sacrifica a la víctima, su boca pronuncia la fórmula de la oración, que ha de atraer sobre él y los suyos la protección de los dioses. Por él se perpetúan la familia y el culto; él sólo representa toda la serie de los descendientes. En él reposa el culto doméstico; él casi puede decir como el indio: Yo soy el dios. Cuando la muerte llegue, será un ente divino que sus descendientes invoquen.

La religión no coloca a la mujer en tan elevado rango. Es verdad que toma parte en los actos religiosos, pero no es la señora del hogar. Su religión no procede del nacimiento, sólo ha sido iniciada en ella por el casamiento; ha aprendido del marido la oración que recita. No representa a los antepa-

(1) Plauto, *Mercator*, V, 1, 5: *Dii Penates familiaeque Lar Pater*.— El sentido primitivo de la palabra *Lar* es el de señor, príncipe, jefe. Cf. *Lar Porsenna*, *Lar Tolumnius*.

sados, puesto que no desciende de ellos. Ni siquiera se convertirá en un antepasado; depositada en la tumba no recibirá un culto especial. En la muerte y en la vida sólo figurará como un miembro de su esposo.

El derecho griego, el derecho romano, el derecho indo, que proceden de estas creencias religiosas, están acordes en considerar a la mujer como una eterna menor. Nunca puede poseer un hogar propio, jamás presidir el culto. En Roma recibe el nombre de *materfamilias*, pero lo pierde si su marido muere (1). No teniendo nunca un hogar que le pertenezca, carece de cuanto da autoridad en la casa. Jamás ordena, ni siquiera es jamás libre ni señora de sí misma, *sui juris*. Siempre está junto al hogar de otro, repitiendo la oración de otro; para todos los actos de la vida religiosa necesita un jefe y para todos los actos de la vida civil un tutor.

La ley de Manú dice: «La mujer, durante la infancia, depende de su padre; durante la juventud, de su marido; muerto el marido, de su hijo; si no tiene hijo, de los próximos parientes de su marido, pues una mujer nunca debe gobernarse a su guisa» (2). Las leyes griegas y romanas dicen lo mismo. Soltera, está sometida a su padre; muerto el padre, a sus hermanos y a sus agnados (3); casada, está bajo la tutela del marido; muerto éste, ya no vuelve a su primitiva familia, pues renunció a ella por siempre mediante el sagrado matrimonio (4); la viuda sigue sumisa a la tutela de los agnados de

(1) Festo, edic. Muller, pág. 125: *Materfamilias non ante dicebatur quam vir ejus paterfamilias dictus esset... Nec vidua hoc nomine appellari potest.*

(2) *Leyes de Manú*, V, 147, 148.

(3) Demóstenes, in *Onctorem*, I, 7; in *Bxotum, de dote*, 7; in *Ebulidem*, 40. Iseo, de *Meneclis hered.*, 2 y 3. Demóstenes, in *Stephanum*, II, 18.

(4) Reingresaba en caso de divorcio. Demóstenes, in *Ebul.*, 41.

su marido; es decir, de sus propios hijos, si los tiene (1), o, a falta de hijos, de los más próximos parientes (2). Tiene su marido tal autoridad sobre ella, que antes de morir puede designarle un tutor y aun escogerle un segundo marido (3).

Para determinar el poder del marido sobre la mujer, los romanos tenían una expresión antiquísima que han conservado sus jurisconsultos: tal es la palabra *manus*. No es nada fácil inquirir su sentido primitivo. Los comentadores tómanla como expresión de la fuerza material, como si la mujer estuviese colocada bajo la mano brutal del marido. Hay grandes probabilidades de que se engañen. La autoridad del marido sobre la mujer no resultaba de ningún modo de la mayor fuerza del primero. Como todo el derecho privado, se derivaba de las creencias religiosas, que colocaban al hombre en superior condición a la mujer. Pruébalo que la mujer no casada conforme a los ritos sagrados y que, por consecuencia, no estaba asociada al culto, no se encontraba sumisa a la autoridad marital (4). Era el matrimonio quien imponía la sumisión y al mismo tiempo la dignidad de la mujer. ¡Tan cierto es que no fué el derecho del más fuerte lo que constituyó la familia!

Pasemos al hijo. La Naturaleza habla aquí por sí misma bastante alto; desea que el hijo tenga un protector, un guía, un jefe. La religión está de acuerdo con la Naturaleza; dice que el padre será

(1) Demóstenes, *in Stephanum*, II, 20; *in Plautippum*, 27; *in Macartatum*, 75; Iseo, *de Pyrrhi hered.*, 50.—Cf. *Odisea*, XXI, 350-355.

(2) Gayo, I, 145-147, 190; IV, 118; Ulpiano, XI, 1 y 27.

(3) Demóstenes, *in Aphobum*, I, 5; *pro Phormione*, 8.

(4) Cicerón, *Topic.*, 14. Tácito, *Ann.*, IV, 16. Aulo Gelio, XVIII, 6. Más adelante se verá que en cierta época, y por razones que ya diremos, se han fundado nuevos modos de casamiento, y que se les ha hecho producir iguales efectos jurídicos que producía el matrimonio sagrado.

jefe del culto y que el hijo sólo deberá de ayudarle en sus santas funciones. Pero la Naturaleza sólo exige esta subordinación durante cierto número de años; la religión exige más. La Naturaleza concede al hijo una mayoría, la religión no se la reconoce. Según los principios antiguos, el hogar es indivisible y la propiedad lo es como él; los hermanos no se separan a la muerte del padre; menos aún pueden destacársele en vida. En el rigor del derecho primitivo, los hijos permanecen ligados al hogar del padre y, por consecuencia, sometidos a su autoridad; mientras vive, son menores.

Concíbese que esta regla sólo haya podido durar el tiempo en que la religión doméstica estuvo en pleno vigor. Esta subordinación sin fin del hijo al padre desapareció muy pronto en Atenas. En Roma se conservó escrupulosamente la regla antigua: el hijo no podía alimentar un hogar propio en vida del padre; todavía casado, aunque tuviera hijos, el precepto estuvo en vigor (1).

Por lo demás, con la autoridad paterna ocurría lo que con la autoridad marital: tenía por principio y por condición el culto doméstico. El hijo nacido del concubinato no se colocaba bajo la autoridad del padre. Entre éste y él no existía comunidad religiosa; nada, pues, confería al uno la autoridad ni ordenaba al otro la obediencia. La paternidad no concedía por sí sola ningún derecho al padre.

Gracias a la religión doméstica, la familia era

(1) Cuando Gayo dice de la autoridad paterna: *Jus proprium est civium Romanorum*, es preciso entender que en tiempo de Gayo el derecho romano sólo reconocía esta autoridad en el ciudadano romano; esto no quiere decir que anteriormente no hubiese existido en otra parte ni que no se hubiese reconocido por el derecho de otras ciudades. Este punto se aclarará con lo que luego digamos de la situación legal de los súbditos bajo la dominación de Roma. En el derecho ateniense anterior a Solón, el padre podía vender a sus hijos (Plutarco, *Solón*, 13 y 23).

una pequeña corporación organizada, una pequeña sociedad con su jefe y su gobierno. Nada, en nuestra sociedad moderna, puede sugerirnos idea de esa autoridad paterna. En aquella antigüedad, el padre no sólo es el hombre fuerte que protege y que también posee la facultad de hacerse obedecer: es el sacerdote, el heredero del hogar, el continuador de los abuelos, la raíz de los descendientes, el depositario de los ritos místicos del culto y de las fórmulas sagradas de la oración. Toda la religión reside en él.

El nombre mismo con que se le designa, *pater*, contiene curiosas enseñanzas. La palabra es idéntica en griego, en latín, en sánscrito: de donde puede ya inferirse que esta palabra data de un tiempo en que los antepasados de los helenos, de los italianos y de los indos aún vivían juntos en el Asia central. ¿Cuál era su sentido y cuál la idea que entonces representaba en el espíritu de los hombres? Puede saberse, pues ha conservado su significación primitiva en las fórmulas del lenguaje religioso y en las del lenguaje jurídico. Cuando al invocar a Júpiter le llamaban los antiguos *pater hominum Deorumque*, no querían decir que Júpiter fuese el padre de los dioses y de los hombres, pues jamás lo han considerado como a tal; al contrario, han creído que el género humano existía antes de él. El mismo título de *pater* se otorgó a Neptuno, a Apolo, a Baco, a Vulcano, a Plutón, a quienes los hombres no consideraron seguramente como sus padres (1); así también el títu-

(1) Aulo Gelio, V, 12: *Jupiter... Sic et Neptunuspater conjuncte dictus est et Saturnuspater et Marspater*. Lactancio, *Instit.*, IV, 3: *Jupiter a precantibus pater vocatur, et Saturnus et Janus et Liber et cæteri*. A Plutón se le llamaba *Dis Pater* (Varrón, *de ling. lat.*, V, 66; Cicerón, *de nat., deor.*, II, 26). La misma palabra se emplea en las oraciones al dios Tíber: *Tiberine Pater, te, Sancte, precor* (Tito Livio, II, 10). Virgilio llama a Vulcano *Pater Lemnius*, el dios de Lemnos.

lo de *mater* se dió a Minerva, a Diana, a Vesta, tres reputadas diosas vírgenes. También en el estilo jurídico el título de *pater* o *paterfamilias* podía darse a un hombre que no tenía hijos, que no estaba casado, que ni siquiera estaba en edad de contraer matrimonio (1). La idea de la paternidad no se asociaba, pues, a esta palabra. La antigua lengua tenía otra que designaba con propiedad al padre y que, tan antigua como *pater*, se encuentra como ésta en los idiomas de los griegos, de los romanos y de los indos (*ganitar*, γεννητήρ *genitor*). La palabra *pater* tenía otro sentido. En la lengua religiosa se aplicaba a todos los dioses; en la lengua del derecho, a cualquier hombre que no dependía de otro y ejercía autoridad sobre una familia y sobre un dominio, *paterfamilias*. Los poetas nos muestran que se adjudicaba a cuantos se deseaba honrar. El esclavo y el cliente la daban a su señor. Era sinónima de las palabras *rex*, ἄναξ, βασιλεύς. Contenía, no sólo la idea de paternidad, sino la de poder, de autoridad, de dignidad majestuosa.

Que tal nombre se haya aplicado al padre de familia hasta convertirse poco a poco en su nombre más corriente, es indudablemente un hecho muy significativo y que parecerá grave al que desee conocer las antiguas instituciones. La historia de esta palabra es suficiente para comunicarnos una idea del poder que el padre ha ejercido durante mucho tiempo en la familia, y del sentimiento de veneración que se le asociaba como pontífice y soberano.

(1) Ulpiano en el *Digesto*, I, 6, 4; *Patresfamiliarum sunt qui sunt suæ potestatis, sive puberes, sive impuberes.*

2.º—ENUMERACIÓN DE LOS DERECHOS QUE COMPONÍAN
EL PODER PATERNAL

Las leyes griegas y romanas han reconocido al padre la autoridad ilimitada de que la religión le había revestido previamente. Los derechos numerosísimos y muy diversos que le han conferido pueden clasificarse en tres categorías, según que se considere al padre de familia como jefe religioso, como dueño de la propiedad y como juez.

I. El padre es el jefe supremo de la religión doméstica; él regula todas las ceremonias del culto como considera oportuno, o, mejor, como las ha visto realizar a su padre. Nadie en la familia discute su supremacía sacerdotal. La ciudad misma y sus pontífices no pueden alterar nada en su culto. Como sacerdote del hogar no reconoce ningún superior.

A título de jefe religioso, él solo es responsable de la perpetuidad del culto y, por lo mismo, de la familia. Cuanto se refiere a esta perpetuidad, que es su primer cuidado y su deber primero, de él nada más depende. De aquí se deriva toda una serie de derechos:

Derecho de reconocer o rechazar al hijo cuando nace. Este derecho se atribuye al padre lo mismo por las leyes griegas (1) que por las romanas. Por bárbaro que esto parezca, no está en contradicción con los principios en que la familia se funda. La filiación, aun discutible, no basta para ingresar en el círculo sagrado de la familia; se necesita el consentimiento del jefe y la iniciación en el culto. En tanto que no se asocie al hijo a la religión doméstica, nada es para el padre.

(1) Herodoto, I, 59. Plutarco, *Alcibiades*, 23; *Agésilao*, 3.

Derecho de repudiar a la mujer, ya sea en caso de esterilidad, pues no conviene que la familia se extinga, ya en caso de adulterio, porque la familia y la descendencia deben conservarse puras de cualquier alteración.

Derecho de casar a la hija, es decir, de ceder a otro la autoridad que sobre ella se tiene. Derecho de casar al hijo: el casamiento del hijo interesa a la perpetuidad de la familia.

Derecho de emancipar, es decir, de excluir a un hijo de la familia y del culto. Derecho de adoptar, esto es, de introducir a un extraño en el hogar doméstico.

Derecho de designar en vísperas de morir un tutor a la mujer y a los hijos.

Conviene tener en cuenta que todos estos derechos sólo se atribuían al padre, con exclusión de los otros miembros de la familia. La mujer no tenía el derecho de divorciarse, al menos en los tiempos antiguos. Aun siendo viuda, no podía emancipar ni dotar. Jamás era tutora, ni siquiera de sus hijos. En caso de divorcio, los hijos se quedaban con el padre; lo mismo las hijas. Jamás tenía los hijos a sus órdenes. Para el casamiento de su hija ni siquiera se solicitaba su consentimiento (1).

II. Se ha visto más arriba que la propiedad no se concibió al principio como un derecho individual, sino como un derecho de familia. La fortuna pertenecía a los antepasados y a los descendientes, como dice formalmente Platón y como dicen implícitamente todos los antiguos legisladores. Por su naturaleza misma no se dividía esta propiedad. Sólo podía haber un propietario en cada familia, que era la familia misma, y un usufructuario: el padre.

(1) Demóstenes, in *Eubul.*, 40 y 43. Gayo, I, 155. Ulpiano, VIII, 8; *Institutas*, I, 9. *Digesto*, lib. I, tit. I, 11.

Este principio explica muchas disposiciones del derecho antiguo.

La propiedad no podía dividirse, y, descansando íntegra en el padre, ni la mujer ni los hijos poseían nada propio. El régimen dotal se desconocía entonces y hubiese sido impracticable. La dote de la mujer pertenecía sin reserva al marido, que ejercía sobre los bienes dotales, no solamente los derechos de un administrador, sino los de un propietario. Cuanto podía adquirir la mujer durante el matrimonio recaía en manos del marido. Ni siquiera en la viudez recobraba su dote (1).

El hijo estaba en las mismas condiciones que la mujer: no poseía nada. Ninguna donación hecha por él tenía valor, por la sencilla razón de que nada era suyo. Nada podía adquirir: los frutos de su trabajo, los beneficios de su comercio eran para el padre. Si un extraño prestaba testamento en su favor, era su padre y no él quien recibía el legado. Así se explica el texto del derecho romano, que prohíbe todo contrato de venta entre el padre y el hijo. Si el padre hubiese vendido al hijo se hubiese vendido a sí mismo, pues el hijo sólo adquiría para el padre (2).

En el derecho romano se ve, y también se encuentra en las leyes de Atenas, que el padre podía vender a su hijo (3). Es que el padre podía disponer de toda la propiedad que había en la familia, y aun el hijo mismo podía considerarse como una pro-

(1) Gayo, II, 98. Todas estas reglas del derecho primitivo fueron modificadas por el derecho pretoriano.—Lo mismo en Atenas: en tiempos de Iseo y Demóstenes se restituía la dote en caso de disolverse el matrimonio. En este capítulo sólo pretendemos hablar del derecho más antiguo.

(2) Cicerón, *De legib.*, I, 20. Gayo, II, 87. *Digesto*, lib. XVIII, tit. I, 2.

(3) Plutarco, *Solón*, 13. Dion. de Halic., II, 26. Gayo, I, 117, 132; VI, 79. Ulpiano, X, 1. Tito Livio, XLI, 8. Festo, *Vo Deminutus*.

piedad, pues sus brazos y su trabajo eran una fuente de ingresos. El padre, pues, podía reservarse para sí este instrumento de trabajo o cederlo a otro. Cederlo es lo que se llamaba vender al hijo. Los textos que tenemos del derecho romano no nos informan claramente sobre la naturaleza de este contrato de venta y sobre reservas que en él podían estar contenidas. Parece ser que el hijo así vendido no se convertía inmediatamente en esclavo del comprador. El padre podía estipular en el contrato que el hijo se le revendería más adelante. Así conservaba su autoridad sobre él, y, luego de haberlo recobrado, podía venderlo otra vez (1). La ley de las Doce Tablas autorizaba esta operación hasta la tercera vez, pero declaraba que tras esta triple venta se libertaría al hijo de la autoridad paternal (2). De donde puede inferirse que la autoridad del padre era absoluta en el derecho antiguo (3).

III. Plutarco nos dice que en Roma no podían las mujeres comparecer ante la justicia ni siquiera como testigos (4). En el jurisconsulto Gayo se lee: «Conviene saber que nada puede cederse en justicia a las personas que están en dependencia, es decir, a la mujer, al hijo, al esclavo. Pues de que estas personas no podían tener nada propio se ha concluido con razón que tampoco podían reivindicar nada en justicia. Si vuestro hijo, sometido a vuestra autori-

(1) Gayo, I, 140: *Quem pater ea lege vendidit ut sibi remanciparetur, tunc pater potestatem propriam reservare sibi videtur.*

(2) *Si pater filium ter venunduit, filius a patre liber esto* (apud Ulpian., *Fragm.*, X, 1).

(3) Cuando el hijo había cometido un delito, el padre podía eximirse de la responsabilidad entregándolo a título de indemnización a la persona damnificada. Gayo, I, 140: *Quem pater ex noxali causa mancipio dedit, velut qui furti nomine damnatus est et eum mancipio actori dedit... hunc actor pro pecunia habet.* El padre perdía su autoridad en este caso. Véase Cicerón, *pro Cœcina*, 34; *de Oratore*, I, 40.

(4) Plutarco, *Publicola*, 8.

dad, ha realizado un delito, la acción recae en justicia sobre vosotros. El delito cometido por un hijo contra su padre no da lugar a ninguna acción en justicia» (1). De todo esto resulta claramente que la mujer y el hijo no podían ser demandantes, ni defensores, ni acusadores, ni acusados, ni testigos. Entre toda la familia, sólo el padre podía comparecer ante el tribunal de la ciudad; la justicia pública sólo para él existía. Así era responsable de los delitos cometidos por los suyos.

Si la justicia para el hijo o la mujer no radicaba en la ciudad, es que se encontraba en la casa. Su juez era el jefe de familia, sentado como en un tribunal, y en virtud de su autoridad marital o paternal, en nombre de la familia y bajo la mirada de las divinidades domésticas (2).

Cuenta Tito Livio que, deseando el Senado desterrar de Roma las bacanales, decretó pena de muerte contra los que en ellas habían tomado parte. El decreto fué fácilmente ejecutado por lo que concierne a los ciudadanos. Pero en lo que toca a las mujeres, que no eran las menos culpables, surgió una grave dificultad: las mujeres no eran justiciables por el Estado; sólo la familia tenía derecho a juzgarlas. El Senado respetó este viejo principio y dejó a los maridos y a los padres el cuidado de dictar contra las mujeres la sentencia de muerte (3).

Este derecho de justicia que el jefe de la familia ejercía en su casa era completo y sin apelación. Podía condenar a muerte, como el magistrado en la ciudad; ninguna autoridad tenía derecho a modificar sus decisiones. «El marido, dice Catón el Vie-

(1) Gayo, II, 96; IV, 77, 78.

(2) Llegó un tiempo en que esta jurisdicción fué modificada por las costumbres; el padre consultaba a la familia entera y la erigía en un tribunal presidido por él. Tácito, XIII, 32. *Digesto*, lib. XXIII, tit. 4, 5. Platón, *Leyes*, IX.

(3) Tito Livio, XXIX, 18.

jo, es juez de su mujer; su poder no tiene límites; puede lo que quiere. Si ella ha cometido alguna falta, la castiga; si ha bebido vino, la condena; si ha tenido comercio con otro hombre, la mata». El derecho era el mismo respecto a los hijos. Valerio Máximo cita a un tal Atilio, que mató a su mujer culpable de impudicia, y todos saben de aquel padre que condenó a muerte al hijo, cómplice de Catilina (1).

Los hechos de esta naturaleza son numerosos en la historia romana. Sería forjarse una idea falsa creer que el padre tuviese derecho absoluto de matar a su mujer o a sus hijos. Era su juez. Si los condenaba a muerte sólo era en virtud de su derecho de ejercer la justicia. Como el padre de familia sólo estaba sometido al juicio de la ciudad, la mujer y el hijo no podían tener otro juez que él. En la intimidad de su familia era el único magistrado.

Conviene observar, por otra parte, que la autoridad paterna no era un poder arbitrario, como sería el que se derivase del derecho del más fuerte. Tenía su principio en las creencias que radican en el fondo de las almas, y encontraba sus límites en esas mismas creencias. Por ejemplo, el padre tenía el derecho de excluir de su familia al hijo; pero sabía muy bien que, si lo hacía, la familia corría el riesgo de extinguirse y los Manes de sus antepasados el de caer en eterno olvido. Tenía derecho de adoptar a un extraño; pero la religión le prohibía que lo hiciese en caso de tener hijo. Era propietario único de los bienes; pero carecía del derecho de enajenarlos, por lo menos al principio; podía repudiar a su mujer, pero era preciso que rompiese antes los

(1) Catón, en Aulo Gelio, X, 23; Valerio Máximo, VI, 1, 3-6.— También la ley ateniense autorizaba al marido para matar a su mujer adúltera (Escol. ad Horat., Sat., II, 7, 62) y el padre para vender en servidumbre a su hija deshonrada (Plutarco, *Solón*, 23).

lazos religiosos que la religión había establecido. Así, pues, la religión imponía al padre tantas obligaciones como derechos le habían conferido.

Tal ha sido durante mucho tiempo la familia antigua. Las creencias que acaloraba en el espíritu han sido suficientes, sin necesidad de recurrir al derecho de la fuerza o la autoridad de un poder social, para constituirla regularmente, para darle una disciplina, un gobierno, una justicia, y para fijar en todos sus detalles el derecho privado.

CAPITULO IX

La antigua moral de la familia.

La historia no estudia solamente los sucesos materiales y las instituciones; su verdadero objeto de estudio es el alma humana; debe aspirar a conocer lo que este alma ha creído, ha pensado, ha sentido en las diferentes edades de la vida del género humano.

Al comienzo de este libro hemos mostrado antiguas creencias que el hombre se había forjado sobre su destino después de la muerte. En seguida hemos dicho cómo esas creencias habían engendrado las instituciones domésticas y el derecho privado. Falta ahora inquirir cuál ha sido la acción de esas creencias sobre la moral de las sociedades primitivas. Sin pretender que esa antigua religión haya creado los sentimientos morales en el corazón del hombre, puede creerse al menos que se ha asociado a ellos para fortificarlos, para darles mayor autoridad, para asegurar su imperio y su derecho de dirección en la conducta del hombre, y en ocasiones también para falsearlos.

La religión de estas primeras edades era exclusivamente doméstica; la moral también lo era. La religión no decía al hombre mostrándole a otro hombre: He aquí tu hermano. Le decía: He aquí un extraño; no puede participar en los actos religiosos de tu hogar; no puede aproximarse a la tumba

de tu familia; tiene otros dioses que tú y no puede asociarse a ti en una oración común; tus dioses rehusan su adoración y le consideran como enemigo; también es tu enemigo.

En esta religión del hogar, el hombre jamás implora a la divinidad en favor de otros hombres: sólo la invoca para sí y para los suyos. Como recuerdo y vestigio de este antiguo aislamiento del hombre en la oración, ha quedado un proverbio griego. En tiempo de Plutarco aun se decía al egoísta: Tú sacrificas al hogar (1). Significaba esto: Te alejas de tus conciudadanos, no tienes amigos, tus semejantes nada son para ti, sólo vives para ti y para los tuyos. Este proverbio era el indicio de un tiempo en que, concentrándose la religión en torno del hogar, el horizonte de la moral y del amor tampoco rebasaba el círculo estrecho de la familia.

Es natural que la idea moral haya tenido su comienzo y sus progresos como la idea religiosa. El dios de las primeras generaciones era muy pequeño en esta raza; poco a poco lo han agrandado los hombres; así la moral, estrecha al principio y har- to incompleta, se ha amplificado insensiblemente, hasta que, de progreso en progreso, ha llegado a proclamar el deber del amor hacia todos los hombres. Su punto de partida fué la familia, y a impulsos de la acción de las creencias religiosas domésticas se manifestaron primeramente los deberes a los ojos del hombre.

Imaginémonos esta religión del hogar y de la tumba en la época de su pleno vigor. El hombre ve cerca de sí a la divinidad. Esta se encuentra presente, como la conciencia misma, a las menores acciones. Este frágil ser encuéntrase bajo la morada de un

(1) Ἐστία θύεις. Pseudo-Plutarco, edic. Dubner, V, 167. Eustaquio, in *Odyss.*, VII, 247: παρουσία τὸ ἐστία θύομεν ἐφ' ὧν οὐκ ἐστὶ μεταδοῦναι οὐδὲ ἐξενέγκειν.

testigo que no le abandona. Jamás se siente solo. A su lado, en su casa, en su campo, tiene protectores que le sostengan en los trabajos de la vida y jueces que castiguen sus acciones culpables. «Los Lares, dicen los romanos, sin divinidades temibles, encargadas de castigar a los humanos y de velar sobre lo que ocurre en el interior de las casas.»—«Los Penates, añaden, son los dioses que nos hacen vivir, sustentan nuestro cuerpo y dirigen nuestra alma» (1).

Sentían complacencia en dar al hogar el epíteto de casto (2) y se creía que recomendaba a los hombres la castidad. Ningún acto material o moralmente impuro debía realizarse en su presencia.

Las primeras ideas de culpa, de castigo, de expiación, parecen proceder de ahí. El hombre que se siente culpable no puede acercarse ya a su propio hogar: su dios le rechaza. Para quien ha derramado sangre, ya no hay sacrificio permitido, ni libación, ni oración, ni comida sagrada. El dios es tan severo que no admite ninguna excusa; no distingue entre una muerte involuntaria y un crimen premeditado. La mano tachada de sangre ya no puede tocar a los objetos sagrados (3). Para que el hombre pueda recobrar su culto y reconquistar la posesión de su dios, es, por lo menos, necesario que se purifique con una ceremonia expiatoria (4). Esta religión conoce la misericordia; posee ritos para borrar las manchas del alma, por estrecha y grosera que sea; sabe consolar al hombre hasta de sus propias faltas.

Si ignora en absoluto los deberes de caridad, al menos traza al hombre con admirable precisión sus

(1) Plutarco, *Cuest. rom.*, 51. Macrobio, *Sat.*, III, 4.

(2) Ἄγνοις ἐστίας ἑλλήσποις, Eurípides, *Hércules fur.*, 705.

(3) Herodoto, I, 35. Virgilio, *En.*, II, 719. Plutarco, *Teseo*, 12.

(4) Herodoto, *ibidem*; Esquilo, *Coéf.*, 96; la escena está descrita por Apolonio de Rodas, IV, 704-707.

deberes de familia. Hace obligatorio el matrimonio; el celibato es un crimen a los ojos de una religión que cifra en la continuidad de la familia el primero y el más santo de los deberes. Pero la unión que prescribe sólo puede realizarse en presencia de las divinidades domésticas: es la unión religiosa, sagrada, indisoluble del esposo y de la esposa. Que el hombre no se crea permitido dar de lado a los ritos y hacer del matrimonio un simple contrato consensual, como lo ha hecho al declinar de la sociedad griega y romana. Esta antigua religión se lo prohíbe y, si osa intentarlo, le castiga. Pues el hijo que nace de tal unión se le considera como bastardo, esto es, como un ser que no tiene sitio en el hogar; no tiene derecho de consumir ningún acto religioso; no puede orar (1).

Esta misma religión vela asiduamente por la pureza de la familia. Considera que la más grave falta que puede cometerse es el adulterio. Pues la primera regla del culto es que el hogar se transmita del padre al hijo; luego el adulterio perturba el orden del nacimiento. Otra regla es que la tumba sólo contenga los miembros de la familia; luego el hijo del adulterio es un extraño que se enterrará en la tumba. Todos los principios de la religión quedan violados; manchado el culto, el hogar deviene impuro; cada ofrenda a la tumba se convierte en una impiedad. Hay más: la serie de los descendientes se rompe con el adulterio; la familia se extingue, aun en relación con los hombres vivos, y ya no hay felicidad divina para los antepasados. Así dice el indo: «El hijo de la adúltera aniquila en esta vida y en la otra las ofrendas dirigidas a los Manes» (2).

(1) Iseo, *de Philoct. hered.*, 47; Demóstenes, *in Macartatum*, 51: νόθος δὲ μὴ εἶναι ἀρχιερεῖαν μῆθ' ἱερῶν μῆθ' ὀσίων. La religión de los tiempos posteriores también prohibía al νόθος oficiar como sacerdote. (Véase Ross, *Inscr. gr.*, III, 52.)

(2) *Leyes de Manú*, III, 175.



He aquí la razón por qué las leyes de Grecia y de Roma conceden al padre el derecho de rechazar al hijo que acaba de nacer. He aquí también por qué esas leyes son tan rigurosas, tan inexorables contra la adúltera. En Atenas está permitido al marido el matar a la culpable. En Roma, el marido, juez de la mujer, la condena a muerte. Esta religión era tan severa que el hombre ni siquiera tenía el derecho de perdonar completamente y, por lo menos, estaba obligado a repudiar a su mujer (1).

He ahí, pues, las primeras leyes de la moral doméstica encontradas y sancionadas. He ahí, amén del sentimiento natural, una religión imperiosa diciendo al hombre y a la mujer que están unidos por siempre, y que de esa unión se deriven deberes rigurosos cuyo olvido implicaría consecuencias gravísimas en esta vida y en la otra. De ahí procede el carácter serio y sagrado de la unión conyugal entre los antiguos, y la pureza que la familia ha encerrado durante mucho tiempo.

Esta moral doméstica aun prescribe otros deberes. Dice a la esposa que debe obedecer, al marido que debe mandar. Enseña a ambos que deben respetarse mutuamente. La mujer tiene derechos, pues conserva un sitio en el hogar; a ella corresponde velar para que no se apague. Ella, singularmente, debe estar atenta para que se conserve puro; ella lo invoca, ella le ofrece el sacrificio (2). También ella

(1) Demóstenes, *in Nocer.*, 86. Verdad es que si esta moral primitiva condenaba el adulterio, no reprobaba el incesto: la religión lo autorizaba. Las prohibiciones referentes al matrimonio estaban en oposición a las nuestras: era laudable el casarse con la hermana (Cornelio Nepote, *proæmium*; idem, *Vida de Cimón*, cap. I; Minucio Félix, *Octavio*, 30); pero se prohibía, al principio, el casamiento con una mujer de otra ciudad.

(2) Catón, *de Re rust.*, 143: *Rem divinam faciat... Focum purum habeat*. Macrobio, I, 15: *in fine: Nupta in domo viri rem facit divinam*. Consúltese Dionisio de Halicarnaso, II, 22.

tiene su sacerdocio. Donde ella no está, el culto doméstico resulta incompleto e insuficiente. Es gran desgracia para un griego el tener «un hogar falto de esposa» (1). Entre los romanos la presencia de la mujer es tan necesaria en el sacrificio, que el sacerdote pierde su sacerdocio en cuanto queda viudo (2).

Puede creerse que a esta coparticipación en el sacerdocio doméstico ha debido la madre de familia la veneración de que constantemente se la ha rodeado en la sociedad griega y romana. De ahí procede que la mujer ostente en la familia el mismo título que su marido: los latinos dicen *paterfamilias* y *materfamilias*; los griegos, οἰκοδεσπότης y οἰκδέστοινα; los indos, *grihapati*, *grihapatni*. De ahí procede también la fórmula que la mujer pronunciaba en el casamiento romano: *Ubi tu Caius, ego Caia*, fórmula que nos advierte que si en la casa no existe igual autoridad, hay al menos igual dignidad (3).

Cuanto al hijo, ya le hemos visto sometido a la autoridad de un padre, que puede venderlo y condenarlo a muerte. Pero este hijo también desempeña su papel en el culto, realiza una función en las ceremonias religiosas, su presencia es tan necesaria en ciertos días, que el romano sin hijos se ve obligado a aceptar uno ficticiamente para esos días, a fin de que los ritos puedan celebrarse (4). ¡Y ved

(1) Jenofonte, *Gob. de Laced.*, IX, 5: γυναικὸς κενὴν ἐστίν.

(2) Plutarco, *Cuest. rom.*, 50. Cf. Dionisio de Halicarnaso, II, 22.

(3) Así suele errarse grandemente cuando se habla de la triste sumisión de la mujer romana *in manu mariti*. La palabra *manus* implica la idea, no de fuerza brutal, sino de autoridad, y lo mismo se aplica a la del padre sobre la hija o a la del hermano sobre la hermana, que a la del marido sobre la mujer. Tito Livio, XXXIV, 2: *feminas in manu esse parentum, fratrum, virorum*. La mujer casada, según los ritos, era una señora de la casa. *Nupta in domo viri DOMINIUM adipiscitur* (Macrobio, I, 15, *in fine*); Dionisio de Halicarnaso, II, 25, expresa claramente la situación de la mujer: «Obedeciendo en todo a su marido, era la señora de la casa como él mismo.»

(4) Dionisio de Halicarnaso, II, 20, 22.

qué poderoso lazo establece la religión entre el padre y el hijo! Se cree en una segunda vida en la tumba, vida feliz y tranquila, si las comidas fúnebres se ofrecen regularmente. Así, el padre está convencido de que su destino tras esta vida dependerá del cuidado que su hijo otorgue a la tumba, y el hijo, por su parte, está persuadido de que muerto su padre se convertirá en un dios al que habrá de invocar.

Puede suponerse lo que estas creencias inspiraban de respeto y afecto en la familia. Los antiguos daban a las virtudes domésticas el nombre de piedad; la obediencia del hijo al padre, el amor que tributaba a su madre, era piedad, *pietas erga parentes*; la solicitud del padre por el hijo, la ternura de la madre, también era piedad, *pietas erga liberos*. Todo era divino en la familia. Sentimiento del deber, afecto natural, idea religiosa, todo se confundía, formando una sola cosa, y expresándose con el mismo nombre.

Quizá parezca muy extraño incluir el amor a la casa entre las virtudes, pero así sucedía entonces. Este sentimiento radicaba profundo y poderoso en sus almas. Ved a Anquises que, ante Troya ardiendo, no quiere abandonar su vieja morada. Ved a Ulises, al que ofrecen todos los tesoros y aun la inmortalidad, y sólo quiere volver a ver la llama de su hogar. Lleguemos a Cicerón; no es ya un poeta, sino un hombre de Estado quien habla: «Aquí está mi religión, aquí mi raza, aquí los restos de mis padres; no sé qué encanto hay aquí que se apodera de mi corazón y de mis sentidos» (1). Es preciso transportarnos con el pensamiento en medio de las antiguas generaciones para comprender hasta qué punto estos pensamientos, debilitados ya en tiempos de Cicerón, habían sido vivos y fuertes. La casa

(1) Cicerón, *De legib.*, II, 1. *Pro domo*, 41.

sólo es un domicilio para nosotros, un albergue; sin gran pena la dejamos y olvidamos, y si la tomamos afecto es por la fuerza de los hábitos y de los recuerdos. Pues la religión no interviene para nada; nuestro dios es el Dios del universo, y en todas partes lo encontramos. Otra cosa muy distinta ocurría entre los antiguos; su principal divinidad, su providencia, la que individualmente les protegía, escuchaba sus oraciones y atendía sus votos, estaba en el interior de sus casas. Fuera de la mansión, el hombre ya no sentía al dios; el dios del vecino le era hostil. El hombre amaba entonces su casa como hoy ama su iglesia (1).

Así, las creencias de las primeras edades no han sido ajenas al desenvolvimiento moral de esta parte de la humanidad. Estos dioses prescribían la pureza y prohibían la efusión de sangre; si la noción de justicia no ha nacido de esta creencia, al menos la ha fortificado. Los dioses pertenecían en común a todos los miembros de una misma familia, que se ha encontrado así unida con un lazo poderoso, y todos sus miembros han aprendido a amarse y respetarse mutuamente. Estos dioses vivían en el interior de cada casa; el hombre, pues, ha amado su casa, su morada fija y duradera, que había recibido de sus abuelos y legado a sus hijos como un santuario.

La antigua moral, regulada por estas creencias, ignoraba la caridad, pero enseñaba cuando menos las virtudes domésticas. El aislamiento de la familia fué en esta raza el principio de la moral. En ese aislamiento se manifestaron los deberes, claros, precisos, imperiosos, pero encerrados en un círculo muy restringido. Y él podrá recordarnos en el de-

(1) Sobre la santidad del domicilio que los antiguos siempre reputaron de inviolable, Demóstenes, *in Androt.*, 52; *in Everqum.*, 63. *Digesto*; *de in jus voc.*, II, 4.

curso de este libro el carácter estrecho de la moral primitiva; pues la sociedad civil, fundada más tarde en los mismos principios, revistió idéntico carácter, y así podrán explicarse muchos rasgos singulares de la política antigua (1).

(1) ¿Habría necesidad de advertir que en este capítulo hemos intentado aprehender la más antigua moral de aquellos pueblos que luego se llamaron griegos y romanos? ¿Habría necesidad de decir que esa moral se modificó con el tiempo, sobre todo entre los griegos? Ya en la *Odisea* encontramos nuevos sentimientos y costumbres distintas: en el decurso de este libro se verá.

CAPITULO X

La "gens" en Roma y en Grecia.

Encuétrase entre los jurisconsultos romanos y los escritores griegos las huellas de una antigua institución, que parece haber estado en gran vigor durante la primera edad de las sociedades griega e italiana, pero que, habiéndose debilitado paulatinamente, sólo ha dejado vestigios apenas perceptibles en la última parte de su historia. Deseamos hablar de lo que los latinos llamaban *gens* y los griegos γένος.

Se ha discutido mucho sobre la naturaleza y la constitución de la *gens*. Quizá no será inútil decir ante todo en qué consiste la dificultad del problema.

La *gens*, como luego veremos, formaba un cuerpo cuya constitución era perfectamente aristocrática; gracias a su organización interior, los patricios de Roma y los eupatridas de Atenas perpetuaron durante mucho tiempo sus privilegios. Cuando el partido popular adquirió bríos no dejó de combatir con todas sus fuerzas esta antigua institución. Si la hubiese podido aniquilar completamente, es posible que no nos hubiese quedado de ella el menor recuerdo. Pero se encontraba singularmente vivaz y arraigada en las costumbres y no se la pudo hacer desaparecer por completo. Contentáronse, pues, con modificarla; se le quitó lo que le prestaba su carácter esencial y sólo se le respetó sus formas exterior-

res, que en nada contrariaban al nuevo régimen. Así, los plebeyos de Roma idearon la formación de *gentes* a imitación de los patricios; en Atenas se intentó subvertir a los γένη, de fundirlos entre sí y de reemplazarlos por los *demos*, que se establecieron a imagen suya. Ya explicaremos estos sucesos al hablar de las revoluciones. Bástenos consignar aquí que esta profunda alteración introducida por la democracia en el régimen de la *gens* es de naturaleza propia, para engañar a los que desean conocer su constitución primitiva. En efecto, casi todos los informes que sobre ella han llegado hasta nosotros se refieren a la época en que ya se había transformado. Sólo nos muestran lo que las revoluciones habían dejado subsistente.

Supongamos que en veinte siglos desaparezca todo conocimiento de la Edad Media, sin quedar ningún documento sobre lo que precede a la revolución de 1789, y que, sin embargo, un historiador de estos nuevos tiempos quiera forjarse una idea de las instituciones anteriores. Los únicos documentos que tenga a mano le mostrarán la nobleza del siglo décimonono, es decir, algo muy distinto de la feudalidad. Pero supondrá que en el intervalo se ha realizado una gran revolución, y podrá concluir con buen derecho que esta institución, como todas las demás, ha debido de transformarse; esta nobleza que los textos le ofrecen sólo será la sombra o la imagen atenuadísima de otra nobleza incomparablemente más potente. Si luego examina con atención los débiles restos del monumento antiguo, algunas expresiones subsistentes en la lengua, algunos términos escapados a la ley, vagos recuerdos o estériles añoranzas, quizá adivine algo del régimen feudal y logre forjarse una idea que no se aleje mucho de la verdad. La dificultad sería grande, indudablemente; no es menor para el historiador actual que desea conocer la *gens* antigua, pues no tiene otros

informes sobre ella que los referentes a un tiempo en que sólo era una sombra de sí misma.

Comenzaremos analizando todo lo que los escritores antiguos nos dicen de la *gens*, es decir, lo que de ella subsistía en una época que ya la había modificado grandemente. Con la ayuda de estos restos procuraremos luego entrever el verdadero régimen de la *gens* antigua.

I.º—LO QUE LOS ESCRITORES ANTIGUOS NOS COMUNICAN SOBRE LA «GENS»

Si se abre la historia romana hacia el tiempo de las guerras púnicas, se encuentra a tres personajes, de nombre Claudio Púlquer, Claudio Nerón, Claudio Cento. Los tres pertenecen a una misma *gens*, la *gens Claudia*.

Demóstenes, en una de sus oraciones forenses, presenta siete testigos que certifican formar parte del mismo γένος, el de los Britides. Lo digno de notarse en este ejemplo es que las siete personas citadas como miembros del mismo γένος se encuentran inscritas en seis demos diferentes; esto muestra que el γένος no correspondía exactamente al demos y no era, como él, una mera división administrativa (1).

He aquí el primer hecho averiguado: en Roma, como en Atenas, había *gentes*. Podrían citarse ejemplos referentes a otras muchas ciudades de Grecia y de Italia, y concluir que, según todos los indicios, esta institución ha sido universal en los pueblos antiguos.

(1) Demóstenes, in *Neer.*, Tl. Véase Plutarco, *Temistocles*, 1. Esquino, *De falsa legat.*, 147. Bœckh, *Corp. inscr.*, núm. 385. Ross, *Demi Attici*, 24. La *gens* suele llamarse por los griegos πάτρα Πινδάρου, *passim*.

Cada *gens* tenía un culto especial. En Grecia se reconocía a los miembros de una misma *gens* «en que realizaban sacrificios en común desde una época muy remota (1). Plutarco menciona el lugar donde celebraba sus sacrificios la *gens* de los Licomedes, y Esquino habla del altar de la *gens* de los Butades (2).

También en Roma cada *gens* había de realizar algunos actos religiosos: el día, el lugar, los ritos, estaban prescritos por su religión particular (3). El Capitolio está ocupado por los galos; un Fabio sale y cruza las líneas enemigas, vestido con los hábitos religiosos y llevando en la mano los objetos sagrados: va a ofrecer el sacrificio en el altar de su *gens*, que está situado en el Quirinal. Durante la segunda guerra púnica, otro Fabio, el que llaman escudo de Roma, se mantiene firme ante Aníbal; seguramente la República tiene gran necesidad de que no abandone a su ejército; pero él lo deja, sin embargo, a las órdenes del imprudente Minucio: es que ha llegado el día del aniversario en que su *gens* celebra el sacrificio, y es preciso que vaya a Roma para consumir el acto sagrado (4).

Este culto tenía que perpetuarse de generación en generación, y era un deber dejar tras de sí hijos que lo continuasen. Un enemigo personal de Cicerón, Claudio, ha abandonado su *gens* para ingresar en una familia plebeya; Cicerón le dice: «¿Por qué

(1) Harpocraclón, Vo γεννηται: ἐκάστη τῶν φρατριῶν διήρητο εἰς γένη τριάκοντα, ἐξ αἱ ἱερουόνατ αἱ ἐκάστοις προσήκουσαι ἐκκληροῦντο. Hestiquio: γεννηται, οἱ τοῦ αὐτοῦ γένου μετέγοντες καὶ ἀνωθεν ἀπ' ἀρχῆς ἔχοντες κοινὰ ἱερά.

(2) Plutarco, *Temist.*, I. Esquino, *De falsa legat.*, 147.

(3) Cicerón, *De arusp. resp.*, 15. Dionisio de Halicarnaso, XI, 14. Festo, Vo *Pro pud.*, edic. Muller, pág. 238.

(4) Tito Livio, V, 46; XXII, 18. Valerio Máximo, I, 1, 11. Polibio, III, 94. Plinio, XXXIV, 13. Macrobio, III, 5.

expones la religión de la *gens*, Claudio, a extinguirse por tu culpa?» (1).

Los dioses de la *gens*, *Dii gentiles*, sólo protegían a ella y sólo por ella querían ser invocados. Ningún extraño podía admitirse a las ceremonias religiosas. Creíase que si un extraño recibía parte de la víctima o asistía siquiera al sacrificio, los dioses de la *gens* se ofendían y todos los miembros incurrían en una grave impiedad.

Así como cada *gens* tenía su culto y sus fiestas religiosas, también tenía su tumba común. Se lee en un discurso de Demóstenes: «Habiendo perdido a sus hijos, este hombre los enterró en la tumba de sus padres, en esa tumba que es común a todos los de su *gens*.» El resto del discurso acredita que ningún extraño podrá enterrarse en esa tumba. En otro discurso habla el mismo orador del lugar donde la *gens* de los Buséolidas enterraba a sus miembros y celebraba cada año un sacrificio fúnebre; «el lugar de esta sepultura es un ancho campo rodeado de un muro, según la costumbre antigua» (2).

Lo mismo sucedía entre los romanos. Veleyo habla de la tumba de la *gens* Quintilia, y Suetonio nos dice que la *gens* Claudia tenía la suya junto al fuerte del monte Capitolino (3).

El antiguo derecho de Roma considera a los miembros de una misma *gens* aptos para heredarse mutuamente. Las Doce Tablas prescriben que, a falta de hijo y de agnado, el *gentilis* es heredero natural. En esta legislación el *gentilis* es, pues, más próximo que el cognado, es decir, más próximo que el pariente por las mujeres (4).

Nada tan estrechamente relacionado como los

(1) Cicerón, *Pro domo*, 13.

(2) Demóstenes, *in Macart.*, 79; *in Eubul.*, 28.

(3) Suetonio, *Tiberio*, I. Veleyo, II, 119.

(4) Gayo, III, 17. *Digesto*, III, 3, 1.

miembros de una *gens*. Unidos en la celebración de las mismas ceremonias sagradas, se auxilian mutuamente en todas las necesidades de la vida. La *gens* entera responde de la deuda de cualquier miembro; rescata al prisionero; paga la multa del condenado. Si uno de los suyos adviene magistrado, cotiza para pagar los gastos que implica toda magistratura (1).

El acusado se hace acompañar al tribunal por todos los miembros de su *gens*; esto indica la solidaridad que la ley establece entre el hombre y el cuerpo colectivo de que forma parte. Es un acto contrario a la religión el de orar contra un hombre de su *gens* y aun el de servir de testigo en su contra. Un Claudio, personaje importante, era enemigo personal de Apio Claudio el decenviro; cuando éste compareció ante la justicia y amenazado de muerte, Claudio se presentó para defenderle e imploró al pueblo en su favor, advirtiéndole previamente que si hacía esta petición «no era por afecto, sino por deber» (2).

Si un miembro de la *gens* no tenía el derecho de reclamar contra otro ante la justicia de la ciudad, es que había una justicia en la *gens* misma. En efecto, cada *gens* tenía su jefe, que a la vez era su juez, su sacerdote y su comandante militar (3). Sábese que, cuando la familia sabina de los Claudios vino a establecerse a Roma, las tres mil personas que la componían obedecían a un jefe único. Más tarde, cuando los Fabios se encargan solos de la guerra contra los veyos, vemos que esta *gens* tiene un jefe que habla en su nombre ante el Senado y que la conduce en busca del enemigo (4).

(1) Tito Livio, V, 32. Dionisio de Halicarnaso, *Fragmento*, XIII, 5. Apiano, *Anib.*, 28.

(2) Tito Livio, III, 58. Dionisio, XI, 14.

(3) Dion. de Halic., II, 7.

(4) Dion. de Halic., IX, 5.

También en Grecia cada *gens* tiene su jefe; las inscripciones lo testifican y nos demuestran que ese jefe solía ostentar con gran frecuencia el título de arconta (1). En fin, en Roma como en Grecia, la *gens* celebraba sus asambleas; redactaba decretos, que habían de obedecer sus miembros, y que la ciudad misma respetaba (2).

Tal es el conjunto de usos y leyes que aún encontramos en vigor durante las épocas en que la *gens* se había ya debilitado y casi desnaturalizado. Son los restos de esta antigua institución (3).

2.º--EXAMEN DE ALGUNAS OPINIONES EMITIDAS PARA EXPLICAR LA «GENS» ROMANA

Sobre este punto, sometido desde hace mucho tiempo a las discusiones de los eruditos, se han propuesto diversos sistemas. Unos dicen: La *gens* no es otra cosa que una similitud de nombre. Según otros, la *gens* sólo es la expresión de una relación entre una familia que ejerce el patronato y otras familias que son clientes. Cada una de estas dos opiniones contiene parte de verdad, pero ninguna responde a toda la serie de hechos, leyes, usos, que acabamos de enumerar.

Según otra teoría, la palabra *gens* designa una es-

(1) Böekh, *Corp. inscr.*, núms. 397, 399. Ross, *Demi Attici*, 24.

(2) Tito Livio, VI, 20. Suetonio, *Tiberio*, I. Ross, *id.*, 24.

(3) Cicerón intenta definir la *gens*: *Gentiles sunt qui inter se eodem comine sunt, qui ab ingenuis oriundi sunt, quorum majorum nemo servitutem servivit* (Cic., *Tópicos*, 6). Esta definición es incompleta, pues indica algunos signos exteriores mejor que los caracteres esenciales. Cicerón, que pertenecía al orden plebeyo, parece haber tenido ideas muy vagas sobre la *gens* de los tiempos antiguos; dice que el rey Servio Tullo era su *gentilis* (*meo regnante gentili*, *Tusculanas*, I, 16), y que un tal Verrucino era casi el *gentilis de Verres* (*in Verrem*, II, 77).

pecie de parentesco artificial; la *gens* es una asociación política de varias familias, que en su origen eran extrañas unas a otras; a falta del lazo de la sangre, la ciudad ha establecido entre ellas una unión facticia y parentesco convencional.

Pero una primera objeción se presenta. Si la *gens* sólo es una asociación facticia, ¿cómo explicar que sus miembros posean el derecho de heredarse mutuamente? ¿Por qué el *gentilis* se prefiere al cognado? Ya hemos visto antes las reglas que presiden a la herencia, y hemos visto qué estrecha y necesaria relación había establecido la religión entre el derecho de herencia y el parentesco masculino. ¿Puede suponerse que la ley antigua se hubiese desviado de este principio hasta el punto de conceder la sucesión a los *gentiles* si éstos hubieran sido extraños unos a otros?

El carácter de más relieve y mejor contrastado de la *gens* es que tiene un culto propio, como la familia tiene el suyo. Pues bien; si se inquiere cuál es el dios que cada una adora, resulta que siempre es un antepasado divinizado, y que el altar donde se le ofrece el sacrificio es una tumba. En Atenas, los eumólpidas veneran a Eumolpos, autor de su raza; los fitálidas adoran al héroe Fitalos; los butados, a Butes; los busélicas, a Buselos; los lakiadas, a Lakiós; los aminándridas, a Cecrops (1). En Roma, los Claudios descienden de un Clauso; los Cecilios honran como a jefe de su raza al héroe Céculo; los calpurnios, a un Calpo; los julios, a un Julio; los celios, a un Celo (2).

Cierto que nos es muy lícito creer que muchas de estas genealogías se han forjado luego; pero debemos confesar que esta superchería no hubiese esta-

(1) Demóstenes, in *Macart.*, 79. Pausanias, I, 37. *Inscripción de los Aminándridas*, citada por Ross, pág. 24.

(2) Festo, V. *Céculo*, *Calpurnio*, *Clelia*.

do justificada de no existir el uso constante entre las verdaderas *gentes* de reconocer a un antepasado común y de tributarle culto. La mentira procura siempre imitar a la verdad.

Por otra parte, la superchería no era tan fácil de consumir como puede parecernos. Este culto no era una vana formalidad ostentosa. Una de las reglas más severas de la religión consistía en que sólo se debía de honrar como antepasados a los verdaderos ascendientes: tributar este culto a un extraño era verdadera impiedad. Luego si la *gens* adoraba en común a un antepasado, es que sinceramente creía descender de él. Simular una tumba, falsificar aniversarios y comidas fúnebres, hubiese significado transportar la mentira a lo que había de más sagrado y burlarse de la religión. Tal ficción fué posible en tiempo de César, cuando la antigua religión de las familias ya no interesaba a nadie. Pero si nos referimos a los tiempos en que estas creencias eran potentes, no es posible suponer que muchas familias, asociándose en una misma mixtificación, se dijese: Vamos a fingir que tenemos un mismo antepasado; le erigiremos una tumba, le ofreceremos comidas fúnebres y nuestros descendientes le adorarán en toda la sucesión de los tiempos. Tal pensamiento no debió de ofrecerse a los espíritus o debió de rechazarse como un pensamiento culpable.

En los difíciles problemas que la historia frecuentemente ofrece, conviene pedir a los términos del lenguaje todas las enseñanzas que puede comunicar. Una institución se explica a veces por la palabra que la designa. Pues bien; la palabra *gens* designa lo mismo que *genus*, hasta el punto de emplearse una por otra y decirse indiferentemente: *gens Fabia* y *genus Fabium* (1): ambas corresponden al verbo *gignere* y al sustantivo *genitor*, como γένος corres-

(1) Tito Livio, II, 46: *genus Fabium*.

ponde absolutamente a γεννάν y a γονεύς. Todas estas palabras contienen en sí la idea de filiación. Los griegos también designaban a los miembros de un γένος con el nombre ὀμγάλακτες, que significa, *amamantados con la misma leche* (1). Compárense con todas estas palabras la que nosotros tenemos el hábito de traducir por familia, el latín *familia*, el griego οἶκος. Ni una ni otra contienen el sentido de generación o parentesco. La verdadera significación de familia es propiedad: designa el campo, la casa la moneda, los esclavos, y por eso dicen las Doce Tablas hablando del heredero *familian mancitor*, que recibe la sucesión. Cuanto a οἶκος, claro es que no representa ante el espíritu otra idea que la de propiedad o dominio. He ahí, sin embargo, las palabras que traducimos habitualmente por familia. ¿Luego es admisible que términos cuyo sentido intrínseco es el de domicilio o de propiedad, hayan podido emplearse con frecuencia para designar una familia, y que otras palabras cuyo sentido interno implica filiación, nacimiento, paternidad, jamás hayan designado otra cosa que una asociación artificial? Seguramente que eso no estaría conforme con la nitidez y precisión de las lenguas antiguas. Es indudable que los griegos y romanos asociaban a las palabras *gens* y γένος la idea de un común origen. Esta idea ha podido borrarse cuando se alteró la *gens*, pero la palabra ha quedado para servir de testimonio.

Luego el sistema que presenta a la *gens* como asociación facticia, tiene en contra: 1.º, a la antigua legislación que concede a los gentiles un derecho de herencia; 2.º, a las creencias religiosas, que sólo quieren comunidad de culto donde hay comunidad

(1) Filocoro, en las *Fragm. hist. græc.*, tomo I, pág. 399: γεννηται, οἱ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τῶν τριάκοντα γένων, ὡς καὶ πρότερόν φησι Φιλόχορος ὀμγάλακτες καλεῖσθαι.—Pollux, VIII, 11: οἱ μετέχοντες τοῦ γένους, γεννηται καὶ ὀμγάλακτες.

de nacimiento; 3.º, a los términos del lenguaje que atestiguan en la *gens* un origen común. Otro defecto de este sistema es el suponer que las sociedades humanas han podido comenzar por una convención o por un artificio, lo que la ciencia histórica no puede admitir como cierto.

3.º—LA «GENS» ES LA FAMILIA, CONSERVANDO TODAVÍA SU ORGANIZACIÓN PRIMITIVA Y SU UNIDAD

Todo nos ofrece a la *gens* como unida por un lazo de nacimiento. Consultemos otra vez el lenguaje; los nombres de las *gentes* en Grecia como en Roma, conservan la forma empleada en ambas lenguas para los nombres patronímicos. Claudio significa hijo de Clauso, y Butades, hijo de Butes.

Los que creen ver en la *gens* una asociación artificial, parten de un supuesto falso. Suponen que una *gens* constaba siempre de varias familias con nombres diferentes, y citan con gusto el ejemplo de la *gens* Cornelia que, en efecto, contenía a los Escipiones, a los Léntulos, a los Cosos, a los Silas. Pero es necesario que ocurriese así. La *gens* Marcia parece ser que jamás tuvo más que una línea genealógica; tampoco se encuentra más de una en la *gens* Lucrecia y en la *gens* Quintilia durante mucho tiempo. Seguramente sería muy difícil el decir qué familias han integrado la *gens* Fabia, pues todos los Fabios conocidos en la historia tienen de fijo el mismo origen; todos ostentan al comienzo el mismo sobrenombre de Vibulano, que cambian en seguida por el de Ambusto, que a su vez reemplazan más adelante por el de Máximo o de Dorso.

Sábase que era costumbre en Roma que todo patricio ostentase tres nombres. Llamábase, por ejemplo, Publio Cornelio Escipión. No es inútil averiguar cuál de estas tres palabras se consideraba como

el verdadero nombre. Publio sólo era un *nombre puesto* delante, PRÉNOMEN. Escipión era un *nombre añadido*, AGNOMEN. El verdadero nombre, NOMEN, era Cornelio, luego este nombre era al mismo tiempo el de la *gens* entera. Aunque sólo fuésemos este informe sobre la *gens* antigua, sería bastante para poder afirmar que ha habido Cornelios antes de él, y no que la familia de los Escipiones se haya asociado a otras para formar la *gens* Cornelia, como se dice frecuentemente.

En efecto, vemos por la historia que la *gens* Cornelia estuvo durante mucho tiempo indivisa y que todos sus miembros ostentaron indistintamente el *cognomen* de Maluginenses y el de Coso. Sólo en tiempos del dictador Camilo adoptó una de sus ramas el sobrenombre de Escipión; algo después, otra rama tomó el de Rufo, que reemplazó en seguida por el de Sila. Los Léntulos no aparecen hasta la época de las guerras de los samnitas y los Cétegos hasta la segunda guerra púnica. Lo mismo ocurre con la *gens* Claudia. Los Claudios permanecen unidos en una sola familia y todos ostentan el sobrenombre de Sabinos o Regilenses, signo de su origen. Durante siete generaciones se les sigue sin distinguir las ramas en esta familia, por otra parte tan numerosísimas. Sólo en la octava generación, es decir, en tiempo de la primera guerra púnica, se advierte la separación de tres ramas, adoptando otros tres sobrenombres que se hacen hereditarios; tales son los Claudios Púlquer, los Claudios Cento y los Claudios Nerón, que se perpetúan hasta los tiempos del imperio.

Resulta de todo esto que la *gens* no era una asociación de familias, sino la familia misma. Podía indiferentemente componerse de una línea o producir numerosas ramas, pero sólo formaba una familia.

Además, es fácil darse cuenta de la formación de

la *gens* antigua y de su naturaleza si nos referimos a las antiguas creencias y a las antiguas instituciones que hemos estudiado antes. Hasta se reconocerá que la *gens* se ha derivado naturalísimamente de la religión doméstica y del derecho privado de las viejas edades. ¿Qué prescribe, en efecto, esta religión primitiva? Que al antepasado, es decir, al primer hombre enterrado en la tumba, se le honre perpetuamente como a un dios, y que sus descendientes, reunidos una vez al año en el lugar donde reposa, le ofrezcan la comida fúnebre. Este hogar siempre encendido, esta tumba siempre honrada con el culto, es el centro a cuyo alrededor todas las generaciones vienen a vivir y por el cual todas las ramas de la familia, aunque sean muy numerosas, están agrupadas en un solo haz. ¿Y qué añade el derecho privado de estas antiguas edades? Observando lo que era la autoridad en la familia antigua, hemos visto que los hijos no se separaban del padre; al estudiar las reglas sobre la transmisión del patrimonio, hemos confirmado que, gracias al principio de la comunidad del dominio, los hermanos menores no se separaban del mayor. Hogar, tumba, patrimonio, todo era indivisible al principio. Por consecuencia, la familia también lo era. El tiempo no la desmembraba. Esta familia indivisible, que se desenvolvía al través de las edades, perpetuando de siglo en siglo su culto y su nombre, era verdaderamente la *gens* antigua. La *gens* era la familia, pero la familia conservando la unidad que su religión le ordenaba, y alcanzando todo el desarrollo que el antiguo derecho privado le consentía (1).

(1) No hay necesidad de repetir lo que ya hemos dicho antes (lib. II, cap. V) sobre la *agnación*. Como ha podido verse, la *agnación* y la *gentilidad* se derivan de los mismos principios y son un parentesco de la misma naturaleza. El pasaje de la ley de las Doce Tablas, que asigna la herencia a los *gentiles* en defecto de *agnati*, ha preocupado a los jurisconsultos e inducido a pensar que podía exis-

Admitida esta verdad, se aclara cuanto los escritores antiguos dicen. La estrecha solidaridad que hace poco observamos entre todos sus miembros, nada tiene de sorprendente; son parientes de nacimiento. El culto que practican en común no es una ficción; lo reciben de sus antepasados. Como forman una misma familia, tienen una sepultura común. Por la misma razón la ley de las Doce Tablas los declara aptos para heredarse unos a otros. Como al principio tenían todos un mismo patrimonio indiviso, fué costumbre y necesidad que la *gens* entera respondiese de la deuda contraída por uno de sus miembros y pagase el rescate del prisionero o la multa del condenado. Todas estas reglas se establecieron por sí mismas cuando la *gens* aún conservaba su unidad; cuando se desmembró no pudieron desaparecer completamente. De la unidad antigua y santa de esta familia quedan rastros persistentes en el sacrificio anual que congregaba a los miembros dispersos, en la legislación que le reconocía dere-

tir una diferencia esencial entre ambas clases de parentesco. Pero esta diferencia esencial no se advierte en ningún texto. Se es *agnatus* como se es *gentilis*, por la descendencia masculina y por el lazo religioso. Entre las dos sólo hay diferencia de grados, que se determina singularmente a partir de la época en que las ramas de una misma *gens* se separaron. El *agnatus* fué miembro de la rama; el *gentilis*, de la *gens*. Entonces se estableció la misma distinción entre los términos de *gentilis* y de *agnatus*, que entre las palabras *gens* y *familia*. *Familiam dicimus omnium agnatorum*, dice Ulpiano en el *Digesto*, libro I, tit. 16, § 195. Cuando se era agnado en relación a un hombre, se era con más razón su *gentilis*; pero se podía ser *gentilis* sin ser agnado. La ley de las Doce Tablas concedía la herencia, a falta de agnados, a los que sólo eran *gentiles* respecto al difunto, es decir, que era de su *gens* sin pertenecer a su rama o *familia*.— Luego veremos que en la *gens* entró un elemento de orden inferior, la clientela: de ahí se formó un lazo de derecho entre la *gens* y el cliente, y este lazo de derecho se llamó también *gentilitas*. Por ejemplo, en Cicerón, *De oratore*, I, 39, la expresión *jus gentilitatis* designa la relación entre la *gens* y los clientes. Así es como la misma palabra ha designado dos cosas que no debemos confundir.

chos de herencia, en las costumbres que les exhortaba a prestarse mutua ayuda.

Era natural que los miembros de una misma *gens* ostentasen igual nombre, y esto es lo que sucedió. El uso de los nombres patronímicos procede de esta remota antigüedad y se relaciona visiblemente con esta antigua religión. La unidad del nacimiento y culto se confirma por la unidad del nombre. Cada *gens* se transmitió de generación en generación el nombre del antepasado y lo perpetuó con el mismo cuidado que perpetuó su culto. Lo que los romanos llamaban propiamente *nomen* era el nombre del antepasado, que todos los descendientes y todos los miembros de la *gens* tenían que ostentar. Un día llegó en que cada rama, adquiriendo independencia en cierto sentido, marcó su individualidad adoptando un sobrenombre (*cognomen*). Por otra parte, como cada persona había de distinguirse por una denominación particular, cada cual tuvo su *agnomen*, como Cayo o Quinto. Pero el verdadero nombre era el de la *gens*, éste era el que oficialmente se llevaba, éste el que era sagrado, éste el que, remontando hasta el primer antepasado conocido, debía durar tanto como la familia y sus dioses.—Lo mismo sucedía en Grecia: romanos y helenos también se parecen en este punto. Cada griego, al menos si pertenecía a una familia antigua y regularmente constituída, tenía tres nombres, como el patricio de Roma. Uno de estos nombres le era particular, otro era el de su padre, y como estos dos nombres alternaban ordinariamente entre sí, la reunión de ambos equivalía al *cognomen* hereditario, que designaba en Roma a una rama de la *gens*; en fin, el tercer nombre era el de la *gens* entera. Así se decía: Milciades, hijo de Cimón, Lakiade, y en la generación siguiente: Cimón, hijo de Milciades-Lakiade Κίμων Μιλτιάδου Λακιάδης. Los Lakiades formaban un γένος como los Cornelios una *gens*. Lo mismo sucedía con los Bu-

tades, los Filatides, los Aritides, los Aminandrides, etcétera. Puede observarse que Píndaro jamás hace el elogio de sus héroes sin enunciar el nombre del γένος. Entre los griegos este nombre terminaba ordinariamente en αδις, ιδις, y formaba así una especie de adjetivo, como el nombre de la *gens* entre los romanos terminaba invariablemente en *ius*. También era su verdadero nombre: en el estilo diario podía designarse a la persona por su sobrenombre individual; pero en el lenguaje oficial de la política o de la religión era necesario dar al hombre su denominación completa, y, sobre todo, no olvidar el nombre del γένος (1).—Es digno de observarse que la historia de los nombres ha seguido distinta marcha entre los antiguos que en las sociedades cristianas. En la Edad Media, hasta el siglo XII, el verdadero nombre era el de bautismo, o nombre individual, y los nombres patronímicos se formaron luego como nombres de la tierra o como sobrenombres. Exactamente lo contrario que entre los antiguos. Luego, si se presta atención, esta diferencia se relaciona con la diferencia de ambas religiones. Para la antigua religión doméstica, la familia era el verdadero cuerpo, el verdadero ser viviente, del cual sólo era el individuo un miembro inseparable: así el nombre patronímico fué el primero cronológicamente y el primero en importancia. Al contrario, la nueva religión reconocía en el individuo vida propia, libertad completa, independencia completamente personal, y no repugnaba de ningún modo a aislarlo de la familia; así el nombre de bautismo fué el primero y, durante mucho tiempo, el único nombre.

(1) Es verdad que la democracia sustituyó más adelante el nombre del *demos* al del γένος, lo que era un modo de imitar y apropiarse la regla antigua.

4.º—EXTENSIÓN DE LA FAMILIA; LA ESCLAVITUD
Y LA CLIENTELA

Lo que hemos visto respecto a la familia, su religión doméstica, los dioses que se ha forjado, las leyes que se ha dado, el derecho de primogenitura sobre que se ha fundado, su unidad, su desenvolvimiento de edad en edad hasta constituir la *gens*, su justicia, su sacerdocio, su gobierno interior, todo esto transporta necesariamente nuestro pensamiento a una época primitiva en que la familia era independiente de todo poder superior, y en que la ciudad aún no existía.

Cuando se considera esta religión doméstica, estos dioses que sólo pertenecen a una familia, y sólo ejercen su providencia en el recinto de una casa; este culto secreto, esta religión que no quería ser propagada, esta antigua moral, que prescribía el aislamiento de las familias, resulta evidente que creencias de tal naturaleza sólo han podido nacer en el espíritu de los hombres en una época en que aún no se habían formado las grandes sociedades. Si el sentimiento religioso se ha satisfecho con una concepción tan estrecha de lo divino, es porque la asociación humana tenía entonces una estrechez proporcional. El tiempo en que el hombre sólo creía en los dioses domésticos, es también el tiempo en que sólo existían familias. Es muy cierto que esas creencias han podido subsistir inmediatamente—y aun durante mucho tiempo—cuando las ciudades y las naciones se formaron. El hombre no se liberta con facilidad de las opiniones que han adquirido imperio sobre él. Estas creencias, pues, han podido durar, aunque estuviesen en oposición con el estado social. ¿Qué hay, en efecto, de más contradictorio que el vivir en sociedad civil y el tener en cada fa-

milia dioses particulares? Pero es claro que esta contradicción no había existido siempre, y que durante la época en que estas creencias se habían fijado en los espíritus y hecho bastante fuertes para formar una religión, respondían exactamente al estado social de los hombres. Luego el único estado social que puede estar conforme con ellas es aquel en que la familia vive independiente y aislada.

Parece ser que en ese estado ha vivido durante mucho tiempo toda la raza aria. Los himnos de los Vedas lo atestiguan por lo que toca a la rama que ha dado origen a los indos; las antiguas creencias y el viejo derecho privado lo acreditan por lo que se refiere a los que han llegado a ser griegos y romanos.

Si se comparan las instituciones políticas de los arias de Oriente con los arias de Occidente, apenas se encuentra ninguna analogía. Al contrario, si se comparan las instituciones domésticas de estos diversos pueblos, se advierte que la familia estaba constituida conforme a los mismos principios en Grecia y en la India; estos principios eran, como hemos dicho antes, de tan singular naturaleza, que no es posible suponer que esta semejanza fuese efecto de la casualidad; en fin, no sólo ofrecen estas instituciones una evidente analogía, pero también las palabras que las designan suelen ser las mismas en los diferentes idiomas que esta raza ha hablado, desde el Ganges hasta el Tíber. De aquí puede sacarse una doble conclusión: primera, que el origen de las instituciones domésticas en esta raza es anterior a la época en que se separaron sus diferentes ramas; segunda, que el nacimiento de las instituciones políticas es posterior a esa separación. Las primeras se han fijado desde los tiempos en que la raza vivía todavía en su antigua cuna del Asia central; las últimas se han formado poco a poco en los diversos países donde la emigración la condujo.

Se puede, pues, entrever un largo período, durante el cual los hombres no han conocido otra forma de sociedad que la familia. Entonces se produjo la religión doméstica, que no hubiese podido nacer en una sociedad de otro modo constituida, y que aun ha debido ser un obstáculo para el progreso social. También entonces se estableció el antiguo derecho privado, que más tarde se encontró en desacuerdo con los intereses de una sociedad algo extensa, pero que estaba en perfecta armonía con el estado de la sociedad en que nació.

Transportémonos, pues, con el pensamiento a estas antiguas generaciones, cuyo recuerdo no ha podido extinguirse completamente, y que han legado sus creencias y sus leyes a las siguientes generaciones. Cada familia tiene su religión, sus dioses, su sacerdocio. El aislamiento religioso es su ley; su culto está secreto. En la muerte misma o en la existencia subsiguiente, las familias no se confunden: cada una sigue viviendo aparte en su tumba, de la que está excluido el extraño. Cada familia tiene también su propiedad, es decir, su parte de tierra, que se le asocia inseparablemente por la religión: sus dioses Términos guardan el recinto, y los Manes velan por ella. Tan obligatorio es el aislamiento de la propiedad, que dos dominios no pueden confinar, y deben dejar entre sí una banda de tierra que sea neutral y permanece inviolable. En fin, cada familia tiene su jefe, como una nación puede tener su rey. Tiene sus leyes, que sin duda no están escritas; pero que la creencia religiosa graba en el corazón de cada hombre. Tiene su justicia interior, sin que haya otra superior a que pueda apelarse. Cuanto el hombre necesita perentoriamente para su vida material o para su vida moral, la familia lo posee en sí. No necesita nada de fuera: es un Estado organizado, una sociedad que se basta a sí misma.

Pero esta familia de las antiguas edades no está

reducida a las proporciones de la familia moderna. En las grandes sociedades, la familia se desmembra y achica; pero en defecto de cualquier otra sociedad, se extiende, se desarrolla, se ramifica sin dividirse. Varias ramas secundarias se agrupan alrededor de una rama principal, cerca del hogar único y de la tumba común.

Aún hay otro elemento que entra en la composición de esta familia antigua. La recíproca necesidad que el pobre tiene del rico y el rico del pobre, creó a los servidores. Pero en esta especie de régimen patriarcal, servidores o esclavos es lo mismo. Concíbese, en efecto, que el principio de un servicio libre y voluntario, pudiendo cesar a capricho del servidor, no puede acordarse con un estado social en que la familia vive aislada. Por otra parte, la religión doméstica no permite que en la familia se admita a un extraño. Es necesario, pues, que el servidor se trueque por cualquier medio en miembro y parte integrante de esa familia. A esto se llega por una especie de iniciación del recién venido al culto doméstico.

Una curiosa costumbre, que subsistió mucho tiempo en las casas atenienses, nos dice cómo entraba el esclavo en la familia. Se le hacía acercarse al hogar, se le ponía en presencia de la divinidad doméstica, se le vertía por la cabeza el agua lustral y compartía con la familia algunas tortas y frutas (1). Esta ceremonia tenía analogía con la del casamiento y de la adopción. Significaba indudablemente que el recién llegado, extraño la víspera, sería en adelante

(1) Demóstenes, *in Stephanum*, I, 74. Aristófanes, *Plutus*, 768. Estos dos escritores indican expresamente una ceremonia, pero no la describen. El escoliasta de Aristófanes añade algunos detalles. Véase en Esquilo cómo Clitemnestra recibe a una nueva esclava: «Entra en esta casa, ya que Jove quiere que compartas las abluciones de agua lustral con mis demás esclavas, junto a mi hogar doméstico.» (Esquilo, *Agamenón*, 1.035-1.038.)

un miembro de la familia y participaría de su religión. Así, el esclavo asistía a las oraciones y participaba en las fiestas (1). El hogar le protegía; la religión de los dioses Lares le pertenecía tanto como a sus amos (2). Por eso el esclavo debía de enterrarse en el lugar de la sepultura de la familia.

Mas, por lo mismo de que el servidor adquiría el culto y el derecho de orar, perdía su libertad. La religión era una carrera que le retenía. Estaba incorporado a la familia por toda su vida y aun por el tiempo que seguía a la muerte.

Su amo podía hacerle salir de la baja esclavitud y tratarlo como hombre libre. Pero el servidor no salía por eso de la familia. Como a ella estaba ligado por el culto, no podía separarse sin impiedad. Con el nombre de *liberto* o el de *cliente*, seguía reconociendo la autoridad del jefe o patrono y no cesaba de tener deberes con relación a él. Sólo se casaba con autorización del amo, y los hijos que le nacían continuaban obedeciendo a éste (3).

Así se formó en el seno de la gran familia cierto número de pequeñas familias clientes y subordina-

(1) Aristóteles, *Económicas*, I, 5: «Para los esclavos, todavía más que para las personas libres, conviene realizar los sacrificios y las fiestas.» Cicerón, *De legibus*, II, 8: *Ferías in famulis habent*. Estaba prohibido que los esclavos trabajasen los días de fiesta (Cic., *De legib.*, II, 12).

(2) Cic., *De legib.*, II, 11: *Neque ea, quæ a majoribus prodita est quum dominis tum famulis religio Larum, repudianda est*. El esclavo hasta podía celebrar el acto religioso en nombre de su amo; Catón, *De re rustica*, 83.

(3) Sobre las obligaciones de los libertos en derecho romano, véase *Digesto*, XXXVII, 14, *De jure patronatus*; XII, 15, *De obsequiis parentibus et patronis præstandis*; XIII, 1, *De operis libertorum*.—El derecho griego, en lo que concierne a libertos y clientes, se transformó mucho más pronto que el derecho romano. Por eso nos han quedado muy pocos informes sobre la antigua condición de estas clases de hombres. Sin embargo, véase Lisias, en Harpócración, la palabra ἀποστουσίος; Crisipo, en Ateneo, VI, 93; en un curioso pasaje de Platón, *Leyes*, XI, pág. 915, resulta que el liberto siempre tenía deberes en relación con su antiguo amo.

das. Los romanos atribuyeron a Rómulo el establecimiento de la clientela, como si una institución de esta naturaleza pudiera ser obra de un hombre. La clientela es más antigua que Rómulo. Además, ha existido en todas partes, en Grecia lo mismo que en Italia (1). No han sido las ciudades quienes la han establecido y regulado; al contrario, como veremos más adelante, han sido ellas quienes la han disminuído y destruído poco a poco. La clientela es una institución del derecho doméstico y ha existido en las familias antes de que hubiese ciudades.

No conviene juzgar de la clientela de los tiempos antiguos por los clientes que vemos en tiempos de Horacio. Es claro que el cliente fué durante mucho tiempo un servidor afecto al patrono. Pero entonces tenía algo que constituía su dignidad, y es que tomaba parte en el culto y que estaba asociado a la religión de la familia. Tenía el mismo hogar, las mismas fiestas, la misma *sacra* que su patrono. En señal de esta comunidad religiosa adoptaba en Roma el nombre de la familia. Considerábasele como un miembro gracias a la adopción. De ahí un estrecho lazo y una reciprocidad de deberes entre el patrono y el cliente. Oíd la vieja ley romana: «Si el patrono ha hecho agravio a su cliente, que sea maldito, *sacer esto, que muera*» (2). El patrono debe proteger al cliente por todos los medios y con todas las fuerzas de que dispone: con su oración como sacerdote, con su lanza como guerrero, con su ley como juez. Más tarde, cuando la justicia de la ciudad reclame al cliente, el patrón deberá defenderle; hasta deberá revelarle las fórmulas misteriosas de la ley que pue-

(1) Clientela entre los sabinos (Tito Livio, II, 16; Dionisio de Halicarnaso, V, 40); entre los etruscos (Dionisio, IX, 5); entre los griegos, *ἔθνος Ἑλληγενὸν καὶ ἄρχαῖον* (Dionisio, II, 9).

(2) Ley de las Doce Tablas, citada por Servio, *ad Æn.*, VI, 809. Cf. Virgilio: *Aut fraus innexa clienti*.—Sobre los deberes de los patronos, véase Dionisio, II, 10.

dan hacerle ganar su causa (1). Se podrá servir de testigo contra un cognado, pero no contra un cliente (2), y seguirán considerándose los deberes respecto a los clientes como muy superiores a los que nos unen con los cognados (3). ¿Por qué? Porque un cognado, ligado sólo por las mujeres, no es un pariente ni toma parte en la religión de la familia. El cliente, al contrario, posee la comunidad del culto, y, por inferior que sea, participa del verdadero parentesco, que consiste en adorar a los mismos dioses domésticos, según la expresión de Platón.

La clientela es un lazo sagrado que la religión ha formado y que nada puede romper. Una vez cliente de una familia, ya no es posible destacarse de ella. La clientela de esos tiempos primitivos no es una relación voluntaria y pasajera entre dos hombres; es hereditaria: se es cliente por deber, de padres a hijos (4).

(1) *Clienti promere jura*, Horacio, *Epist.*, II, 1, 104. Cicerón, *De oratore*, III, 33.

(2) Catón, en Aulo Gelio, V, 3; XXI, 1: *Adversus cognates pro cliente testatur: testimonium adversus clientem nemo dicit*.

(3) Aulo Gelio, XX, 1: *Clientem tuendum esse contra cognatos*.

(4) A juicio nuestro esta verdad resalta plenamente de dos rasgos que hasta nosotros han llegado: uno por conducto de Plutarco; otro por medio de Cicerón. C. Herennio, llamado como testigo contra Mario, alega que es contrario a las reglas antiguas que un patrono deponga contra su cliente, y, como causase aparente sorpresa que Mario fuese calificado de cliente habiendo sido ya tribuno, añadió que, en efecto, «Mario y su familia eran de toda antigüedad clientes de la familia de Herennio». Los jueces admitieron la excusa; pero Mario, que no se resignaba a quedar reducido a esta situación, replicó que el que fué electo para una magistratura quedó libre de la clientela; «lo que no era completamente cierto—añade el historiador—, pues no todas las magistraturas eximían de la condición de clientes: sólo las magistraturas curules gozaban de este privilegio» (Plutarco, *Vida de Mario*, 5). La clientela era, pues, excepto este único caso, obligatoria y hereditaria: Mario lo había olvidado; los Herennios lo recordaban.—Cicerón menciona un proceso debatido en su tiempo entre los Claudios y los Marcelos: los primeros, a título de jefes de la *gens* Claudia, pretendían, en virtud del derecho antiguo, que los

De todo esto se deduce que la familia de los más remotos tiempos, con su rama principal y sus ramas secundarias, con sus servidores y sus clientes, podía formar un grupo de hombres muy numeroso. Una familia, gracias a su religión que conservaba la unidad, gracias a su derecho privado que la hacía indivisible, gracias a las leyes de la clientela que retenía a sus servidores, llegaba a formar, andando el tiempo, una sociedad muy extensa con su jefe hereditario. Parece ser que de un número indefinido de sociedades de esta naturaleza se compuso la raza aria durante una larga serie de siglos. Estos millares de pequeños grupos vivían aislados, teniendo pocas relaciones entre sí, sin necesitar los unos de los otros, sin estar unidos por ningún lazo religioso ni político, teniendo cada uno su dominio, cada uno su gobierno interior, cada cual sus dioses.

Marcelos eran sus clientes. En vano ocupaban éstos, durante dos siglos, el primer rango en el Estado: los Claudios seguían sosteniendo que el lazo de la clientela no habían podido romperlo.—Estos dos hechos, salvados del olvido, nos permiten juzgar sobre lo que era la primitiva clientela.

LIBRO III

La ciudad

CAPITULO PRIMERO

La fratria y la curia; la tribu.

Hasta aquí no hemos ofrecido, ni todavía podemos ofrecer, ninguna fecha. En la historia de estas sociedades antiguas, las épocas se determinan más fácilmente por la sucesión de las ideas y de las instituciones, que por la de los años.

El estudio de las antiguas reglas del derecho privado nos ha hecho entrever, más allá de los tiempos que se llaman históricos, un período de siglos durante los cuales la familia constituyó la única forma de sociedad. Esta familia podía entonces contener en su amplio marco muchos millares de seres humanos. Pero la asociación humana todavía era demasiado pequeña en tales límites, demasiado pequeña para las necesidades materiales, pues era difícil que esta familia se bastase en los azares de la vida, demasiado estrecha también para la satisfacción de las necesidades morales de nuestra naturaleza, pues ya hemos visto cómo en este pequeño mundo la comprensión de lo divino resultaba insuficiente y la moral incompleta.

La pequeñez de esta sociedad primitiva respondía bien a la pequeñez de la idea que de la divinidad se había forjado. Cada familia tenía sus dioses, y el hombre sólo concebía y adoraba divinidades domésticas. Pero no podía contentarse durante mucho tiempo con estos dioses tan por debajo de lo que su inteligencia puede concebir. Si aun le faltaban muchos siglos para llegar a representarse a Dios como un ser único, incomparable, infinito, al menos debía de acercarse insensiblemente a este ideal, agrandando de edad en edad su concepción y alejando poco a poco el horizonte, cuya línea separa para él al Ser divino de las cosas terrestres.

La idea religiosa y la sociedad humana iban, pues, a ensancharse al mismo tiempo.

La religión doméstica prohibía a dos familias mezclarse e identificarse. Pero era posible que varias familias, sin sacrificar nada de su religión particular, se uniesen al menos para la celebración de otro culto que les fuese común. Esto es lo que ocurrió. Cierta número de familias formaron un grupo, que la lengua griega llamó una fratria y la lengua latina una curia (1). ¿Existía entre las familias del mismo

(1) Este modo de generación de la fratria está claramente indicado en un curioso fragmento de Dicearco (*Fragm. hist. gr.*, edic. Didot, tomo II, pág. 238); tras haber hablado del culto de familia, que ni siquiera se comunicaba por el matrimonio, añade: *ἑτέρα τις ἐτέθη ἰερῶν κοινωνική σύνθεσις ἦν φρατρίαν ὀνόμαζον*. Las fratrias están indicadas en Homero como una institución común a toda la Grecia; *Iliada*, II, 362: *κρῆν' ἀνδρας κατὰ φύλα, κατὰ φρήτρας, Ἀγάμεμνον, ὅς φρήτρη φρήτρηων ἀρήγη, φύλα δὲ φύλοις*.—Pollux, III, 52: *φρατρίαι ἦσαν δυοκαίδεκα, καὶ ἐν ἑκάστη γῶνῃ τριάκοντα*. Demostenes, in *Macartatum*, 14; Iseo, *de Philoct. hered.*, 10.—Había fratrias en Tebas (escolia de Píndaro, *Istm.*, VI, 18); en Corinto (ibid., *Olimp.*, XIII, 127); en Tesalia (ibid., *Istm.*, X, 85); en Nauplia (Estrabón, V, pág. 246); en Creta (Bœckh, *Corp. inscr.*, núm. 2.555). Algunos historiadores creen que los *ᾠδοί* de Esparta corresponden a las fratrias de Atenas.—Las palabras fratria y curia se consideran como sinónimas; Dionisio de Halicarnaso (II, 85), y Dión Casio (*Fragm.*, 14) las traducen indistintamente.

grupo un lazo de nacimiento? Imposible es el afirmarlo. Lo indudable es que esta nueva asociación no se fundó sin cierta amplitud de la idea religiosa. En el momento mismo de unirse, estas familias concibieron una divinidad superior a sus divinidades domésticas, divinidad común a todas y que velaba sobre el grupo entero. Eleváronle un altar, le encendieron un fuego sagrado y le instituyeron un culto (1).

No había curia, fratria, sin altar y sin dios protector. El acto religioso era de idéntica naturaleza que en la familia. Consistía esencialmente en una comida celebrada en común; la carne se había preparado en el altar mismo y, por lo tanto, era sagrada. La divinidad estaba presente y recibía su parte de alimento y bebida (2).

Estas comidas religiosas de la curia subsistieron durante mucho tiempo en Roma; Cicerón las menciona, Ovidio las describe (3). Todavía en tiempos de Augusto conservaban todas sus formas antiguas. «En estas moradas sagradas—dice un historiador de esta época—he visto la comida preparada ante el dios: las mesas eran de madera, según la costumbre de los antiguos, y la vajilla de tierra. Los alimentos consistían en panes, tortas de flor de harina y algunas frutas. He visto hacer las libaciones: no caían de áureas o argentadas copas, sino de vasos de barro, y he admirado a los hombres de nuestros días, que tan fieles persisten a los ritos y a las cos-

(1) Demóstenes, in *Macart.*, 14, e Iseo, de *Apollod. hered.*, mencionan el altar de la fratria y el sacrificio que en él se hacía. Cratino (en Ateneo, XI, 3, pág. 460) habla del dios que preside a la fratria, Ζεὺς φρατόριος. Pollux, III, 52: Θεοὶ φράτριοι. Τὸ ἱερόν ἐν ᾧ συνέσαν φράτορες, φράτριον ἐκαλεῖτο. φράτριος αἶξ, ἡ θυομένη τοῖς φράτορι.

(2) *Φρατριακά δεῖπνα* (Ateneo, V, 2); *Curiales mensæ* (Festo, página 64).

(3) Cicerón, *De orat.*, I, 7: *dies curiæ, convivium*. Ovidio, *Fast.*, VI, 305. Dionisio de Halicarnaso, II, 65.

tumbres de sus padres» (1). Los días de fiestas, como las Apaturias y las Targelias, cada fratria se reunía en Atenas alrededor de su altar; inmolaba una víctima, y las carnes, cocidas en el fuego sagrado, se distribuían entre todos los miembros de su fratria, teniendo gran cuidado de que ningún extraño participase (2).

Hay costumbres que han durado hasta los últimos tiempos de la historia griega y que vierten cierta luz sobre la naturaleza de la fratria antigua. Así, en tiempos de Demóstenes, vemos que, para formar parte de una fratria era preciso haber nacido de un matrimonio legítimo en una de las familias que la componían. Pues la religión de la fratria, como la de la familia, sólo se transmitía por la sangre. El joven ateniense era presentado a la fratria por su padre, el cual juraba que era su hijo. La admisión se celebraba en forma religiosa. La fratria inmolaba una víctima y cocían la carne en el altar; todos los miembros se encontraban presentes. Si, como tenían derecho, rehusaban la admisión del recién llegado por dudar de la legitimidad de su nacimiento, debían de retirar la carne de sobre el altar. Si no lo hacían, si tras la cocción se distribuían con el recién llegado las carnes de la víctima, el joven quedaba admitido y se convertía irrevocablemente en miem-

(1) Dionisio, II, 23. Diga éste lo que quiera, se introdujeron algunas alteraciones. Las comidas de la curia sólo eran una vana formalidad, buena para los sacerdotes. Los miembros de la curia se dispensaban voluntariamente de acudir a ellas, y se estableció la costumbre de substituir el banquete común con una distribución de viveres y dinero. Plauto, *Aulul.*, V, 69 y 137.

(2) Iseo, de *Apollod. hered.*, 15-17, describe una de esas comidas, y en otra parte (de *Astyph. hered.*, 33) habla de un hombre que, habiendo salido de su fratria mediante una adopción, se le consideró como extraño; en vano se presentaba a cada comida sagrada, porque nunca se le dió ninguna parte de la carne de la víctima. Cf. Lísias, *Fragm.*, 10 (edic. Didot, tomo II, pág. 255): «Si un hombre nacido de padres extranjeros se incorpora a una fratria, cualquier ateniense podrá perseguirle ante la justicia.»

bro de la asociación (1). Explica estas prácticas que los antiguos creían que cualquier alimento preparado sobre un altar y compartido entre varias personas establecía un lazo indisoluble y una unión santa, que sólo cesaba con la vida (2).

Cada fratria o curia tenía un jefe, curión o fratriarca, cuya principal función consistía en presidir los sacrificios. Quizá sus atribuciones habían sido más amplias al principio. La fratria tenía sus asambleas, sus deliberaciones, y podía redactar decretos (3). En ella, como en la familia, había un dios, un culto, un sacerdocio, una justicia, un gobierno. Era una pequeña sociedad modelada exactamente sobre la familia.

La asociación prosigue aumentando naturalmente y de la misma manera. Varias curias o fraternias se agrupan y forman una tribu.

(1) Demóstenes, in *Macart.*, 13-15. Iseo, de *Philoct. hered.*, 21-22; de *Cironis hered.*, 18.—Recordemos que una adopción regular producía siempre los mismos efectos que la filiación legítima.

(2) Esta misma opinión es el principio de la hospitalidad antigua. Nuestro objeto no consiste en describir esta curiosa institución. Digamos solamente que la religión tuvo en ella gran parte. Al hombre que había logrado tocar el hogar no podía considerársele como extranjero; se había convertido en ἐφέςτιος (Sófocles, *Trachin.*, 262; Eurípides, *Ion*, 654; Esquilo, *Euménides*, 577; Tucídides, I, 137). El que había compartido la comida sagrada se encontraba por siempre en comunidad sagrada con su huésped; por eso Evandro dice a los troyanos: *Communem vocate Deum* (Virgilio, *Eneida*, VIII, 275).—Aquí se encuentra un ejemplo de lo que hay de sabiamente ilógico en el alma humana; la religión doméstica no se ha fundado para el extraño; por esencia lo rechaza, pero por eso mismo el extraño que se admite una vez es tanto más sagrado. Desde que ha tocado al hogar, es preciso, indispensable, que cese de ser extraño. El mismo principio que ayer le rechazaba exige hoy que sea por siempre un miembro de su familia.

(3) Sobre el *curio* o *magister curiæ*, véase Dionisio, II, 64; Varón, de *ling. lat.*, V, 83; Festo, pág. 126. El fratriarca está mencionado en Demóstenes, in *Eubul.*, 23. La deliberación y el voto están descritos en Dem., in *Macart.*, 82. Varias inscripciones contienen decretos emanados de las fraternias; véase *Corpus inscr. attic.*, tomo II, edic. Köhler, núms. 598, 599, 600.

Este nuevo círculo también tuvo su religión; en cada tribu hubo un altar y una divinidad protectora (1).

El dios de la tribu era ordinariamente de igual naturaleza que el de la fratria o el de la familia. Era un hombre divinizado, un *héroe*. De él recibía la tribu su nombre; por eso los griegos le llamaban *héroe epónimo*. Tenía su día de fiesta anual. La parte principal de la ceremonia religiosa era una comida en que la tribu entera tomaba parte (2).

La tribu, como la fratria, celebraba sus asambleas y daba decretos, que todos sus miembros habían de acatar. Tenía un tribunal y un derecho de justicia sobre sus miembros. Tenía un jefe, *tribunus*, *φυλοβασίλευς* (3). Por lo que nos queda de las instituciones de la tribu, se ve que en su origen estuvo constituida para ser una sociedad independiente y como si no hubiese tenido ningún poder social superior (4).

(1) Φυλίων θεῶν ἱερό (Pollux, VIII, 110).

(2) Φυλετικά δεῖπνα (Ateneo, V, 2); Pollux, III, 67; Demóstenes, *in Bæot.*, de nom., 7. Sobre las cuatro antiguas tribus de Atenas y sobre sus relaciones con las fratrias y los γένη, véase Pollux, VIII, 109-111, y Harpocración, Vo τριτύς, según Aristóteles. La existencia de las tribus antiguas, en número de tres o cuatro, es un hecho común a todas las ciudades griegas, dóricas y jónicas; *Ilíada*, II, 362 y 368; *Odisea*, XIX, 177; Herodoto, IV, 161; V, 68 y 69; véase Otf. Muller, *Dorier*, tomo II, pág. 75. Hay que establecer una distinción entre las tribus religiosas de los primeros tiempos y las tribus meramente locales de los tiempos siguientes; más adelante volveremos sobre este punto. Las primeras sólo tienen relación con las fratrias y las γένη.

(3) Pollux, VIII, 111: οἱ φυλοβασίλεις, ἐξ Εὐπατριδῶν ὄντες μάλιστα τῶν ἱερῶν ἐπιμελοῦντο. Cf. Aristóteles, fragmento citado por Focio, Vo ναυχαρία.

(4) La organización política y religiosa de las tres tribus primitivas de Roma ha dejado pocas trazas en los documentos. Lo único que se sabe es que estaban compuestas de curias y de *gentes*, y que cada una tenía su *tribunus*. Sus nombres de Ramnes, Ticios, Luce-res, se han conservado, así como algunas ceremonias de su culto. Por otra parte, estas tribus eran cuerpos demasiado considerables para que la ciudad pudiera debilitarlas o quitarles su independencia. Los plebeyos también han trabajado para hacerlas desaparecer.

CAPITULO II

Nuevas creencias religiosas.

I.º—LOS DIOS DE LA NATURALEZA FÍSICA

Antes de pasar de la formación de las tribus al nacimiento de las ciudades, conviene mencionar un elemento importante de la vida intelectual de estas antiguas poblaciones.

Al investigar las más antiguas creencias de estos pueblos, hemos encontrado una religión que tenía por objeto a los antepasados y por principal símbolo al hogar: ella es quien ha constituido la familia y establecido las primeras leyes. Pero esta raza ha tenido también en todas sus ramas otra religión, aquella cuyas principales figuras han sido Zeus, Hera, Atenea, Juno, la del Olimpo griego y la del Capitolio romano.

De estas dos religiones, la primera recibía sus dioses del alma humana; la segunda, de la naturaleza física. Si el sentimiento de la fuerza viva y de la conciencia que tiene en sí, había inspirado al hombre la primer idea de lo divino, el espectáculo de esta inmensidad que la circunda y sojuzga trazó otro curso a su sentimiento religioso.

El hombre de los primeros tiempos estaba sin cesar en presencia de la Naturaleza: los hábitos de la vida civilizada aun no ponían un velo entre ella y él. Sus ojos se encantaban con estas bellezas, o se

deslumbraban con tanta inmensidad. Gozaba de la luz, se asustaba de la noche y cuando veía reaparecer «la santa claridad de los cielos» (1), sentía agradecimiento. Su vida estaba en manos de la Naturaleza; esperaba la nube bienhechora de que dependía su cosecha; temía al huracán, que podía destruir el trabajo y la esperanza de todo un año. Sentía en cualquier momento su debilidad y la fuerza incomparable de cuanto le rodeaba. Experimentaba perpetuamente una mezcla de veneración, de amor y de terror para esta poderosa Naturaleza.

Este sentimiento no le condujo inmediatamente a la concepción de un Dios único, gobernador del Universo. Pues aún no tenía idea del Universo. No sabía que la tierra, el sol, los astros, son parte de un mismo cuerpo; no se le ocurrió el pensamiento de que pudieran estar regidos por un mismo ser. A las primeras ojeadas que dirigió sobre el mundo exterior, el hombre se le representó como una especie de república confusa en que fuerzas rivales se mantenían en guerra. Como juzgaba de las cosas exteriores conforme a sí mismo, y sentía en sí una persona libre, vió también en cada parte de la creación, en el suelo, en el árbol, en la nube, en el agua del río, en el sol, otras tantas personas semejantes a la suya: les atribuyó pensamiento, voluntad, libertad en los actos; como las sentía poderosas y sufría su imperio, confesó su dependencia: les oró y las adoró; de ellas hizo sus dioses.

Así, la idea religiosa se ofreció en esta raza bajo dos aspectos muy diferentes. De un lado, el hombre asoció el atributo divino al principio invisible, a la inteligencia, a lo que se entreveía del alma, a lo que sentía de sagrado en sí. De otro lado, su idea de lo divino lo aplicó a los objetos exteriores que contem-

(1) Sófocles, *Antígona*, V, 879. Los Vedas expresan frecuentemente la misma idea.

plaba, amaba o temía, a los agentes físicos, que eran los árbitros de su dicha y de su vida.

Estos dos órdenes de creencias dieron origen a dos religiones, que se las ve durar tanto como las sociedades griega y romana. No se declararon guerra: hasta vivieron en bastante buena inteligencia y se compartieron el imperio sobre el hombre; pero jamás se confundieron. Siempre tuvieron dogmas completamente distintos, a veces contradictorios, ceremonias y prácticas en absoluto diversas. El culto de los dioses del Olimpo, y el de los héroes, y el de los Manes, nunca tuvieron nada de común. No es fácil decir cuál de estas religiones fué la primera cronológicamente; ni siquiera puede afirmarse que una haya sido anterior a la otra; lo cierto es que una, la de los muertos, asentada en una época remotísima, permaneció siempre inmutable en sus prácticas, mientras que sus dogmas se extinguían poco a poco; la otra, la de la naturaleza física, fué más progresiva y se desarrolló progresivamente al través de las edades, modificando poco a poco sus leyendas y doctrinas, y aumentando sin cesar su autoridad sobre el hombre.

2.º—RELACIÓN DE ESTA RELIGIÓN CON EL DESARROLLO DE LA SOCIEDAD HUMANA

Puede creerse que los primeros rudimentos de esta religión de la Naturaleza son antiquísimos; quizá lo sean tanto como el culto de los antepasados; pero como respondía a concepciones más generales y elevadas, necesitó mucho más tiempo para fijarse en una doctrina precisa (1). Es indudable que

(1) ¿Será necesario recordar todas las tradiciones griegas e italianas que hacían de la religión de Júpiter una religión joven y relativamente reciente? Grecia e Italia habían conservado el recuerdo de un tiempo en que las sociedades humanas ya existían y en que esta

no se manifestó al mundo en un día, ni surgió perfectamente acabada del cerebro de un hombre. En los comienzos de esta religión no se ve ningún profeta ni ningún cuerpo de sacerdotes. Nació en las diversas inteligencias por un esfuerzo de su fuerza natural. Cada cual la forjó a su manera. Entre todos estos dioses, emanados de espíritus diferentes, hubo semejanzas, porque las ideas se formaban en el hombre observando un modo casi uniforme; pero también hubo una grandísima variedad, pues cada espíritu era autor de sus dioses. De ahí resultó que esta religión fué durante mucho tiempo confusa, y sus dioses fueron innumerables.

Sin embargo, los elementos que podían divinizarse no eran muy numerosos. El sol que fecunda, la tierra que sustenta, la nube alternativamente bienhechora o funesta, tales eran las principales potencias que se podían convertir en dioses. Pero de cada uno de estos elementos nacieron millares de dioses. Y es que el mismo agente físico, percibido bajo diversos aspectos, recibió de los hombres distintos nombres. Al sol, por ejemplo, se le llamó aquí Heracles (el glorioso), allí Febo (el resplandeciente), más allá Apolo (el que aleja a la noche o al mal); uno le llamó el Ser elevado (Hiperión), otro el protector (Alexicasos), y, a la larga, los grupos de hombres que habían dado estos diversos nombres al astro brillante, no reconocieron que tenían el mismo dios.

En efecto, cada hombre sólo adoraba a un número muy restringido de divinidades; pero los dioses de uno no se parecían a los del otro. Los nombres podían, en verdad, parecerse; muchos hombres podían haber dado separadamente a su dios el nombre

religión aun no se había formado. Ovidio, *Fast.*, II, 289; Virgilio, *Geórg.*, I, 126; Esquilo, *Euminides*; Pausanias, VIII, 8. Parece ser que, entre los indos, los *pítris* han sido anteriores a los *devas*.

de Apolo o el de Hércules, pues estas palabras pertenecían a la lengua usual y sólo eran adjetivos que designaban al Ser divino por uno u otro de sus atributos más relevantes. Pero los diferentes grupos de hombres no podían creer que bajo el mismo nombre no hubiese más que un dios. Contábanse millares de Júpiteres diferentes; había una muchedumbre de Minervas, de Dianas, de Junos, que se parecían muy poco. Habiéndose forjado cada una de estas concepciones por el libre trabajo de cada espíritu, y siendo en cierto sentido su propiedad, sucedió que estos dioses fueron durante mucho tiempo independientes unos de otros, y que cada cual tuvo su leyenda particular y su culto (1).

Como la primer aparición de estas creencias pertenece a una época en que los hombres aún vivían en el estado de familia, estos nuevos dioses tuvieron al principio, como los demonios, los héroes y los lares, el carácter de divinidades domésticas. Cada familia se forjó sus dioses, y cada una los guardó para sí, como protectores cuyas buenas gracias no quería compartir con los extraños. Es éste un pensamiento que con frecuencia aparece en los himnos de los Vedas; y no hay duda de que también haya latido en el espíritu de los arias occidentales, pues ha dejado huellas visibles en su religión. A medida que una familia, personificando un agente físico, creaba un dios, lo asociaba a su hogar, lo contaba entre sus Penates y añadía para él algunas palabras a su fórmula de oración. Por eso es fácil encontrar entre los antiguos expresiones como éstas: los dioses que tienen su sede en mi ho-

(1) Si frecuentemente ocurría que varios nombres representaban una misma divinidad o una misma concepción del espíritu, también ocurría que un mismo nombre ocultaba con frecuencia divinidades muy distintas: Poseidón Hippios, Poseidón Fitalmios, Poseidón Erecteo, Poseidón Egeo, Poseidón Heliconiano, eran dioses diversos, que no tenían los mismos atributos ni los mismos adoradores.

gar, el Júpiter de mi hogar, el Apolo de mis padres (1). «Yo te conjuro—dice Tecmeso a Ajax—, en nombre del Júpiter que reside en tu hogar.» Medea la maga dice en Eurípides: «Juro por Hécate, mi diosa soberana, que venero y habita en el santuario de mi hogar.» Cuando Virgilio describe lo que hay de más viejo en la religión de Roma, muestra a Hércules asociado al hogar de Evandro y adorado por él, como divinidad doméstica.

De ahí proceden esos millares de cultos locales, entre los cuales jamás pudo establecerse la unidad. De ahí esas luchas de dioses en que tanto abunda el politeísmo, y que representan luchas de familias, de cantones o de ciudades. De ahí, en fin, esa muchedumbre innumerable de dioses y de diosas, de la que sólo conocemos la más pequeña parte; pues muchos han sucumbido sin dejar ni el recuerdo de su nombre, porque las familias que los adoraban se extinguieron o las ciudades que les habían rendido culto fueron destruidas.

Se necesitó mucho tiempo antes de que esos dioses saliesen del seno de las familias que los habían concebido y los consideraban como su patrimonio. Hasta se sabe de muchos que no se despojaron jamás de esta especie de lazo doméstico. La Démeter de Eleusis persistió como la divinidad particular de la familia de los Eumólpidas. La Atenea de la Acrópolis ateniense pertenecía a la familia de los Butades. Los *Potitii* de Roma tenían a un Hércules, y los *Nantii* a una Minerva (2). Existen grandes apariencias de que el culto de Venus permaneció durante

(1) Ἐσπιόχοι, ἐφέστιοι, πατρώοι. Ὁ ἐπὶ Ζεὺς, Eurípides, *Hécuba*, 345; *Medea*, 395. Sófocles, *Ajax*, 492. Virgilio, VIII, 543. Herodoto, I, 44.

(2) Tito Livio, IX, 29: *Potitii, gens cujus familiare fuerat sacerdotium Herculis*. Dionisio, II, 69. Lo mismo la familia Aurelia profesaba el culto doméstico del Sol (Festo, *Vo Aureliam*, edic. Muller, página 23).

mucho tiempo secreto en la familia Julia, y que la diosa no tuvo culto público en Roma.

Y ocurrió a la larga que, habiendo adquirido gran prestigio en la imaginación de los hombres la divinidad de una familia, y pareciendo poderosa en relación a la prosperidad de esta familia, toda una ciudad quiso adoptarla y tributarle culto público para obtener sus favores. Esto es lo que sucedió con la Démeter de los Eumólpidas, la Atenea de los Butades, el Hércules de los Potitii. Pero cuando una familia consintió en compartir así su dios, se reservó el sacerdocio cuando menos. Puede observarse que la dignidad de sacerdote para cada dios fué hereditaria durante mucho tiempo y no pudo salir de cierta familia (1). Era éste el vestigio de un tiempo en que el dios mismo era propiedad de esa familia, sólo a ella protegía y de ella sólo quería ser servido.

Es, pues, exacto el decir que esta segunda religión estuvo al principio al unísono con el estado social de los hombres. Tuvo por cuna a cada familia y durante mucho tiempo quedó encerrada en este estrecho horizonte. Pero se prestaba mejor que el culto de los muertos a los progresos futuros de la asociación humana. En efecto, los antepasados, los héroes, los Manes, eran dioses que, por su ausencia misma, no podían ser adorados más que por un número pequeñísimo de hombres y que establecían a perpetuidad infranqueables líneas de demarcación entre las familias. La religión de los dioses de la Naturaleza era un marco mayor. Ninguna ley rigurosa se oponía a que cada uno de estos cultos se propagase; no

(1) Herodoto, V, 64, 65; VII, 153; IX, 27. Píndaro, *Istm.*, VII, 18. Jenofonte, *Helen.*, VI, 8. Platón, *Leyes*, VI, pág. 759; *Banquete*, página 40. Plutarco, *Teseo*, 23; *Vida de los diez oradores*, *Licurgo*, cap. II. Filocoro, *Fragm.*, 158, pág. 411. Diodoro, V, 58. Pausanias, I, 37; IV, 15; VI, 17; X, 1. Apolodoro, III, 13. Justino, XVIII, 5. Harpocración, vis ἐπιδοουτάδα, εὐνειδα.—Cicerón, *De Divinatione*, I, 41.—Estrabón, IX, pág. 421; XIV, pág. 634. Tácito, *Anales*, II, 54.

estaba en la naturaleza íntima de esos dioses el ser adorados solamente por una familia y rechazar al extraño. En fin, los hombres debían llegar insensiblemente a advertir que el Júpiter de una familia era en el fondo el mismo sér o la misma concepción que el Júpiter de otra, lo que no podían creer de dos Lares, de dos antepasados o de dos hogares.

Añadamos que esta religión nueva también tenía otra moral. No se circunscribía a enseñar al hombre los deberes de familia. Júpiter era el dios de la hospitalidad: de su parte venían los extranjeros, los suplicantes, los «venerables indigentes», los que había de tratarse «como a hermanos». Todos estos dioses adoptaban con frecuencia forma humana, y se mostraban a los mortales. Algunas veces era para asistir a sus luchas y tomar parte en sus combates; ordinariamente también para ordenarles la concordia y enseñarles a ayudarse unos a otros.

A medida que esta nueva religión iba en progreso, la sociedad debió de agrandarse. Lo indudable es que esta religión, débil al principio, adquirió en seguida mayor impulso. En sus comienzos parece que se albergó en las familias, bajo la protección del hogar doméstico. Allí obtuvo el nuevo dios un pequeño espacio, una estrecha *cella*, en presencia y al lado del altar venerado, para que un poco del respeto que los hombres sentían por el hogar lo recibiese el dios. Poco a poco adquirió éste más autoridad sobre el alma y renunció a esta especie de tutela; luego salió del hogar doméstico, tuvo una morada propia y sacrificios que le fueron peculiares. Esta morada (*ναός* de *ναίω*, habitar) fué, por otra parte, construída a imagen del antiguo santuario; como antes, fué una *cella* fronterera a un hogar; pero la *cella* se amplificó, se embelleció, se convirtió en templo. El hogar subsistió a la entrada de la casa del dios, pero pareció muy pequeño comparado con ésta. El, que había sido al principio lo prin-

cial, se convirtió luego en lo accesorio. Cesó de ser el Dios y descendió al rango de altar del dios, de instrumento para el sacrificio. Quedó encargado de quemar la carne de la víctima y de elevar la ofrenda con la oración del hombre a la divinidad majestuosa cuya estatua residía en el templo.

Cuando se vió elevarse estos templos y abrir sus puertas a la muchedumbre de adoradores, se puede estar seguro de que la inteligencia humana y la sociedad hacía tiempo que habían progresado.

CAPITULO III

La ciudad se forma.

La tribu, como la familia y la fratria, estaba constituida para ser cuerpo independiente, puesto que tenía un culto especial, del que estaba excluido el extraño. Una vez formada, ya no podía admitirse a ninguna nueva familia. En lo sucesivo no podían fundirse dos tribus en una; su religión se oponía. Pero, así como varias fratrias se habían unido en una tribu, pudieron asociarse varias tribus, a condición de que se respetase el culto de cada cual. El día en que se celebró esta alianza, la ciudad fué.

Poco importa el inquirir la causa que determinó a unirse varias tribus. Tan pronto la unión fué voluntaria, como impuesta por la fuerza superior de una tribu o por la voluntad potente de un hombre. Lo cierto es que el lazo de la nueva asociación siguió siendo el culto. Las tribus que se agruparon para formar una ciudad no dejaron de encender un fuego sagrado y de darse una religión común.

Así, la sociedad humana no ha progresado en esta raza a la manera de un círculo que se ensancha paulatinamente, conquistando lo próximo. Al contrario, han sido pequeños grupos, que, constituidos mucho tiempo antes, se han incorporado unos a otros. Varias familias han formado la fratria, varias fratrias, la tribu; varias tribus, la ciudad. Fa-

milia, fratria, tribu, hogar, son además sociedades exactamente semejantes entre sí, que han nacido unas de otras por una serie de federaciones.

Aún conviene observar que, a medida que esos diferentes grupos se asociaban de ese modo entre sí, ninguno de ellos, sin embargo, perdía su individualidad ni su independencia. Aunque varias familias se hubiesen unido en una fratria, cada una seguía constituida como en la época de su aislamiento; nada había cambiado en ella, ni su culto, ni su sacerdocio, ni su derecho de propiedad, ni su justicia interior. Algunas curias se asociaron en seguida, pero conservando cada una su culto, sus reuniones, sus fiestas, su jefe. De la tribu se pasó a la ciudad; pero las tribus no por eso quedaron disueltas, y cada una continuó formando un cuerpo, casi lo mismo que si la ciudad no existiese. En religión siguió subsistiendo una muchedumbre de pequeños cultos, sobre los cuales se estableció un culto común; en política siguió funcionando una multitud de pequeños gobiernos, y sobre ellos se estableció un gobierno común.

La ciudad era una confederación. Por eso estuvo obligada—al menos durante varios siglos—a respetar la independencia religiosa y civil de las tribus, de las curias y de las familias, y no tuvo al principio el derecho de intervenir en los negocios particulares de cada pequeño cuerpo. Nada tenía que ver en el interior de una familia; no era juez de lo que en ella ocurría; dejaba al padre el derecho y el deber de juzgar a su mujer, a su hijo, a su cliente. Por esta razón el derecho privado, que se había concretado en la época del aislamiento familiar, pudo subsistir en las ciudades y sólo se modificó mucho tiempo después.

Esta manera de incubarse las ciudades antiguas está atestiguada por algunos usos que han durado muchísimo tiempo. Si nos fijamos en el ejército de

la ciudad durante los primeros tiempos, lo encontramos distribuido en tribus, en curias, en familias (1), «de tal suerte, dice un antiguo, que el guerrero tenga por vecino en el combate al que, en tiempos de paz, hace la libación y el sacrificio en el mismo altar» (2). Si nos fijamos en el pueblo congregado durante los primeros siglos de Roma, observaremos que vota por curias y por *gentes* (3). Si nos fijamos en el culto, encontramos en Roma seis vestales, dos por cada tribu; en Atenas, el arconte celebra la mayoría de los sacrificios en nombre de la ciudad entera; pero aún quedan algunas ceremonias religiosas que deben realizarse en común por los jefes de las tribus (4).

Así, la ciudad no es una asamblea de individuos: es una confederación de muchos grupos constituidos antes de ella, y que ella deja subsistir. En los oradores áticos se ve que cada ateniense formaba parte a la vez de cuatro sociedades distintas: es miembro de una familia, de una fratria, de una tribu y de una ciudad. No ingresa al mismo tiempo y el mismo día en las cuatro, como el francés, que en el momento de nacer pertenece simultáneamente a una familia, a una comuna, a un departamento y a una patria. La fratria y la tribu no son divisiones administrativas. El hombre ingresa en diversas épocas en estas cuatro sociedades y, en cierto sentido, asciende de una a otra. El niño es admitido primeramente en la familia por la ceremonia religiosa que se celebra diez días después de su nacimiento. Algunos años después entra en la

(1) Homero, *Iliada*, II, 362. Varrón, *De Ling. lat.*, V, 89. En Atenas subsistió el uso de clasificar a los soldados por tribus y por demos: Herodoto, VI, III; Iseo, *de Meheclis hered.*, 42; Lisias, *pro Mantitheo*, 15.

(2) Dionisio de Halicarnaso, II, 23.

(3) Aulo Gellio, XV, 27.

(4) Pollux, VIII, 111.

fratria por una nueva ceremonia que hemos descrito más arriba. En fin, a la edad de diez y seis o de diez y ocho años, se presenta para ser admitido en la ciudad. Ante un altar y las carnes humeantes de una víctima pronuncia un día un juramento comprometiéndose, entre otras cosas, a respetar siempre la religión de la ciudad (1). A contar de ese día está ya iniciado en el culto público y se convierte en ciudadano (2). Que se observe a este joven ateniense elevándose de escalón en escalón, de culto en culto, y se tendrá la imagen de los grados por que la asociación humana pasó antaño. La marcha que este joven se ha visto obligado a seguir es la que antes ha seguido la sociedad.

Un ejemplo hará más patente esta verdad. Sobre las antigüedades de Atenas nos han quedado bastantes tradiciones y recuerdos para que podamos observar con regular precisión cómo se ha formado la ciudad ateniense. Al principio, dice Plutarco, el Atica estaba dividida en familias (3). Algunas de estas familias de la época primitiva, los Eumólpidas, los Cecrópidas, los Gefireanos, los Fitálidas, los Lakiadas, se han perpetuado hasta las edades siguientes. Entonces no existía la ciudad ateniense; pero cada familia, rodeada de sus ramas menores y de sus clientes, ocupaba un cantón y vivía en absoluta independencia. Cada una tenía su religión propia; los Eumólpidas, fijados en Eleusis, adoraban a Démeter; los Cecrópidas, que habitaban la roca donde más tarde estuvo Atenas, tenían por di-

(1) Ἀρυνῶ ὑπὲρ ἰσθμῶν καὶ ὄσιων καὶ ἰσθμὸν τὰ πατρία τηρήσω (Pollux, VIII, 105-106.)

(2) Iseo, *de Cironis hered.*, 19; *pro Euphiletō*, 3. Demóstenes, *in Eubulidē*, 46. La necesidad de estar inscrito en una fratria, al menos en los tiempos antiguos, para formar parte de la ciudad, se infiere de una ley citada por Diarco (*Oratores attici*, colección Didot, tomo II, pág. 462, fr. 82).

(3) Κατὰ γένη, Plutarco, *Teseo*, 24; *ibid.*, 13.

vinidades protectoras a Poseidón y Atenea. Muy cerca, en la colinilla del Areópago, el dios protector era Ares; en Maratón, un Hércules; en Prasies, un Apolo; otro Apolo en Flies; los Dioscuros, en Céfalo, y así en los demás cantones (1).

Así como cada familia tenía su dios y su altar, también tenía su jefe. Cuando Pausanias visitó el Aticá, encontró en los pequeños burgos antiguas tradiciones que se habían perpetuado con el culto, y estas tradiciones le revelaron que cada burgo había tenido su rey antes del tiempo en que Cecrops reinó en Atenas (2). ¿No era este el recuerdo de una época lejana, en que las grandes familias patriarcales, semejantes a los clanes célticos, tenían a sus jefes hereditarios, que a la vez eran sacerdotes y jueces? Un centenar de pequeñas sociedades vivían, pues, aisladas en el país sin conocer entre sí lazos religiosos y políticos, teniendo cada una su territorio, declarándose frecuentemente la guerra, hasta tal punto separadas unas de otras, que el matrimonio jamás se permitió entre ellas (3).

Pero las necesidades o los sentimientos las aproximaron. Insensiblemente se unieron en pequeños grupos, por cuatro, por seis. Así vemos por las tradiciones que los cuatro burgos de la llanura de Maratón se asociaron para adorar juntos a Apolo Delfico; los hombres del Pireo, de Falerio y de otros dos cantones vecinos, se unieron por su parte y erigieron en común un templo a Hércules (4). A la larga, este centenar de pequeños estados se redujo a doce confederaciones. Este cambio, mediante el cual la población de Atica pasó del estado de familia pa-

(1) Pausanias, I, 15; I, 31; I, 37; II, 18.

(2) Pausanias, I, 31: τῶν ἐν τοῖς δήμοις φάναι πολλοὺς ὡς καὶ πρὸ τῆς ἀρχῆς τῆς Κέκροπος ἐβασίλευοντο.

(3) Plutarco, Teseo, 13.

(4) Plutarco, Teseo, 14; Pollux, VI, 105. Esteban de Bizancio, Vo, ἐγελιδαί.

triareal a una sociedad algo más amplia, se atribuye por la leyenda a los esfuerzos de Cecrops; sólo debe entenderse por esto que no terminó hasta la época en que se coloca el reinado de este personaje, es decir, hacia el décimosexto siglo antes de nuestra era. Se ve, por otra parte, que este Cecrops sólo reinó sobre una de las doce asociaciones, la que después fué Atenas; las otras once eran plenamente independientes; cada cual tenía su dios protector, su altar, su fuego sagrado, su jefe (1).

Varias generaciones pasaron, y durante ellas el grupo de los Cecrópidas adquirió insensiblemente mayor importancia. De este período ha quedado el recuerdo de una lucha sangrienta que sostuvieron contra los Eumólpidas de Eleusis, y cuyo resultado fué que se sometieron éstos con la única reserva de conservar el sacerdocio hereditario de su divinidad (2). Puede creerse que ha habido otras luchas y otras conquistas, cuyo recuerdo no se ha conservado. La roca de los Cecrópidas, donde progresó poco a poco el culto de Atenea y que acabó por adoptar el nombre de su divinidad principal, adquirió la supremacía sobre los otros once Estados. Entonces apareció Teseo, heredero de los Cecrópidas. Todas las tradiciones están contestes en decir que reunió los doce grupos en una ciudad. En efecto, logró que todo el Atica adoptase el culto de Atenea Polias, de suerte que el país entero celebró desde entonces y en común los sacrificios denominados Panateneas. Antes cada burgo tenía su fuego sagrado y su pritaneo. Teseo quiso que el pritaneo de

(1) Filocoro, citado por Estrabón, IX, pág. 609: *Κέκροπα πρῶτον ἐς δώδεκα πόλεις συν οικήσαι τὸ πλῆθος*. Tucídides, II, 15: *ἐπὶ Κέκροπος ἐς Θησεῖα ἀεὶ ἡ Ἀττικὴ κατὰ πόλεις ὤκειτο πρυτανεῖα τε ἔχουσα καὶ ἀργοντας... αὐτοῖ ἕκαστοι ἐπολιτεύοντο καὶ ἐβουλεύοντο, καὶ τινες καὶ ἐπολεμήσαν ποτε αὐτῶν*.—Cf. Pollux, VIII, 111.

(2) Pausanias, I, 38.

Atenas fuese el centro religioso de todo el Atica (1). Desde entonces quedó fundada la unidad ateniense; religiosamente, cada cantón conservó su antiguo culto, pero todos aceptaron un culto común; políticamente, cada cual conservó sus jefes, sus jueces, su derecho de reunirse en asamblea; pero por encima de estos gobiernos locales estuvo el gobierno central de la ciudad (2).

De estos recuerdos y precisas tradiciones que Atenas conservó religiosamente, parécenos que se

(1) Tucídides, II, 15: ὁ Θησεύς κατάλυσας τῶν ἄλλων πόλεων τὰ βουλευτήρια καὶ τὰς ἀρχάς... ἐν βουλευτήριον ἀποδείξας καὶ πρυτανεῖον.... Plutarco, Teseo, 24: ἐν ποιήσας ἅπασι κοινὸν πρυτανεῖον... καὶ Παναθήναια θεοσίαν ἐποίησε κοινήν ἔθυσσε δὲ καὶ Μετοίκια, ἣν ἔτι καὶ νῦν θύουσι. Cf. Pausanias, VIII, 2, 1.

(2) Plutarco y Tucídides dicen que Teseo destruyó los pritaneos locales y abolió las magistraturas de los burgos. Sin embargo, si intentó hacerlo, la verdad es que no lo consiguió, pues mucho tiempo después de él todavía encontramos los cultos locales, las asambleas, los reyes de las tribus. Bæckh, *Corp. inser.*, 82, 85. Demóstenes, in *Theocrinem*. Pollux, VIII, 111. Prescindimos de la leyenda de Jon, a la que diversos historiadores modernos nos parece que han dado excesiva importancia, ofreciéndola como el síntoma de una invasión extranjera en el Atica. Esta invasión no está consignada en ningún documento. Si el Atica la hubiesen conquistado los jonios del Peloponeso, no es probable que los atenienses hubiesen conservado tan religiosamente sus nombres de Cecrópidas, Erecteidas, y, al contrario, que hubiesen considerado como una ofensa el nombre de jonios. (Herodoto, I, 143.) A los que creen en esta invasión de los jonios, y añaden que la nobleza de los Eupatridas procede de ese hecho, aun se les puede responder que la mayoría de las grandes familias de Atenas remontan a una época muy anterior a la en que se coloca la llegada de Jon al Atica. ¿Quiere decir esto que los atenienses no son en su mayor parte jónicos? Seguramente que pertenecen a esta rama de la raza helénica. Estrabón nos dice que en tiempos remotísimos el Atica se llamaba *Jonia* y *Jas*. Pero se incurre en error al hacer del hijo de Xuthos, del héroe legendario de Eurípides, el tronco de estos jonios; son infinitamente anteriores a Jon, y su nombre quizá sea mucho más antiguo que el de helenos. Es un error hacer descender de este Jon a todos los Eupatridas y de presentar a este linaje de hombres como una población conquistadora que hubiese oprimido por la fuerza a una población vencida. Tal opinión no se sustenta en ningún testimonio antiguo.

destacan dos verdades igualmente manifiestas: una, que la ciudad ha sido una confederación de grupos constituídos antes que ella; otra, que la sociedad sólo ha progresado en tanto que la religión adquiría elasticidad. No es fácil decir si el progreso religioso es el que ha aportado el progreso social; lo indudable es que ambos se han manifestado simultáneamente y con notable acuerdo.

Es necesario pensar en la excesiva dificultad que para las sociedades primitivas implicaba el fundar sociedades regulares. No es fácil establecer un lazo social entre esos seres humanos que son tan diversos, tan libres, tan inconstantes. Para darles reglas comunes para instituir el mando y hacerles aceptar la obediencia, para subordinar la pasión a la razón y la razón individual a la razón pública, seguramente que se necesita algo más fuerte que la fuerza material, más respetable que el interés, más seguro que una teoría filosófica, más inmutable que una convención, algo que sea igual en el fondo de todos los corazones y que en ellos ejerza igual imperio.

Esta cosa es una creencia. Nada hay de más poderoso en el alma. Una creencia es la obra de nuestro espíritu, pero no somos libres de modificarla a nuestro gusto. Ella es nuestra creación, pero no lo sabemos. Es humana y la creemos un dios. Es el efecto de nuestro poder y es más fuerte que nosotros. Está en nosotros, no nos deja, nos habla a todas horas. Si nos ordena obedecer, obedecemos; si nos prescribe deberes, nos sometemos. El hombre puede domar perfectamente a la Naturaleza, pero está esclavizado a su pensamiento.

Pues bien, una antigua creencia ha ordenado al hombre que honrase al antepasado; el culto del antepasado ha agrupado a la familia en torno del altar. De ahí la primer religión, las primeras oraciones, la primer idea del saber y la primer moral; de ahí también el establecimiento de la propiedad,

la fijación del orden de la sucesión; de ahí, en fin, todo el derecho privado y todas las reglas de la organización doméstica. Luego se ensanchó la creencia y la asociación al mismo tiempo. A compás que los hombres advertían que hay para ellos divinidades comunes, se asociaron en grupos más extensos. Las mismas reglas, encontradas y establecidas en la familia, se aplican sucesivamente a la fratria, a la tribu, a la ciudad.

Dirijamos una ojeada al camino que los hombres han recorrido. En su origen, la familia vive aislada y el hombre sólo conoce a los dioses domésticos, θεοὶ πατρῶοι, *dií gentiles*. Por encima de la familia se forma la fratria con su dios θεὸς φράτριος, *Juno curialis*. Viene en seguida la tribu, y el dios de la tribu, θεὸς φύλιος. En fin, se llega a la ciudad y se concibe a un dios cuya providencia alcanza a la ciudad entera, θεὸς ποιός, *penates publici*. Jerarquía de creencias, jerarquía de asociaciones. La idea religiosa ha sido entre los antiguos el soplo inspirador y organizador de la sociedad.

Las tradiciones de los indos, de los griegos, de los etruscos, dicen que los dioses habían revelado a los hombres las leyes sociales. Bajo esta forma legendaria se oculta una verdad. Las leyes sociales han sido obra de los dioses; pero estos dioses tan poderosos y bienhechores no eran otra cosa que la creencia de los hombres.

De este modo se incubó el Estado entre los antiguos; este estudio nos era necesario para podernos dar cuenta ahora de la naturaleza y de las instituciones de la ciudad. Pero conviene hacer aquí una reserva. Si las primeras ciudades se han formado por la confederación de las pequeñas sociedades constituídas anteriormente, esto no quiere decir que todas las ciudades que conocemos se hayan formado de idéntica manera. Una vez encontrada la organización municipal, no era necesario que para

cada ciudad nueva recomenzase la misma larga y difícil ruta. Hasta pudo ocurrir con bastante frecuencia que se observase el orden inverso. Cuando un jefe salía de una ciudad ya constituida para fundar otra, ordinariamente sólo llevaba un pequeño número de conciudadanos y se incorporaban muchos otros que procedían de diversos lugares y aun podían pertenecer a distintas razas. Pero este jefe siempre constituía el nuevo Estado a imagen del que acababa de dejar. En consecuencia, dividía su pueblo en tribus y en fratrias. Cada una de estas pequeñas asociaciones tuvo altar, sacrificio, fiestas; cada una llegó hasta idear un antiguo héroe, que honró con el culto, y del que a la larga se creyó descendiente.

También sucedió con frecuencia que los hombres de cierto país vivían sin leyes y sin orden, bien porque la organización social no hubiese llegado a establecerse, como en Arcadia, bien porque se hubiese corrompido y disuelto con súbitas revoluciones, como en Cirene y Thurié. Si un legislador se proponía establecer reglas entre estos hombres, siempre empezaba distribuyéndolos en tribus y en fratrias, como si no tuviesen otro tipo de sociedad que ese. En cada uno de esos cuadros instituía un héroe epónimo, establecía sacrificios; inauguraba tradiciones. Siempre se comenzaba del mismo modo si quería fundarse una sociedad regular (1). Así hace el mismo Platón cuando idea una ciudad modelo.

(1) Herodoto, IV, 161. Cf. Platón, *Leyes*, V, 738; VI, 771. - Así, cuando Licurgo reforma y renueva la ciudad de Esparta, la primer cosa que hace es erigir un templo, la segunda clasificar a los ciudadanos en *φύλαι ὄβαι*; sus leyes políticas vienen después. (Plutarco, *Licurgo*, 6.)

CAPITULO IV

La urbe.

Ciudad y urbe (*cit  y ville* en francés) no eran palabras sinónimas entre los antiguos. La ciudad era la asociación religiosa y política de las familias y de las tribus: la urbe (*ville*) era el lugar de reunión, el domicilio y, sobre todo, el santuario de esta asociación.

Conviene no forjarnos de las urbes antiguas la idea que nos sugieren las que vemos erigirse en nuestros días. Si se construyen varias casas resulta una aldea; insensiblemente aumenta el número de casas, y resulta la urbe (*ville*); y si es preciso la rodeamos de fosos y murallas. Entre los antiguos la urbe no se formaba a la larga, por la lenta incorporación de hombres y de construcciones. Fund base la urbe de un solo impulso, entera, en un día.

Pero era preciso que antes estuviese constituida la ciudad, que era la obra más difícil y ordinariamente la más larga. Una vez que las familias, las fratrias y las tribus habían convenido unirse y tener un mismo culto, se fundaba al punto la urbe para que sirviese de santuario a ese culto común. Así, la fundación de una urbe era siempre un acto religioso.

Tomemos por primer ejemplo a la misma Roma, no obstante la voga incrédula que acompaña a esta antigua historia. Se ha repetido frecuentemente que

Rómulo era un jefe de aventureros, que se hizo un pueblo atrayendo en torno suyo a vagabundos y ladrones, y que todos esos hombres reunidos sin seleccionar edificaron al azar algunas cabañas para guardar el botín. Pero los escritores antiguos nos ofrecen los hechos de otra manera; y nos parece que, si se quiere conocer la antigüedad, la primera regla debe ser sustentarse en los testimonios que de ella proceden. En verdad, estos escritores hablan de un asilo, es decir, de un recinto sagrado, donde Rómulo admitió a todos los que se presentaron; en lo cual observó el ejemplo que muchos fundadores de ciudades le habían dado (1). Pero ese asilo no era la ciudad; ni siquiera se abrió hasta que la ciudad estuvo fundada y completamente edificada (2). Era un apéndice añadido a Roma, no Roma. No formaba parte de la ciudad de Rómulo, pues ésta se encontraba en la ladera del monte Capitolino, mientras que la urbe ocupaba el otero del Palatino (3). Conviene distinguir bien el doble elemento de la población romana. En el asilo están los aventureros sin fuego ni hogar; sobre el Palatino están los hombres venidos de Alba, esto es, los hombres ya organizados en sociedad, distribuidos en *gentes* y en *curias*, que tienen cultos domésticos y leyes. El asilo no es más que una especie de aldea o arrabal don-

(1) Tito Livio, I, 8: *Vetere consilio condentium urbes*.

(2) Tito Livio, I, 8; luego de haber contado la fundación de la urbe en el Palatino; luego de haber hablado de sus primeras instituciones y de sus primeros progresos, añade Tito Livio: *deinde asylum aperit*.

(3) La urbe, *urbs*, ocupaba el Palatino: esto se encuentra claramente afirmado por Dionisio, II, 69; Plutarco, *Rómulo*, 9; Tito Livio, I, 7 y 33; Varrón, *De ling. lat.*, VI, 34; Festo, Vo, *Quadrata*, página 258; Aulio Gelio, XIII, 14. Tácito, *Anales*, XII, 24, da el trazado de este recinto primitivo, en el cual el Capitolino no estaba incluido. Al contrario, el *asylum* estaba situado en la falda del Capitolino; Tito Livio, I, 8. Estrabón, V, 3, 2; Tácito, *Historias*, III, 71; Dionisio, II, 15; por otra parte, este *asylum* no era más que un simple *locus* o ἱερός ἀδύλον, como existía por todas partes en Italia y Grecia.

de las cabañas se alzan al azar y sin reglas; sobre el Palatino se eleva una ciudad religiosa y santa.

Sobre la manera como esta ciudad se fundó, la antigüedad abunda en informes: se los encuentran en Dionisio de Halicarnaso, que los recogió de autores más antiguos que él; se encuentran en Plutarco, en los *Fastos*, de Ovidio; en Tácito, en Catón el Viejo, que había compulsado los antiguos anales, y en otros dos escritores que deben inspirarnos gran confianza: el sabio Varrón y el sabio Verrio Flaco, que Festo nos ha conservado en parte: ambos instruidísimos en las antigüedades romanas, amigos de la verdad, de ningún modo crédulos y que conocían perfectamente las reglas de la crítica histórica. Todos estos escritores nos han transmitido el recuerdo de la ceremonia religiosa que señaló la fundación de Roma, y no tenemos el derecho de rechazar testimonios tan abundantes.

No es raro entre los antiguos encontrar sucesos que nos admiran: ¿es este motivo para decir que se trata de fábulas, sobre todo si estos sucesos, que se alejan bastante de las ideas modernas, concuerdan perfectamente con las de los antiguos? En su vida privada hemos visto una religión que regulaba todos sus actos; hemos visto en seguida que esta religión los había constituido en sociedad: ¿qué tiene, por lo tanto, de admirable que la fundación de una sociedad haya sido un acto sagrado y que el mismo Rómulo haya tenido que practicar los ritos que se observaban en todas partes?

El primer cuidado del fundador consiste en escoger el emplazamiento de la nueva ciudad. Pero esta elección, cosa grave y de la cual se cree que depende el destino del pueblo, se deja siempre a la decisión de los dioses. Si Rómulo hubiese sido griego, habría consultado al oráculo de Delfos; samnita, vecino de los etruscos, iniciado en la ciencia augu-

ral (1), demanda a los dioses que le revelen su voluntad por el vuelo de los pájaros. Los dioses le designan el Palatino.

Llegado el día de la fundación, empieza ofreciendo un sacrificio. Sus compañeros forman fila a su lado, encienden fuego de zarza y uno tras otro brincan sobre la llama ligera (2). La explicación de este rito es que, para el acto que va a realizarse, se necesita que el pueblo esté puro; ahora bien, los antiguos creían purificarse de toda mácula física saltando sobre la llama sagrada.

Cuando esta ceremonia preliminar ha preparado al pueblo para el gran acto de la fundación, Rómulo traza un pequeño agujero de forma circular y arroja en él un terrón que ha traído de Alba (3). Luego, cada uno de sus compañeros se acerca por turno, y arroja, como él, una poca de tierra, que ha traído de su país de origen. Este rito es notable y nos revela en esos hombres un pensamiento que conviene anotar. Antes de llegar al Palatino habitaban a Alba u otra cualquiera de las ciudades vecinas. Allí estaba su hogar; allí los padres habían vivido y allí estaban enterrados. La religión prohibía abandonar la tierra donde se había establecido el hogar y donde los divinos antepasados reposaban. El hombre no podía trasladarse sin llevar consigo su suelo y sus abuelos. Era necesario que este rito se consumase para que pudiera decir, mostrando el nuevo lugar que había adoptado: También ésta es la tierra de mis padres, *terra patrum, patria*: ésta es mi patria, pues aquí están los Manes de mi familia.

El hoyo donde cada uno había echado un poco de

(1) Cicerón, *De divin.*, I, 17. Plutarco, *Camilo*, 32. Plinio, XIV, 2; XVIII, 12.

(2) Dionisio, I, 88.

(3) Plutarco, *Rómulo*, 11. Dión Casio, *Fragm.*, 12. Ovidio, *Fast.*, IV, 821; Festo, Vo, *Quadrata*.

tierra se llamaba *mundus*: esta palabra designaba especialmente en la antigua lengua religiosa la religión de los Manes (1). De este mismo sitio, según la tradición, se escapaban tres veces por año las almas de los muertos, deseosas de volver a ver la luz (2).

¿No observamos todavía en esta tradición el verdadero pensamiento de los antiguos? Al deponer en el hoyo un terrón de su antigua patria, habían creído encerrar también las almas de sus antepasados. Esas almas, allí reunidas, debían recibir culto perpetuo y velar sobre sus descendientes. Rómulo elevó en este mismo sitio un altar y encendió fuego. Tal fué el hogar de la ciudad (3).

Alrededor de este hogar debe elevarse la urbe, como la casa se eleva alrededor del hogar doméstico. Rómulo traza un surco que indica el recinto. También en esto los menores detalles están prefijados por el ritual. El fundador ha de servirse de una reja de bronce; el arado ha de ser arrastrado por un toro blanco y una vaca blanca. Rómulo, cubierta la cabeza y revestido con el traje sacerdotal, sostiene personalmente la mancera del arado y lo diri-

(1) Plutarco, *Rómulo*, 11: καλοῦσι δὲ τὸν βόθρον τοῦτον μούνηον. Festo, edic. Muller, pág. 156: *mundum... inferiorem ejus partem consecratam diis manibus*. Servio, ad *Æn.*, III, 134: *aras Inferorum (vocant) mundos*.

(2) La expresión *mundus patet* designaba esos tres días en que los Manes salían de sus moradas. Varrón, en Macrobio, *Saturn.*, I, 16: *mundus quum pater. Deorum tristium atque inferum quasi janua patet*. Festo, edic. Muller, pág. 156: *mundum ter in anno patere putabant... clausum omni tempore præter hos tres dies quos religiosos judicaverunt quod his diebus ea quæ occulta religionis deorum manium essent, in lucem adducerentur*.

(3) Ovidio, *Fastos*, IV, 823. *Fossa repletur humo plenæque imponitur ara, Et novus accenso fungitur igni focus*. El hogar se trasladó más adelante. Cuando las tres urbes del Palatino, del Capitolino y del Quirinal formaron una sola en el hogar común, o templo de Vesta, se erigió un terreno neutro entre las tres colinas.

ge éntonando preces. Sus compañeros marchan detrás observando un silencio religioso. A medida que la reja subleva los terrones, se les arroja cuidadosamente al interior del recinto para que ninguna partícula de esta tierra sagrada caiga en poder del extranjero (1).

Este recinto trazado por la religión es inviolable. Ni el extranjero ni el ciudadano tiene el derecho de rebasarlo. Saltar sobre este pequeño surco es un acto de impiedad; la tradición romana decía que el hermano del fundador había cometido este sacrilegio y que lo había pagado con la vida (2).

Pero, para que se pueda entrar y salir en la urbe, se interrumpe el surco en varios sitios: Rómulo ha levantado la reja para eso; los intervalos se llaman *portæ*: son las puertas de la ciudad (3).

Sobre el surco sagrado, o un poco detrás, se elevan en seguida las murallas, que son también sagradas (4). Nadie podrá tocarlas, ni siquiera para

(1) Plutarco, *Rómulo*, 11. Dion. de Halic., I, 88. Ovidio, *Fastos*, IV, 825 y sig. Varrón, *De ling. lat.*, V, 143: *Oppida condebant in Latio, Etrusco ritu; functis bobus, tauro et vacca interiore, arato circumagebant sulcum; hoc faciebant religionis causa, die auspicato. Terram unde exculpserant fossam vocabant et introrsum jactam murum.* Festo, edic. Muller, pág. 375. *Urvat... ab eo sulco qui fit in urbe condenda sulco aratri.* Estas reglas eran de tal modo conocidas y usadas, que Virgilio, describiendo la fundación de una ciudad, comienza describiendo esta práctica: *Interem urbem designat aratro* (V, 755).

(2) Plutarco, *Cuest. rom.*, 27: τὸ τεῖχος ἱερόν · οὕτω γὰρ δοκεῖ Ῥωμύλος ἀποκτεῖναι τον ἀδελφόν ὡς ἄθρατον καὶ ἱερον τόπον ἐπιχειροῦντα δαπηρῶν καὶ ποιῆν βέβηλον.

(3) Catón, citado por Servio: *Urbem designat aratro; quem Cato in Originibus dicit morem fuisse; conditores enim civitatis taurum in dextra, vaccam intrinsecus jungent; et incincti ritu Sabino, id est, togæ parte caput velati, parte, succincti, tenebant stivam incurvam ut glebæ omnes intrinsecus caderent; et ita sulco ducto loca murorum designabant, aratrum suspendentes circa loca portarum* (Servio, ad *Æn.*, V, 755).

(4) Cicerón, *De nat. deorum*, III, 40: *muri urbis quos vos, pontifices, sanctos esse dicitis, diligentiusque urbem religione quam mæni-*

su reparación, sin el permiso de los pontífices. A ambos lados de esta muralla hay un trecho de algunos pasos concedido a la religión; se le llama *pomærium* y no está permitido pasar el arado por él, ni construir ningún edificio (1).

Tal ha sido, según una multitud de testimonios antiguos, la ceremonia de la fundación de Roma. Si se pregunta cómo ha podido conservarse su recuerdo hasta los escritores que nos la han transmitido, diremos que esa ceremonia se refrescaba cada año en la memoria del pueblo gracias a una fiesta aniversaria, que se llamaba día natal de Roma (2). Esta fiesta se ha celebrado en toda la antigüedad de año en año, y el pueblo romano aún la celebra hoy como en otro tiempo, el 21 de abril: ¡de tal modo los hombres permanecen fieles a las viejas costumbres, al través de sus incesantes transformaciones!

No puede suponerse que tales ritos los haya concebido Rómulo por primera vez. Al contrario, es seguro que muchas ciudades anteriores a Roma se fundaron del mismo modo. Varrón dice que esos ritos eran comunes al Lacio y a Etruria. Catón el Vie-

bus cingitis.—Gayo, II, 8: *Sanctæ quæque res, velut muri et portæ, quodammodo divini juris sunt.*—Digesto, I, 8, 8: *muros esse sanctos; ibid., 11: Si quis violaverit muros, capite punitur.*

(1) Varrón, V, 143: *Postea qui fiebat orbis, urbis principium: ... postmærium dictum, quo urbana auspicia finiuntur. Cippi pomærii stant circum Romam.*—Tito Livio, I, 44: *pomærium... locus quem in condendis urbibus quondam Etrusci certis terminis inaugurato consecrabant, ut neque interiore parte ædificia mænibus continuarentur as extrinsecus puri aliquid ab humano cultu pateret soli... Neque habitari neque arari fas est.*—Aulo Gelio, XIII, 14, da la definición que ha encontrado en los libros de los augures: *Pomærium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pene muros, regionibus (religionibus) certis determinatus, qui facit finem urbani auspicii.*

(2) Plutarco, *Rómulo*, 12: *καὶ τὴν ἡμέραν ταύτην ἑορτάζουσι Ῥωμαῖοι γενέθλιον τῆς πατρίδος ὀνομάζοντες.* Plinio, *Hist. nat.*, XVIII, 66, 247: *XI Kalendas maias urbis Romæ natalis.* Cf. *Corpus inscript. lat.*, tomo I, págs. 340-341: *natalis dies urbis Romæ.*

jo, que para escribir su libro sobre los *Orígenes* había consultado los anales de todos los pueblos italianos, nos dice que algunos ritos análogos se habían practicado por todos los fundadores de ciudades. Los etruscos poseían libros litúrgicos donde estaba consignado el ritual completo de esas ceremonias (1).

Los griegos creían, como los italianos, que el emplazamiento de una urbe debía ser escogido por la divinidad. Así, cuando querían fundar una, consultaban al oráculo de Delfos (2). Herodoto consigna como un acto de impiedad o de locura que el espartano Dorio osase erigir una ciudad «sin consultar el oráculo y sin practicar ninguna de las ceremonias prescritas», y el piadoso historiador no se sorprende de que una ciudad construída a despecho de las reglas sólo haya durado tres años (3). Tucídides, recordando el día en que se fundó Esparta, menciona los cantos piadosos y los sacrificios de ese día (4). El mismo historiador nos dice que los atenienses tenían su ritual particular y que jamás fundaban una colonia sin observarlo (5). Puede verse en una comedia de Aristófanes un cuadro bastante exacto de la ceremonia que se realizaba en semejante caso. Cuando el poeta representa la plácida fundación de la ciudad de los Pájaros, seguramente pensaba en las costumbres que se observaban en la fundación de las ciudades de los hombres: por eso sacaba a escena un sacerdote que encendía el hogar e invo-

(1) Catón en Servio, V, 755. Varrón, *L. L.*, V, 143. Festo, *Vo. Rituales*, pág. 285: *rituales nominantur Etruscorum libri in quibus præscriptum est que ritu condantur urbes, aræ, ædes sacrentur qua sanctitate muri.*

(2) Herodoto, IV, 156; Diodoro, XII, 12; Pausanias, VII, 2; Ate-neo, VIII, 62.

(3) *Idem* V, 42.

(4) Tucídides, V, 16.

(5) Tucídides, III, 24.

caba a los dioses; a un poeta que cantaba himnos y a un adivino que recitaba los oráculos.

Pausanias recorrió Grecia en tiempo de Adriano. Llegado a Mesenia, hizo que le contasen los sacerdotes la fundación de la ciudad de Mesina, y nos ha legado el relato (1). La erección no era muy antigua: se había realizado en tiempo de Epaminondas. Tres siglos antes, los mesenios habían sido expulsados de su país, y desde entonces vivieron dispersos entre los demás griegos, sin patria, pero conservando piadosamente sus costumbres y su religión nacional. Los tebanos quisieron conducirles al Peloponeso para poner un enemigo al lado de Esparta; pero lo más difícil era decidir a los mesenios. Epaminondas, comprendiendo que trataba con hombres supersticiosos, creyó deber lanzar a la circulación un oráculo, prediciendo a este pueblo la vuelta a su antigua patria. Algunas apariciones milagrosas atestiguaron que los dioses nacionales de los mesenios, que les habían traicionado en la época de la conquista, se les habían vuelto favorables. Este pueblo tímido se decidió entonces a retornar al Peloponeso siguiendo a un ejército tebano. Pero se trataba de saber dónde se edificaría la ciudad, pues no era posible pensar en reocupar las antiguas poblaciones, que habían sido manchadas con la conquista. Para escoger el sitio donde se tenía que emplazar, faltaba el recurso ordinario de consultar el oráculo de Delfos, pues la Pitia estaba entonces de parte de los espartanos. Afortunadamente, los dioses disponían de otros medios para revelar su voluntad. Un sacerdote mesenio tuvo cierto sueño en que un dios de su nación se le apareció y dijo que iba a fijar su residencia en el monte Itomo, y que invitaba a su pueblo para que le siguiese. Indicado así el emplazamiento de la nueva ciudad, aún fal-

(1) Pausanias, IV, 27.

taba saber los ritos necesarios para la fundación, pues los mesenios habíanlos olvidado; además, no podían adoptar los de los tebanos, ni de cualquier otro pueblo, y no sabían cómo erigir la ciudad. Un sueño vino muy a propósito sobre otro mesenio: los dioses le ordenaron que se trasladase al monte Itomo, que buscarse un if que se encontraba junto a un mirto, y que cavase la tierra en el mismo sitio. Obedeció, y encontró una urna, y en la urna varias hojas de estaño en las que vió grabado el ritual completo de la ceremonia sagrada. Los sacerdotes sacaron inmediatamente copias, inscribiéndolas en sus libros. No dejó de creerse que la urna fué colocada allí por un antiguo rey de los mesenios, antes de la conquista del país.

Cuando se estuvo en posesión del ritual comenzó la fundación. Los sacerdotes ofrecieron primeramente un sacrificio; se invocó a los antiguos dioses de Mesenia, a los Dioscuros, a Júpiter de Itomo, a los antiguos héroes, a los antepasados conocidos y venerados. Todos estos protectores del país la habían aparentemente abandonado, según las creencias de los antiguos, el día en que el enemigo se hizo dueño; se les conjuró para que volviesen. Se pronunciaron fórmulas que habían de tener por efecto el determinarlos a habitar la nueva ciudad en común con los ciudadanos. Esto era lo importante: fijar a los dioses con ellos era lo que más cordialmente anhelaban estos hombres, y puede creerse que la ceremonia religiosa no tenía otro objeto. Así como los compañeros de Rómulo abrieron un agujero creyendo depositar en él a los Manes de sus antepasados, así los compañeros de Epaminondas invocaron a sus héroes, a sus antepasados divinos, a los dioses del país. Mediante fórmulas y ritos creían asociarlos al suelo que ellos mismos iban a ocupar y encerrarlos en el recinto que iban a trazar. Por eso les decían: «Venid con nosotros, ¡oh, seres di-

vinos!, y habidad en común con nosotros esta ciudad. El primer día se empleó en sacrificios y oraciones. Al siguiente se trazó el recinto, mientras el pueblo cantaba himnos religiosos.

Suele causar sorpresa al principio, viendo en los autores antiguos que no existía ciudad, por antigua que fuese, que no pretendiese conocer el nombre de su fundador y la fecha de su fundación. Es que una ciudad no podía perder el recuerdo de la ceremonia santa que había mareado su nacimiento, pues cada año celebraba su aniversario con un sacrificio. Atenas, lo mismo que Roma, festejaba su día natal (1).

Ocurría frecuentemente que algunos colonos o conquistadores se establecían en una ciudad ya edificada. No tenían casa que construir, pues nada se oponía a que ocupasen las de los vencidos. Pero tenían que realizar la ceremonia de la fundación, esto es, colocar su propio hogar y fijar en su nueva morada los dioses nacionales. Por eso se dice en Tucídides y en Herodoto que los dorios fundaron a Esparta y los jonios a Mileto, aunque ambos pueblos hubiesen encontrado a esas ciudades completamente rematadas y ya bastante antiguas.

Estas costumbres nos dicen claramente lo que una ciudad significaba en el pensamiento de los antiguos. Rodeada de un recinto sagrado y extendiéndose en torno de un altar, era el domicilio religioso que recibía a los dioses y a los hombres de una ciudad. Tito Livio decía de Roma: «No hay espacio en esta urbe que no esté impregnado de religión y no esté ocupado por alguna divinidad... Los dioses la habitan.» Lo que Tito Livio decía de Roma cualquier hombre podía decirlo de su propia ciudad; pues si se había fundado conforme a los ritos, tam-

(1) Plutarco, *Teseo*, 24: ἔθυσσε τὰ Μετοίχια, ἣν ἔτι καὶ νῦν θύουσι. Cicerón, *pro Sextio*, 63, observa que desembarcó en Brindis el día en que la ciudad festejaba su natalicio: *idem dies natalis coloniae Brundisinae*.

bién había recibido en su recinto a los dioses protectores que estaban como implantados en su suelo y no podían abandonarlo. Cada ciudad era un santuario; cada ciudad podía llamarse santa (1).

Como los dioses estaban por siempre asociados a la ciudad, el pueblo tampoco podía abandonar el lugar donde sus dioses radicaban. A este propósito existía una especie de compromiso recíproco, una especie de contrato entre los dioses y los hombres. Los tribunos de la plebe decían un día que Roma, devastada por los galos, sólo era un montón de ruinas; que a cinco leguas había una ciudad perfectamente construída, grande y hermosa, bien situada y vacía de habitantes desde que los romanos habían realizado la conquista; que era necesario, pues, abandonar a Roma destruída y trasladarse a Veyos. Pero el piadoso Camilo les respondió: «Nuestra ciudad se ha fundado religiosamente; los dioses mismos han designado el lugar y se han establecido con nuestros padres. Por arruinada que esté, aún es la morada de nuestros dioses nacionales.» Los romanos continuaron en Roma.

Algo de sagrado y divino se asociaba naturalmente a estas ciudades que los dioses habían erigido (2), y que seguían llenando con su presencia. Sábese que las tradiciones romanas prometían a Roma la eternidad. Cada ciudad tenía tradiciones semejantes. Se erigían todas las ciudades para ser eternas.

(1) Ἴλιος ἱερεῖα (Iliada), ἱερεῖα Ἀθῆναι (Aristófanes, *Cab.*, 1.319), Λακεδαιμόνι διη (Téognis, V, 837); ἱεράν πόλιν, dice Téognis hablando de Megara, Pausanias, I, 28; ἱερά τῆς Ἀθηνᾶς ἐστὶν ἡ πόλις.

(2) Neptunia Troja, θεοδόμητοι Ἀθῆναι. Véase Téognis, V, 765 (Welcker).

CAPITULO V

El culto del fundador; la leyenda de Eneas.

El fundador era el hombre que consumaba el acto religioso, sin el cual no podía existir la ciudad. El era quien colocaba el hogar donde había de arder eternamente el fuego sagrado; él era quien con sus oraciones y sus ritos llamaba a los dioses y los asociaba por siempre a la nueva ciudad.

Concíbese el respeto que debía tributarse a este hombre sagrado. Vivo, los hombres veían en él al autor del culto y al padre de la ciudad; muerto, se convertía en un antepasado común para todas las generaciones que se sucedían: era para la ciudad lo que el primer antepasado para la familia, un Lar familiar. Su memoria se perpetuaba como el fuego del hogar que había encendido. Se le rendía culto, se le creía dios, y la ciudad le adoraba como su Providencia. Sacrificios y fiestas se renovaban cada año sobre su tumba (1).

Todos saben que se adoraba a Rómulo, que tenía

(1) Píndaro, *Pin.*, V, 117-132; *Olimp.*, VII, 143-145. Píndaro llama al fundador «padre de las ceremonias sagradas» (*Hyporchèmes*, fr. 1). La costumbre de instituir un culto para el fundador está atestiguada por los honores religiosos y los sacrificios instituidos tras la muerte de Arato, y añade Herodoto, VI, 38: Μιλτιάδου τελευτήσαντι Χερσονησίται θύουσιν, ὡς νόμος οὐκιστῆ, Diodoro de Sicilia, XI, 78: "Ἱερῶν ἐτελεύτησε καὶ τιμῶν ἥρωικῶν ἔτυχεν, ὡς ἂν κτίστης γεγονώς τῆς πόλεως. Plutarco, *Arato*, 53: ὡσπερ οὐκιστὴν ἐκήρυσσαν.

un templo y sacerdotes. Los senadores pudieron degollarlo, pero no privarlo del culto a que tenía derecho como fundador (1). Cada ciudad adoraba igualmente al que la había fundado; Cecrops y Teseo, a quienes se consideraba como sucesivos fundadores de Atenas, tenían templos. Abdera ofrecía sacrificios a su fundador Timesios; Tera, a Teras; Tenedos, a Tenos; Delos, a Anios; Cirene a Battos; Mileto, a Neleo; Amfípolis, a Hagnon (2). En tiempos de Pisistrato, un Milciades fundó una colonia en el Quersoneso de Tracia: esta colonia le instituyó un culto después de muerto, «según el uso acostumbrado». Hierón de Siracusa fundó la ciudad de Etna, y gozó luego el culto de los fundadores (3).

Nada había tan amado de una ciudad como la memoria de su fundación. Cuando Pausanias visitó a Grecia en el segundo siglo de nuestra Era, cada ciudad pudo decirle el nombre de su fundador, con su genealogía y los acontecimientos principales de su existencia. Ese nombre y esos acontecimientos no podían conservarse en la memoria, pues forma-

(1) Plutarco, *Rómulo*, 29. Dionisio, II, 63: τὸν Ῥωμόλον ἱεροῦ κατασκευῆ καὶ θυσίας διετηροῖς ἔταξε γεραιῶσθαι. Ovidio, *Fastos*, II, 475-510. Cicerón, *De rep.*, II, 10; I, 41. No es posible dudar que desde este momento se compusiesen himnos en honor del fundador; tentados estamos de considerar como un eco de esos cantos algunos versos de Ennio que cita Cicerón:

Simul inter

Sese sic memorant: O Romule, Romule die,
Qualem te patriæ custodem Di genuerunt!
O pater, o genitor, o sanguen Dis oriundum,
Tu produxisti nos intra luminis oras.

(2) Herodoto, I, 168. Píndaro, *Pit.*, IV. Tucídides, V, 11. Estrabón, XIV, 1. Cicerón, *De nat. Deorum*, III, 19. Plutarco, *Cuest. griegas*, 28. Pausanias, I, 34; III, 1.

(3) Herodoto, VI, 38. Diodoro, XI, 78. El culto del fundador parece haber existido también entre los sabinos: *Sabini etiam regem suum primum Sangum retulerunt in Decis* (San Agustín, *Ciudad de Dios*, XVIII, 19).

ban parte de la religión y se recordaban cada año en las ceremonias sagradas.

Se ha conservado el recuerdo de gran número de poemas griegos, que tenían por motivo la fundación de una ciudad. Filocoro había cantado la de Salamina; Ión, la de Chios; Critón, la de Siracusa; Zopiro, la de Mileto; Apolonio, Hermógenes, Helánico, Diocleo, habían compuesto sobre el mismo tema poemas e historias. Quizá a ninguna ciudad le faltaba su poema o, al menos, su himno sobre el acto sagrado, sobre el acto que le había servido de origen.

Entre todos esos poemas antiguos que se inspiraban en la fundación santa de una ciudad, hay uno que no ha perecido, pues si su objeto lo hacía caro a una ciudad, sus bellezas lo han hecho precioso a todos los pueblos y a todos los siglos. Sábese que Eneas había fundado a Lavinio, de donde procedían los albanos y romanos, y que, por consecuencia, se le consideraba como el primer fundador de Roma. Sobre él se estableció una muchedumbre de tradiciones y recuerdos, que ya se encuentran consignados en los versos del antiguo Nevio y en las historias de Catón el Viejo. Virgilio se apoderó de este tema y escribió el poema nacional de la ciudad romana.

La llegada de Eneas, o mejor, el traslado de los dioses de Troya a Italia, es el motivo de la *Eneida*. El poeta canta a este hombre que surca los mares para fundar una ciudad y llevar sus dioses al Lacio,

dum conderet urbem
Inferretque Deos Lætio.

Conviene no juzgar la *Eneida* con nuestras ideas modernas. Suelen quejarse algunos de no encontrar en Eneas la audacia, el ímpetu, la pasión. Causa el epíteto de piadoso que se repite sin cesar. Cau-

sa admiración el ver a este guerrero consultar a sus Penates con tan escrupuloso cuidado, invocar a cada momento alguna divinidad, alzar los brazos al cielo cuando se trata de combatir, dejarse traquear por los oráculos a lo largo de todos los mares, y derramar lágrimas en presencia de un peligro. Tampoco se deja nunca de reprocharle su frialdad para con Dido, y se siente uno tentado de acusar a este corazón que nada ablanda :

Nullis ille movetur
Fletibus, aut voces ullas tractabilis audit.

Y es que no se trata aquí de un guerrero o de un héroe de novela. El poeta quiere ofrecernos un sacerdote. Eneas es el jefe del culto, el hombre sagrado, el divino fundador, cuya misión consiste en salvar a los Penates de la ciudad :

Sum pius Æneas raptos qui ex hoste Penates
Classe veho mecum.

Su cualidad dominante debe ser la piedad, y el epíteto que el poeta le aplica con más frecuencia es también el que mejor le conviene. Su virtud debe ser una fría y alta impersonalidad, que haga de él, no un hombre, sino un instrumento de los dioses. ¿Por qué buscar en él las pasiones? No tiene el derecho de poseerlas o debe de arredrarlas hasta el fondo de su corazón :

Multa gemens multoque animum labefactus amore,
Jussa tamen Divum incequitur.

En Homero ya era Eneas un personaje sagrado, un gran sacerdote que el pueblo «veneraba al igual de un dios», y que Júpiter prefería a Héctor. En Virgilio es el guardián y el salvador de los dioses troyanos. Durante la noche que ha consumado la

ruina de la ciudad, Héctor se le aparece en un sueño. «Troya—le dice—te confía sus dioses; busca una nueva ciudad.» Y al mismo tiempo le entrega las cosas santas, las estatuillas protectoras y el fuego del hogar, que no debe de extinguirse. Este sueño no es un adorno colocado en el poema por la fantasía del poeta. Al contrario, es el fundamento en que reposa el poema entero; pues por él se ha convertido Eneas en el depositario de los dioses de la ciudad y se ha revelado su santa misión.

La urbe (*ville*) de Troya ha sucumbido, pero no la ciudad (*cité*) troyana; gracias a Eneas no se ha extinguido el hogar, y los dioses aún tienen un culto. La ciudad y los dioses huyen con Eneas; surcan los mares y buscan otra comarca donde puedan tener asiento:

Considere Teucros
Errantesque Deos agitataque numina Trojae.

Eneas busca una residencia fija, aunque sea pequeña, para sus dioses paternos:

Dis sedem exiguam patriis.

Pero la elección de esta residencia, a la que el destino de la ciudad estará por siempre ligado, no depende de los hombres: pertenece a los dioses. Eneas consulta a los adivinos e interroga a los oráculos. Ni él mismo se traza la ruta y determina el fin: se deja guiar por la divinidad.

Italiam non sponte sequor.

Quiso detenerse con Dido en Tracia, en Creta, en Sicilia, en Cartago: *fata obstant*. Entre él y su deseo de reposo, entre él y su amor, se interpone siempre el dictamen de los dioses, la palabra revelada: *fata*.

No hay que equivocarse: el verdadero héroe del poema no es Eneas: son los dioses de Troya, esos mismos dioses que han de ser algún día los de Roma. El motivo de la *Eneida* es la lucha de los dioses romanos contra una divinidad hostil. Con obstáculos de todo género piensan arredrarlos:

Tantæ molis erat romanam condere gentem!

Poco falta para que la tempestad no los abisme o que el amor de una mujer no los encadene. Pero de todo triunfan y llegan al fin marcado:

Fata viam inveniunt.

Esto es lo que singularmente había de suscitar el interés de los romanos. En este poema se veían ellos, veían el fundador, su ciudad, sus instituciones, sus creencias, su imperio; pues sin esos dioses la ciudad romana no existiría (1).

(1) No tenemos que examinar aquí si la leyenda de Eneas responde a un hecho real; nos basta con ver en ella una creencia. Y ella nos muestra lo que para los antiguos significaba el fundador de una ciudad, qué idea se forjaban del *penatiger*, y lo importante para nosotros es eso. Añadamos que varias ciudades de Tracia, Creta, Epiro, Citeres, Zacinto, Sicilia, Italia, se creían fundadas por Eneas y le rendían culto.

CAPITULO VI

Los dioses de la ciudad.

Conviene no perder de vista que, en las antiguas edades, lo que constituía el nexo de toda sociedad era un culto. Así como un altar doméstico tenía agregados en torno a los miembros de una familia, la ciudad era la reunión de los que tenían a los mismos dioses protectores y consumaban el acto religioso en el mismo altar.

Este altar de la ciudad estaba encerrado en el recinto de un edificio, que los griegos llamaban Pritaneo (1) y los romanos designaban templo de Vesta (2).

(1) El Pritaneo era, ante todo, el edificio que contenía el hogar. Pollux, I, 7: *ἐστία.... οὕτω δ' ἂν κορυώτατα καλοῖσθαι τὴν ἐν πρυτανείῳ, ἐφ' ἧς τὸ πῦρ τὸ ἀσβεστον ἀνάπτεται*. Pausanias, V, 15, 5: *ἐν αὐτῷ τῷ πρυτανείῳ, οἶκον ἔνθα ἡ ἐστία*. Dionisio de Halicarnaso, II, 23, dice que en los Pritaneos se encontraba el hogar común de las fraternidades, *ὡςπερ ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς πρυτανείοις ἰστία κοινὴ τῶν φρατριῶν*. Cf. el Escoliasta de Píndaro, *Nemeas*, XI; Escoliasta de Tucídides, II, 15.—En cada ciudad griega había un Pritaneo: en Atenas (Tucídides, II, 15; Pausanias, I, 18); en Sicione (Herod., V, 67); en Megara (Pausan., I, 43); en Hermione (Pausan., II, 35); en Elea (Pausanias, V, 15); en Sifnos (Herod., III, 57); entre los aqueos fitios (Herod., VII, 197); en Rodas (Polibio, XXIX, 5); en Mantinea (Pausanias, VIII, 9); en Tasos (Ateneo, I, 58); en Mitilene (Ateneo, X, 24); en Cíleo (Tito Livio, XLI, 20); en Naucrates (Ateneo, IV, 32); en Stracusa (Cicerón, *in Verrem, de siquis*, 53), y hasta en las islas de Lípari habitadas por la raza griega (Diodoro, XX, 101).—Dionisio de Halicarnaso dice que no se consideraba como posible el fundar una ciudad sin establecer antes el hogar común (II, 65). En Esparta había una sacerdotisa que ostentaba el título de *ἐστία πόλεως* (Bœekh, *Corp. insc. gr.*, tomo I, pág. 610).

(2) En Roma el templo de Vesta no era otra cosa que el hogar

Nada había tan sagrado en una ciudad como el altar, donde se conservaba siempre el fuego sagrado. Verdad es que esta gran veneración se atenuó muy pronto en Grecia, porque la imaginación griega se dejó arrastrar por los tiempos más hermosos, por las más ricas leyendas y las estatuas más bellas. Pero no se debilitó en Roma. Los romanos siempre estuvieron convencidos de que el destino de la ciudad estaba asociado al hogar que representaba a sus dioses (1). El respeto que se tributaba a las Vestales demuestra la importancia de su sacerdocio (2). Si un cónsul encontraba a alguna en su camino, tenía que rendir las haces ante ella. En cambio, si alguna de ellas dejaba que se apagase el fuego o mancillaba el culto faltando a su deber de castidad, la ciudad, que se creía entonces amenazada de perder a sus dioses, se vengaba de la vestal enterrándola viva (3).

Un día estuvo en trance de arder el templo de Vesta a consecuencia de un incendio de las casas contiguas, y Roma se alarmó, barruntando todo su porvenir en peligro. Pasado el peligro, el Senado ordenó al cónsul que buscase al autor del incendio, y el cónsul acusó inmediatamente a varios habitantes de Capua, que a la sazón se encontraban en Roma. El cónsul no tenía ninguna prueba contra ellos,

sagrado de la ciudad. Cicerón, *De legibus*, II, 8: *Virgines Vestales custodiunt ignem foci publici sempiternum*. *Ibid.*, II, 12: *Vesta quasi focus urbis*. Ovidio, *Fastos*, VI, 291: *Nec tu aliud Vestam quam vivam intellige flammam*.

(1) Tito Livio, XXVI, 27: *Conditum in penetrati fatale pignus romani imperii*. Cicerón, *Filípicas*, XI, 10: *Quo salvo salvi sumus futuri*.

(2) *Virgines sanctæ* (Horacio, *Odas*, 1, 2, 27) *sanctissimum sacerdotium* (Cicerón, *pro domo*, 53). Cf. Cic., *Pro Fonteio*, 20.

(3) Tito Livio, XXVIII, 11. *Festo*, pág. 106: *Ignis Vestæ si quando inter stinctus esset, virgines verberibus afficiebantur a pontifice*. El fuego sólo podía reencenderse mediante un procedimiento antiguo y religioso: *Mos erat tabulam felicitatis materiam tenebrare quousque ignem cribo cæneo virgo in ædem ferret* (*Festo, ibidem*).

pero se hacía este razonamiento: «Un incendio ha amenazado nuestro hogar; este incendio, que debía de aniquilar nuestra grandeza y paralizar nuestros destinos, sólo ha podido provocarse por nuestros más crueles enemigos. Pero los nuestros más encarnizados son los habitantes de Capua, esa ciudad aliada al presente con Aníbal, y que aspira a sustituirnos como capital de Italia. Luego son esos hombres los que han querido destruir nuestro templo de Vesta, nuestro hogar eterno, esa prenda y esa garantía, de nuestra futura grandeza (1). Así un cónsul, bajo el imperio de sus ideas religiosas, creía que los enemigos de Roma no habían podido encontrar medio más seguro de vencerla que destruir su hogar. En esto vemos las creencias de los antiguos: el hogar público era el santuario de la ciudad, él la había dado origen y él la conservaba.

Así como el culto del hogar doméstico era secreto y sólo la familia tenía derecho a tomar parte en él, también el culto del hogar público se ocultaba a los extranjeros. Nadie, si no era ciudadano, podía asistir a los sacrificios. La sola mirada del extranjero mancillaba el acto religioso (2).

Cada ciudad tenía dioses que sólo a ella pertenecían. Estos dioses solían pertenecer a la misma naturaleza que los de la religión primitiva de la familia. Como ellos, recibían el nombre de Lares, Penates, Genios, Demonios, Héroe (3); con todos estos nombres eran almas humanas divinizadas por la muer-

(1) Tito Livio, XXVI, 27.

(2) Ἱερὰ ἀπορρητὰ, ἀθέατα, ἀόρητα, Plutarco, Numa, 9; Camilo, 20; Dionisio de Halic., II, 66. Virgilio, Eneida, III, 438. Pausanias, V, 15. Apiano, G. civ., I, 54.

(3) Penates publici (Tito Livio, III, 17); Lares publici (Plinio, H. N., XXI, 3, 8). *Et vigilant nostra semper in urbe Lares* (Ovidio, Fastos, II, 616). Cicerón, *Pro Seatio*, 20: *Te, patria, testor, et vos, Penates patriique dii*. Macrobio, Saturn., III, 4: *De diis Romanorum propriis, id est, Penatibus*. Servio, ad *Æn.*, II, 351: *Genio urbis Romæ*.

te. Pues ya hemos visto que en la raza indoeuropea el hombre había empezado profesando el culto de la fuerza invisible e inmortal que sentía en sí. Estos Genios o estos Héros eran la mayoría de las veces antepasados del pueblo (1). Los cuerpos se enterraban en la ciudad misma o en su territorio, y como, según las creencias que hemos mostrado precedentemente, el alma no abandona al cuerpo, resultó que esos muertos divinos estaban adscritos al suelo donde sus huesos estaban enterrados. Desde el fondo de sus tumbas velaban por la ciudad, protegían al país, y eran, en cierto sentido, sus jefes y sus dueños. Esta expresión de jefes del país aplicada a los muertos se encuentra en un oráculo dirigido por la Pitia a Solón: «Honra con un culto a los jefes del país, los muertos que moran bajo tierra» (2). Estas opiniones procedían del grandísimo poder que las antiguas generaciones habían atribuído al alma humana tras la muerte. Cualquier hombre que hubiese prestado un gran servicio a la ciudad, desde el que la había fundado hasta el que la había dado alguna victoria o había mejorado sus leyes, se convertía en dios para esta ciudad (3). Ni siquiera era necesario el haber

(1) Plutarco, *Aristides*, 11: οἱ μὲν γὰρ ἥρωες, οἷς ἐκέλευε θύειν, ἀρχηγέται Πλαταιέων ἦσαν.—Sófocles, *Antígona*, 199: γῆν πατρώων καὶ θεοῦ τοὺς ἐγγεγένης. A estos dioses suele llamárseles *δαίμονες ἐγγώριοι*. Compárese entre los latinos *dií indigetes* (Servio, *ad Æn.*, XII, 794; Aulo Gelio, II, 16).

(2) Plutarco, *Solón*, 9: ἀρχηγὸς γῶρας θυσίας ἥρωας ἐνοίκους Ἰλασα, οἱ φθίμενοι δέρονται ἐς ἥλιον δύνοντα. Estas últimas palabras hacen alusión a la costumbre que existía en Atenas de enterrar a los muertos convirtiéndolos hacia el sol poniente (Plutarco, *Solón*, 10).

(3) Licurgo tenía en Esparta un templo, sacerdotes, fiestas sagradas e himnos (Herodoto, I, 65; Plutarco, *Licurgo*, 31; Eforo, en Estrabón, VIII, 5, 5). Teseo era un dios en Atenas, que elevó un templo a sus huesos. Aristómeno era honrado con un culto por los mesenios (Pausanias, IV, 32); los Eácidas en Egina (Herodoto, V, 80). Puede verse en Pausanias el número de los dioses tópicos que cada ciudad honraba.

sido un grande hombre o un bienhechor; bastaba con haber herido vivamente la imaginación de sus contemporáneos y de haberse hecho objeto de una tradición popular para convertirse en héroe, esto es, en un muerto poderoso, cuya protección fuese deseable y la cólera temible. Los tebanos ofrecieron sacrificios durante diez siglos a Eteocles y Polinice (1). Los habitantes de Acanto tributaban culto a un persa que murió entre ellos durante la expedición de Jerjes (2). Pirro, hijo de Aquiles, era un dios de Delfos sólo porque allí murió y fué enterrado (3). A Hipólito se le veneraba como a un dios en Treceno (4). Atenas adoraba como uno de sus protectores a Euristes, que era, no obstante, argivo; Eurípides nos explica el origen de este culto cuando presenta en escena a Euristes, próximo a morir, y le hace decir a los atenienses: «Enterradme en el Atica, os seré propicio y en el seno de la tierra seré para vuestra tierra un huésped protector» (5). Crotona rendía culto a un héroe sólo por haber sido en vida el hombre más hermoso de la ciudad (6). Toda la tragedia de Edipo en Colona reposa en estas creencias: Creón y Teseo, es decir, Tebas y Atenas, se disputan el cuerpo de un hombre que va a morir y trocarse en dios; Edipo, según la leyenda, se inclina por Atenas, y él mismo indica el lugar donde quiere ser enterrado: «Muerto—dice—no seré un inútil habitante de esta comarca (7); os defenderé contra vuestros enemigos, seré una muralla más fuerte que millones de combatientes (8); mi cuerpo, dormido bajo tierra, se abrevará con la sangre

(1) Pausanias, IX, 18.

(2) Herodoto, VII, 117.

(3) Pausanias, X, 23; Píndaro, *Nem.*, VII, 65 y sig.

(4) Diodoro, IV, 62.

(5) Eurípides, *Heráclidas*, 10, 32.

(6) Herodoto, V, 47.

(7) Sófocles, *Edipo en Colona*, 627.

(8) Idem, *ibidem*, 1.524, 1.525.

de los guerreros tebanos» (1). Los muertos eran grandes custodios del país, a condición de que se les tributase culto. «Los megarenses preguntaron un día al oráculo de Delfos cómo podría ser dichosa su ciudad. El dios les respondió que lo sería si tenían cuidado de deliberar siempre con el mayor número posible; comprendieron que el dios designaba con estas palabras a los muertos, que son, efectivamente, más numerosos que los vivos; en consecuencia, erigieron su sala de consejo en el paraje mismo donde estaba la sepultura de sus héroes (2). Era gran dicha para una ciudad poseer muertos de alguna nota. Mantinea hablaba con orgullo del esqueleto de Arcas; Tebas, del de Gerión; Mesina, del de Aristómeno (3). Para obtener estas preciosas reliquias solía apelarse a la astucia. Herodoto refiere por qué superchería los espartanos hurtaron los huesos de Orestes (4). Verdad es que esos restos a que estaba unida el alma del héroe dieron una inmediata victoria a los espartanos. Desde que Atenas adquirió la hegemonía, el primer uso que de ella hizo fué recobrar los restos de Teseo, que había sido enterrado en la isla de Esciros, y de elevarle un templo en la ciudad para aumentar el número de sus dioses protectores.

Además de estos Héroes y Genios, los hombres tenían dioses de otra especie, como Júpiter, Juno, Minerva, hacia los cuales había conducido su pensamiento el espectáculo de la Naturaleza. Pero ya hemos visto que estas creaciones de la inteligencia hu-

(1) Idem, *ibidem*, 621-622. En Atenas se exhibía la tumba donde reposaban los huesos de Edipo y el ἡρώων donde recibía los honores fúnebres (Pausanias, I, 28; I, 30). Inútil es decir que los tebanos tenían otra leyenda sobre Edipo.

(2) Pausanias, I, 43. Semejante leyenda y práctica idéntica se encuentran en la ciudad griega de Tarento (Polibio, VIII, 30).

(3) Pausanias, IV, 32; VIII, 9; VIII, 36.

(4) Herodoto, I, 67, 68. Pausanias, III, 3.

mana habían revestido durante mucho tiempo el carácter de las divinidades domésticas o locales. Al principio no se concibe a estos dioses como velando sobre todo el género humano; se creyó que cada uno era peculiar a una familia o a una ciudad.

Así era costumbre que, sin contar sus héroes, cada ciudad tuviese un Júpiter, una Minerva o cualquier otra divinidad que hubiese asociado a sus primeros Penates y a su hogar. En Grecia y en Italia había una muchedumbre de divinidades *poliades*. Cada ciudad tenía sus dioses que la habitaban (1).

Se ha olvidado el nombre de muchas de estas divinidades, y sólo por casualidad se ha conservado el recuerdo del dios Sátrapas, que pertenece a la ciudad de Elea; de la diosa Dindimenes, en Tebas; de Soiteira, en Egipto; de Britomatrix, en Creta; de Hiblea, en Hiblea. Los nombres de Zeus, Atenea, Hera, Júpiter, Minerva, Neptuno, nos son más conocidos, y sabemos que con frecuencia se aplicaban a divinidades *poliades*. Pero cuidémonos de no inferir que dos ciudades adoraban al mismo dios porque diesen a su dios el mismo nombre: había una Atenea en Atenas y otra en Esparta, que eran dos diosas (2). Muchas ciudades tenían un Júpiter por divinidad poliada, y eran tantos los Júpiter como las ciudades. En la le-

(1) Se llamaba a estos dioses θεοὶ πόλεις (Pollux, IX, 40), πολιοῦχοι (Esquilo, *Siete contra Troya*, 109), πολῖται (Esquilo, *ibid.*, 253), ἀσπύνομοι (Esquilo, *Agam.*, 88).—Ejercían una protección especial sobre la ciudad: Vitrubio, I, 7: *Quorum deorum in tutela civitas videtur esse*. Macrobio, III, 9: *Constat omnes urbes in alicujus Dei esse tutela*. Hesiquio: πολιοῦχοι, οἱ τὴν πόλιν σώζοντες καὶ οἱ ἀρχοντες αὐτῆς. Virgilio expresa esta misma idea: *Dii patrii, quorum semper sub numine Troja est* (IX, 246). La necesidad para toda ciudad nueva de comenzar dándose una divinidad poliada está consignada en Aristófanos, *Pájaros*, V, 826: τίς δαί θεός πολιοῦχος εἶσθα. Esas divinidades habitaban el país, lo poseían; Demóstenes, *Pro corona*, 141: θεοὶ ὅσοι τὴν χώραν ἔχουσι τὴν Ἀττικὴν. Plutarco, *Aristides*, 18: θεοὶ οἱ τὴν λαταῖδα ἔχουσι. Licurgo, in *Leocratem*, 26: Ἄθηναν τὴν χώραν εἰληχυσίαν.

(2) Tucídides, I, 134; Pausanias, III, 17.

yenda de la guerra de Troya se ve a una Palas que combate por los griegos, y los troyanos tienen otra Palas que recibe culto y protege a sus adoradores (1). ¿Se dirá que era la misma divinidad protegiendo a dos ejércitos? No, ciertamente; pues los antiguos no atribuían a sus dioses el don de ubicuidad (2). Las ciudades de Argos y de Samos tenía cada una una Hera poliada, que no era la misma diosa, pues está representada en ambas ciudades con atributos muy diferentes. En Roma había una Juno; a cinco leguas de allí, la ciudad de Velloz tenía otra; tan poco tenían de idénticas, que vemos al dictador Camilo en el asedio de Veyos dirigirse a la Juno del enemigo para conjurarla que abandone la ciudad etrusca y se pase a su campo. Dueño de la ciudad, toma la estatua, muy persuadido de que al mismo tiempo coge a una diosa, y la transporta devotamente a Roma. Roma tuvo desde entonces dos Junos protectoras. Idéntica historia se reproduce algunos años después con un Júpiter que otro dictador lleva de Preneste, cuando ya había en Roma tres o cuatro de ellas (3).

La ciudad que poseía peculiarmente una divinidad no quería que protegiese a los extranjeros, ni permitía que fuese adorada por ellos. La mayor parte del tiempo sólo a los ciudadanos era accesible un templo. Sólo los argivos tenían derecho a entrar en el templo de la Hera de Argos. Para penetrar en el de la Atenea de Atenas, era preciso ser ateniense (4). Los romanos, que adoraban a dos Junos, no podían

(1) *Iliada*, VI, 88.

(2) Había una Ἀθηνή πολιὰς en Atenas, y también una Ἀθηνή πολιὰς en Tegea; ésta había prometido a los tegeanos que jamás sería conquistada su ciudad (Pausanias, VIII, 47).

(3) Tito Livio, V, 21, 22; VI, 29.—Véase en Dion Casio, LIV, 4, una historia que muestra a Júpiter Capitolino y a Júpiter Tonante como dos dioses diferentes.

(4) Herodoto, V, 72; VI, 81. Esparta tenía una Atenea y una Hera (Plutarco, *Licurgo*, 6; Pausanias, III); pero un espartano no te-

entrar en el templo de una tercera Juno que había en la pequeña ciudad de Lanuvio (1).

Es preciso reconocer que los antiguos, exceptuando algunas raras inteligencias superiores, jamás se representaron a Dios como un sér único que ejerce su acción sobre el Universo. Cada uno de sus innumerables dioses tenía su pequeño dominio: éste, una familia; aquél, una tribu; el otro, una ciudad: tal era el mundo que bastaba a la providencia de cada cual. Quanto al dios del género humano, algunos filósofos han podido presentirlo; los misterios de Eléusis han podido hacerlo entrever a los más inteligentes de sus iniciados; pero el vulgo nunca creyó en él. Durante mucho tiempo, el hombre sólo ha comprendido al sér divino como una fuerza que le protegía personalmente, y cada hombre o cada grupo de hombres ha querido tener sus dioses. Aun hoy, entre los descendientes de esos griegos, se ven toscos campesinos rógar a los santos con fervor, pero se duda que posean la idea de Dios; cada uno de ellos quiere tener entre los santos a un protector particular, a una providencia especial. Cada barrio tiene en Nápoles su Madonna; el *lazzarone* se ahinoja ante la de su calle e insulta a la de la calle vecina, y no es peregrino ver a dos *facchini* disputar y darse de puñaladas por los méritos de sus respectivas madonnas. Esto suele ser hoy una excepción, y sólo se encuentra entre cierta clase del pueblo. Pero era la regla entre los antiguos.

Cada ciudad tenía su cuerpo de sacerdotes, que no dependía de ninguna autoridad extraña. Entre los sacerdotes de dos ciudades no existía ninguna conexión, ninguna correspondencia, ningún cambio de enseñanzas ni ritos. Si se pasaba de una a otra ciu-

nia derecho de penetrar en el templo de la Atenea pollada de Atenas, o en la Hera pollada de Argos.

(1) Sólo adquirieron ese derecho después de conquistar la ciudad; Tito Livio, VIII, 14.

dad, se encontraban otros dioses, otros dogmas, otras ceremonias. Los antiguos tenían libros litúrgicos; pero los de una ciudad en nada se parecían a los de otra. Cada ciudad tenía su colección de oraciones y de prácticas, que guardaba muy en secreto; pues hubiese creído comprometer su religión y su destino si la dejase ver al extranjero. Así, la religión era completamente local y civil, tomando este último nombre en su antiguo sentido, es decir, especial a cada ciudad (1).

En general, el hombre sólo conocía a los dioses de su ciudad, y sólo a ellos honraba y respetaba. Cada cual podía decir lo que en una tragedia de Esquilo dice un extranjero a los argivos: «No temo a los dioses de vuestro país y nada les debo» (2).

Cada ciudad esperaba de sus dioses salud. Se les invocaba en el peligro; se les decía: «¡Dioses de esta ciudad, no permitáis que sea destruída con nuestras casas y nuestros hogares!... ¡Oh, tú, que habitas tanto tiempo en nuestra tierra: no la entregues al enemigo!» (3) También por asegurarse su protección le consagraban los hombres un culto. Estos dioses estaban ávidos de ofrendas: se les prodigaba, pero a condición de que velasen por la salud de la ciudad. No olvidemos que la idea de un culto puramente moral, de una adoración del espíritu, no es muy vieja en la humanidad. En las edades antiguas el culto consistía en sustentar a los dioses, en ofrecerles cuanto halagaba a sus sentidos: carne, tortas, vino, perfumes, vestidos y alhajas, danzas y música. En cambio, se exigía de ellos beneficios y servicios. Así en la *Iliada*, Crises dice a su dios: «Desde hace mucho tiempo he quemado por ti toros gruesos; escucha hoy mis ruegos y lanza tus flechas

(1) Sólo existían cultos comunes en diversas ciudades en caso de confederación; en otro lugar hablaremos de esto.

(2) Esquilo, *Suplic.*, 858.

(3) Esquilo, *Siete*, V, 69-73, 105, 109, 139, 168-170.



contra mis enemigos.» En otra parte, los troyanos invocan a su diosa, le ofrecen un hermoso vestido y le prometen doce terneras «si salva a Ilion» (1). Siempre hay un contrato entre estos dioses y estos hombres: la piedad de los últimos no es graciosa, y los primeros nada dan de balde. En Esquilo, los tebanos se dirigen a sus divinidades poliades, y les dicen: «Sed nuestra defensa; nuestros intereses son comunes; si la ciudad prospera, honrará a sus dioses. Demostrad que amáis a vuestra ciudad; pensad en el culto que este pueblo os tributa, y acordaos de los pomposos sacrificios que se os han ofrecido» (2). Este pensamiento lo han expresado cien veces los antiguos; Teognis dice que Apolo ha salvado a Megara del asalto de los persas «para que su ciudad le ofrezca cada año brillantes hecatombes» (3).

De ahí procede que una ciudad no permitiese a los extranjeros el presentar ofrendas a sus divinidades poliades, ni siquiera entrar en el templo (4). Para que sus dioses sólo por ella velasen, era necesario que sólo de ella recibiesen culto. Honrándolos ella sola, si querían la continuación de los sacrificios y de las hecatombes que les eran gratos, estaban obligados a defender la ciudad, a hacerla durar por siempre, a hacerla rica y poderosa.

En efecto, esos dioses solían tomar muy a pecho su ciudad; ved en Virgilio cómo Juno «hace esfuerzos y trabaja» para que su Cartago obtenga un día el imperio del mundo. Cada uno de esos dioses, como la Juno de Virgilio, tenía en el corazón la

(1) *Iliada*, I, 37 y sig.; VI, 93-96.

(2) Esquilo, *Siete*, 76-77, 176-181.

(3) Teognis, edic. Welcker, V, 759; edic. Boissonade, v, 777.

(4) Sin duda no es necesario advertir que esas antiguas reglas se han dulcificado mucho con el tiempo, pues existen inscripciones que muestran a los extranjeros consagrando ofrendas a las divinidades atenienses; pero esas inscripciones son de fecha relativamente próxima.

grandeza de su ciudad. Esos dioses tenían los mismos intereses que los hombres sus conciudadanos. En tiempos de guerra marchaban al combate entre ellos. En Eurípides se ve a un personaje que dice al acercarse una batalla: «Los dioses que combaten con nosotros no son menos fuertes que los que están al lado de nuestros enemigos» (1). Jamás los eginetas entraron en batalla sin llevar las estatuas de sus héroes nacionales, los Eacidas. Los espartanos transportaron en todas sus expediciones a los Tindáridas (2). En la lucha, dioses y ciudadanos se sostenían recíprocamente, y cuando se vencía es que todos habían cumplido con su deber. Al contrario, si se era vencido, se acusaba a los dioses de la derrota, se les recriminaba de haber cumplido mal su deber como defensores de la ciudad; se llegaba a veces hasta derribar sus altares y arrojar piedras contra sus templos (3).

Si una ciudad era vencida, se creía que sus dioses eran vencidos con ella (4). Si una ciudad era asaltada y tomada, hasta sus dioses quedaban cautivos.

Verdad es que sobre este último punto las opiniones eran inciertas y variables. Muchos estaban persuadidos de que una ciudad jamás podía tomarse mientras sus dioses residían en ella: si sucumbía es que la habían abandonado previamente. Cuando Eneas ve a los griegos dueños de Troya, grita que los dioses de la ciudad han huído, abandonando sus templos y altares (5). El coro de los tebanos expresa en Esquilo la misma creencia cuando, al acercarse

(1) Eurípides, *Heráclidas*, 347.

(2) Herodoto, V, 65; V, 80.

(3) Suetonio, *Calígula*, 5; Séneca, *De Vita beata*, 36.

(4) Virgilio, *Eneida*, I, 68; *victosque Penates*.

(5) Virgilio, *Eneida*, II, 351:

Excessere omnes adytis arisque relictis
Di quibus imperium hoc steterat.

el enemigo, conjura a los dioses para que no abandonen a la ciudad (1).

En virtud de esta opinión era necesario, para tomar una ciudad, hacer salir a los dioses. Los romanos empleaban para esto una fórmula que tenían en sus rituales y que Macrobio nos ha conservado. «A ti, ¡oh, muy grande!, que conservas bajo tu protección a esta ciudad, te ruego, te adoro, te pido en gracia que abandones esta ciudad y este pueblo, que dejes estos templos, estos lugares sagrados y, habiéndote alejado de ellos, que vengas a Roma, a mi casa y a casa de los míos. Que nuestra ciudad, nuestros templos, nuestros lugares sagrados te sean más aceptos y más caros: recíbenos bajo tu guarda. Si así lo haces, fundaré un templo en tu honor» (2). Los antiguos estaban convencidos de que había fórmulas tan eficaces y poderosas que, si se las pronunciaba exactamente y sin cambiar una sola palabra, el dios no podía resistir a la demanda de los hombres. El dios, así invocado, se pasaba al enemigo y la ciudad era tomada (3).

En Grecia se encuentran las mismas opiniones y costumbres análogas. Todavía en tiempo de Tucídides no se prescindía al asediar una ciudad de dirigir una invocación a los dioses para que permitiesen to-

(1) Esquilo, *Siete jefes*, 217-220. «*Eteocles*: Se dice que cuando una ciudad cae en poder del enemigo, los dioses la abandonan. *El coro*: Plegue a los dioses que moran aquí no abandonarnos jamás, y que yo no vea a Tebas asaltada y presa de las llamas.»

(2) Macrobio, *Saturnales*, III, 9. Plinio, *Hist. nat.*, XXVIII, 4, 18. *In oppugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum in cujus tutela id oppidum esset promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum.*

(3) Sobre el poder de las fórmulas *ἐπαγωγαὶ ἢ καταδίσεις*, véase Platón, *Leyes*, XI, pág. 933; Eurípides, *Suplicantes*, 39. Estas fórmulas eran tan antiguas, que muchas palabras ya no se comprendían, ni siquiera pertenecían a la lengua griega; véase Hestiquio para la palabra *ἐφεία*. Los antiguos creían que les era posible obligar y

marla (1). En vez de emplear una fórmula para atraer al dios, los griegos preferían con frecuencia erigir astutamente su estatua. Todos conocen la leyenda de Ulises hurtando la Palas de los troyanos. En otra época, queriendo los eginetas hacer la guerra a Epidauro, comenzaron por erigir dos estatuas protectoras de esta ciudad y las transportaron a las suyas (2).

Cuenta Herodoto que los atenienses quisieron declarar la guerra a los eginetas; pero la empresa era arriesgada, pues Egina tenía un dios protector de gran poder y fidelidad singular: era Eaco. Luego de haber reflexionado maduramente, difrieron treinta años la realización de su designio; al mismo tiempo elevaron en su país una capilla a Eaco, y le tributaron culto. Estaban persuadidos de que si ese culto se proseguía sin interrupción durante los treinta años, el dios ya no pertenecía a los eginetas, sino a los atenienses. En efecto, antojábaseles que un dios no podía aceptar durante tanto tiempo abundantes víctimas sin quedar obligado a quien se las ofrecía. Eaco se vería al fin obligado a abandonar los intereses de los eginetas y a conceder la victoria a los atenienses (3).

Hay en Plutarco otra historia. Solón deseaba que

constreñir a los dioses; tal es el pensamiento de Virgilio contenido en estos versos:

Junonis magnæ primum prece numen adora:
 Junonis carie vota libens, dominamque potentem
 Supplicibus supera donis.

(En., III, 427-440.)

El enunciado de la oración, *preces*; de las promesas, *vota*; de las ofrendas, *donis*, son las tres armas porque puede vencerse, *superare*, la malevolencia de una diosa.

(1) Tucídides, II, 74.

(2) Herodoto, V, 83.

(3) *Ibid.*, V, 89.

Atenas fuese dueña de la isleta de Salamina, que pertenecía entonces a los megarenses. Y consultó al oráculo. Este le respondió: «Si quieres conquistar la isla, es preciso ante todo que alcances el favor de los héroes que la protegen y habitan.» Solón obedeció: en nombre de Atenas ofreció sacrificios a los dos principales héroes salaminos. Estos héroes no resistieron a los dones que se les ofrecía y se pasaron a Atenas. La isla, privada de protectores, fué rendida (1).

Si en tiempos de guerra procuraban los asaltantes apoderarse de las divinidades de la ciudad, los sitiados hacían por su parte todo lo posible por retenerlas. En oraciones, se encadenaba al dios para que no pudiera desertar. Otras veces se le ocultaba a todas las miradas para que el enemigo no pudiera encontrarlo. O bien, se oponía a la fórmula con que el enemigo procuraba seducir al dios, otra fórmula que tenía la virtud de retenerle. Los romanos habían imaginado un medio que les parecía más seguro: conservaban secreto el nombre del principal y más poderosos de sus dioses protectores, suponiendo que los enemigos jamás podrían invocar a este dios por su nombre, y nunca se pasaría a ellos ni su ciudad sería tomada (2).

De lo que precede se infiere la singular idea que los antiguos se forjaban de los dioses. Durante mucho tiempo no pudieron concebir a la divinidad como una potencia suprema. Cada familia tuvo su

(1) Plutarco, Solón, 9.

(2) Plinio, *Hist. nat.*, XXVIII, 4, 18: *constat ideo occultatum in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium evocarent.*—Macrobio, *Sat.*, III, 9: *Ipsius urbis nomem etiam doctissimis ignotum est, caventibus Romanis ne, quod sæpe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi hostili evocatione paterentur, si tutelæ suæ nomen divulgaretur.*—Servio, *ad Æn.*, II, 351: *«Romani celatum esse voluerunt in cuius dei tutela Roma sit, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint.»*

religión doméstica; cada ciudad, su religión nacional. Una ciudad era como una pequeña iglesia completa, con sus dioses, sus dogmas y su culto. Esas creencias nos parecen muy toscas; pero han sido las del pueblo más espiritual de aquellos tiempos, y han ejercido sobre ese pueblo y sobre el pueblo romano tan fuerte acción, que la mayoría de sus leyes, de sus instituciones y de su historia de ellas proceden.

CAPITULO VII

La religión de la ciudad.

1.º—LAS COMIDAS PÚBLICAS

Se ha visto antes que la principal ceremonia del culto doméstico era una comida, que se denominaba sacrificio. Comer algunos alimentos preparados en el altar; tal fué, según todas las apariencias, la primera forma que el hombre haya dado al acto religioso. La necesidad de ponerse en comunicación con la Divinidad quedó satisfecha mediante esta comida, a la que era convidada y se le daba su parte.

La principal ceremonia del culto de la ciudad también era una comida de esta naturaleza, que había de realizarse en común por todos los ciudadanos, en honor de las divinidades protectoras. La práctica de estas costumbres públicas era universal en Grecia: creíase que la salud de la ciudad dependía de su realización (1).

La *Odisea* nos conserva la descripción de una de esas comidas sagradas: nueve grandes mesas se apañan por el pueblo de Pilos, en cada una se sientan quinientos ciudadanos, y cada grupo ha inmolado nueve toros en honor de los dioses. Esta comida, que se llama comida de los dioses, comienza y acaba con

(1) Σωτήρια τῶν πόλεων σύνδειπνα. Ateneo, V, 2 Pollux, I, 34, menciona las δημοθονίαι ο πανθονίαι en el número de las fiestas religiosas.

libaciones y preces (1). La antigua costumbre de las comidas en común está igualmente indicada en las más viejas tradiciones atenienses: se cuenta que Orestes, asesino de su madre, había llegado a Atenas en el momento mismo en que la ciudad, reunida en torno de su rey, iba a realizar el acto sagrado (2). También se encuentran esas comidas en tiempo de Jenofonte: ciertos días del año, la ciudad inmola numerosas víctimas y el pueblo se distribuye las carnes (3). Las mismas prácticas existían en todas partes (4).

Además de estos inmensos banquetes, en que todos los ciudadanos se reunían, y en que apenas podían celebrarse más que en las fiestas solemnes, la religión prescribía que hubiese cada día una comida sagrada. A este efecto, algunos hombres escogidos por la ciudad debían comer juntos en su nombre en el recinto del Pritaneo, en presencia del hogar y de los dioses protectores. Los griegos estaban convencidos de que si esta comida se omitía un solo día, el Estado quedaba amenazado de perder el favor de sus dioses (5).

(1) *Odisea*, III, 5-9; 43-50; 339-341.

(2) Ateneo, X, 49, según Fanodemo.

(3) Jenofonte, *Resp.*, Athen., 3: *Θύουσι δημοσία ἢ πόλις ἱερεῖα πολλά, ἔστι δὲ ὁ δῆμος ἐδωγόμενος καὶ διαλαγγάνων τὰ ἱερεῖα.* Cf. Escollasta de Aristófanes, *Nubes*, 368; Plutarco, *Pericles*, II, e Isócrates, *Areopagit.*, 29, menciona el uso de los *ἐστιασίαι* en Atenas.

(4) Ateneo, V, 2: *οἱ νομοθεῖται τὰ τε φυλετικὰ δεῖπνα καὶ τὰ δημοτικά προσέταξαν καὶ τὰ φρατριακά.* El mismo escritor menciona en Argos los *δημοσίου θοῖνα*, y en Esparta las comidas *κατὰ τὰς ἑορτάς*, que son distintas de las *φειδίτια* cotidianas (Ateneo, XI, 66). Este da una extensa descripción de las comidas sagradas en Fligalia y Naucrates; menciona los ritos que en ellas se observaban, las libaciones, los himnos (IV, 32). Habla de las de Tarento: *ἢ πόλις καθ' ἕκαστον μῆνα βουθυεῖ καὶ δημοσία ἐστιασίαις ποιεῖται* (IV, 61). En otra parte también hace alusión a este uso, X, 25. Píndaro, en la XI Nemea, describe las comidas sagradas de Tenedos. Cf. Diodoro, XI, 72.

(5) Ateneo, 5, 2: *συνδεῖπνον ἡσήμεραι οἱ περὶ πρότανιν σάφροννα καὶ σωτήρια τῶν τόλειον σύνδειπνα.*

La suerte designaba en Atenas a los hombres que habían de tomar parte en el banquete común, y la ley castigaba severamente a los que rehusaban este deber (1). Los ciudadanos que se sentaban a la mesa sagrada estaban revestidos momentáneamente de un carácter sacerdotal; se les llamaba *parásitos*: esta palabra, que había de convertirse luego en término de menosprecio, comenzó siendo un título sagrado (2). En tiempo de Demóstenes, los parásitos habían desaparecido, pero los pritanos aún tenían que comer juntos en el Pritaneo. En todas las ciudades había salas destinadas a los banquetes comunes (3).

Basta ver lo que ocurría en esas comidas para reconocer en ellas una ceremonia sagrada. Cada convidado tenía una corona en la cabeza: en efecto, era costumbre antigua coronarse de hojas o flores cada vez que se realizaba un acto solemne de la religión. «Cuanto más adornado se está de flores—decíase—, más seguro de agradar a los dioses; pero si sacrificas sin llevar corona, te vuelven la espalda» (4). «Una corona—se decía también—es mensajero de dichosos augurios, que la oración envía ante ella hacia los dioses» (5). Por la misma razón los convidados iban vestidos de blancas túnicas: lo blanco era el color sagrado entre los antiguos, el que agradaba a los dioses (6).

(1) Véase un decreto citado por Ateneo, VI, 28; ὅς ἂν μὴ θέλῃ παρασιτεῖν, εἰσαγέτω εἰς τὸ δικαστήριον.

(2) Plutarco, *Solón*, 24: ἴδιον δὲ τοῦ Σόλωνος καὶ τὸ περὶ τῆς ἐν δημοσίῳ σιτήσεως, ὅπερ αὐτὸς παρασιτεῖν κέκληκε.—Ateneo, VI, 28; τὸ τοῦ παρασίτου ὄνομα πάλαι ἦν σεμνὸν καὶ ἱερὸν... Ἐν τοῖς παλαιῶς νόμοις αἱ πλείσται τῶν πόλεων ἔτι καὶ τήμερον ταῖς ἐντιμοταταῖς ἀρχαῖς συγκαταλέγουσι παρασίτους.—Filocolo, fragmento 156; Clitodemo, fragmento 11. Pollux, VI, 35.

(3) Demóstenes, *Pro corona*, 53. Aristóteles, *Política*, VII, 1, 19. Pollux, VIII, 155. Pausanias, V, 15.

(4) Fragmento de Safo, en Ateneo, XV, 16.

(5) Fragmentos de Queremón, en Ateneo, XV, 19.

(6) Platón, *Leyes*, XII, 956. Cicerón, *De legib.*, II, 18. Virgilio, V, 70, 774; VII, 135; VIII, 274. Lo mismo entre los indos: en los actos

Las comidas empezaban invariablemente con una oración y con libaciones: se cantaban himnos (1). La naturaleza de los alimentos y la especie del vino que debían servirse estaban prefijados por el ritual de cada ciudad. Desviarse poco o mucho del uso observado por los antepasados, ofrecer un plato nuevo o alterar el ritmo de los himnos sagrados, era grave impiedad, de que la ciudad entera hubiese tenido que responder ante los dioses. La religión llegaba hasta justificar la naturaleza de los vasos que debían emplearse para la cocción de los alimentos o para el servicio de la mesa. En esta ciudad era necesario que el pan se colocase en cestas de cobre; en la otra, sólo debían emplearse vasos de tierra. La forma misma de los panes estaba inmutablemente determinada (2). Estas reglas de la antigua religión jamás cesaron de observarse, y las comidas sagradas siempre conservaron su sencillez primitiva. Creencias, costumbres, estado social, todo cambió; pero estos banquetes subsistieron invariables. Pues los griegos fueron siempre escrupulosísimos observadores de su religión nacional.

Es justo añadir que, cuando los comensales habían satisfecho a la religión comiendo juntos los alimentos prescritos, podían comenzar inmediatamente después otro banquete más suculento y más en relación con su gusto. Este uso también era común a Esparta (3).

La costumbre de las comidas sagradas estaba tan vigente en Italia como en Grecia. Aristóteles dice que antiguamente existía entre los pueblos llamados

religiosos era preciso llevar una corona e ir vestido de blanco. *Leyes de Manú*, IV, 66, 72.

(1) Hermias, en Ateneo, IV, 32: τοῦ ἱεροκήρυκος τὰς πατρίους ἀεὶ ἄρχας καταλέγοντος, σουσπένδοντες.

(2) Véanse los autores citados por Ateneo: I, 58; IV, 31 y 32, XI, 66.

(3) Ateneo, IV, 19; IV, 20.

Enotrianos, Oscos, Ausones (1). Virgilio ha consignado por dos veces el recuerdo en su *Encida*: Los viejos latinos reciben a los enviados de Eneas, no en su propia morada, sino en un templo «consagrado por la religión de los antepasados; allí donde se celebran los festines sagrados tras la inmólación de las víctimas; donde todos los jefes de familia se sientan juntos ante grandes mesas». Más adelante, cuando Eneas llega a casa de Evandro, le encuentra celebrando un sacrificio; el rey está entre su pueblo; todos coronados de flores; todos sentados a la misma mesa, cantando un himno en alabanza del dios de la ciudad (2).

Esta costumbre se perpetuó en Roma. En ésta hubo siempre una sala donde los representantes de las curias comían en común. Durante ciertos días, el Senado celebraba un banquete sagrado en el Capitolio (3). En las fiestas solemnes se aparejaban mesas en las calles, y el pueblo entero se sentaba ante ellas. Al principio, los pontífices presidían estas comidas: luego se delegó este cuidado en los sacerdotes especiales, llamados *epulones* (4).

Estas antiguas costumbres nos dan una idea del estrecho lazo que existía entre los miembros de una ciudad. La asociación humana era una religión: su símbolo, una comida celebrada en común. Es necesario representarse a una de estas sociedades primi-

(1) Aristóteles, *Política*, VII, 9, 2-3, edic. Didot, pág. 611.

(2) Virgilio, VII, 174 y sig.; VIII, 102-111, 283-305.

(3) Dionisio, II, 23. Aulo Gelio, XII, 8. Tito Livio, XL, 59.

(4) Cicerón, *De Oratore*, III, 19: *Pontifices veteres, propter sacrificiorum multitudinem tres viros epulones esse voluerunt... ut illud ludorum epulare sacrificium facerent*. La palabra *epulum* se daba propiamente a las comidas en honor de los dioses. Festo, edición Muller, pág. 78: *Epulones... datum his nomen quod epulas indicendi Jovi cæterisque diis potestatem haberent*. Véase Tito Livio, XXV, 2; XXVII, 36; XXIX, 38; XXXIII, 42; XXXIX, 46, *in quo toto foro strata triclinia*. Cicerón, *Pro Murena*, 36, *quim epulum populo romano daret*.

tivas congregadas íntegramente, o, al menos, los jefes de familia, en una misma mesa, todos vestidos de blanco y con una corona en la cabeza; todos libando a la vez; recitando una misma oración; entonando los mismos himnos; comiendo el mismo alimento preparado en el mismo altar; en el centro, los abuelos están presentes, y los dioses protectores comparten la comida. De esto procede la íntima unión de los miembros de la ciudad. Sobreviene una guerra, los hombres recordarán, según la expresión de un antiguo, «que no debe abandonarse al compañero de fila, con quien se han celebrado los mismos sacrificios y las mismas libaciones; con quien se ha compartido las mismas comidas sagradas» (1). En efecto, esos hombres están ligados por algo más fuerte que el interés, que la convención, que el hábito, que la santa comunión piadosamente realizada en presencia de los dioses de la ciudad.

2.º—LAS FIESTAS Y EL CALENDARIO

En todo tiempo y en todas las sociedades, el hombre ha querido honrar a sus dioses con fiestas, y ha establecido que habría días durante los cuales el sentimiento religioso reinaría sólo en su alma, sin ser distraído por los pensamientos y labores terrestres. En el número de días que ha de vivir ha reservado una parte a los dioses.

Cada ciudad se había fundado conforme a unos ritos que, en el pensamiento de los antiguos, tenían por efecto retener en su recinto a los dioses nacionales. Era necesario que la virtud de esos ritos se re-

(1) Dionisio, II, 23: μή καταλείψιν τὸν παραστάτην, ὃ συνεσπίσειε καὶ συνέθουσε καὶ κοινῶν ἱερῶν μετέσσειε. El historiador aplica esto a los banquetes comunes de los espartanos, que compara, además, con los banquetes comunes de los romanos.

juveneciese cada año por una nueva ceremonia religiosa: llamábase a esta fiesta día natal, y todos los ciudadanos debían celebrarla.

Todo lo que era sagrado daba pretexto a una fiesta. Existía la fiesta del recinto de la ciudad, *amburbalia*; la de los límites del territorio, *ambarvalia*. Los ciudadanos organizaban esos días una gran procesión, vestidos de blanco y coronados de follaje, y daban la vuelta a la ciudad o al territorio cantando preces; al frente marchaban los sacerdotes, conduciendo a las víctimas, que se inmolaban al terminar la ceremonia (1).

Venía en seguida la fiesta del fundador. Luego, cada uno de los héroes de la ciudad, cada una de esas almas que los hombres invocaban como protectoras, exigían un culto. Rómulo tenía el suyo, y lo mismo Servio Tulio y muchos otros, hasta la nodriza de Rómulo y la madre de Evandro. Atenas celebraba análogamente la fiesta de Cécrops, la de Erecto, la de Teseo, y también celebraba a cada uno de los héroes del país, al tutor de Teseo, a Euristeo, Andrageo y una muchedumbre más.

Todavía había la fiesta de los campos, la del trabajo, la de la siembra, la de la floración, la de la vendimia. En Grecia como en Italia, cada acto de la vida del agricultor estaba acompañado de sacrificios, y se ejecutaban los trabajos recitando himnos sagrados. Los sacerdotes fijaban anualmente en Roma el día en que debían de comenzar las vendimias y el día en que podía beberse el vino nuevo. Todo estaba prescrito por la religión. La religión es quien ordenaba podar las viñas, pues ella decía a los hombres: «Habrá impiedad en ofrecer a los dioses una libación con vino de viña sin podar» (2).

(1) Festo, Vo, *Amburbiales*, edic. Muller, pág. 5. Macrobio, *Sat.*, III, 5. La descripción de la fiesta está en Tíbulo, lib. II, elegía 1.

(2) Plutarco, *Numa*, 14: Μη σπένδειν θεοῖς ἐξ ἀμπέλων ἀτμήτων. Varrón, L. L., VI, 16: *Aliquot locis vindemiæ primum ab sacerdoti-*

Todas las ciudades tenían su fiesta para cada una de las divinidades que habían adoptado como protectoras, y eso que solían tener muchas. A medida que el culto de una nueva divinidad se introducía en la ciudad, era preciso consagrarle un día del año. Lo que caracterizaba a estas fiestas religiosas era la prohibición de trabajar (1), la obligación de estar alegres, el canto y los juegos en público. La religión añadía: «Guardaos esos días de haceos entuerto los unos a los otros» (2).

El calendario sólo era la sucesión de las fiestas religiosas. Así fué establecido por los sacerdotes. En Roma pasó mucho tiempo antes de ponerlo por escrito: el primer día del mes, el pontifice, luego de ofrecer un sacrificio, convocaba al pueblo y decía las fiestas que habían de observarse en el transcurso del mes. Esta convocatoria se llamaba *calatio*, de donde procede el nombre de calendas que se daba a ese día (3).

El calendario no estaba regulado por el curso de la luna ni por el curso aparente del sol; sólo estaba regulado por las leyes de la religión, leyes misteriosas que únicamente los sacerdotes conocían. La religión prescribía a veces abreviar el año, y a veces alargarlo. Puede formarse idea de los calendarios

bus publice fiebant, ut Romæ etiam nunc; nam flamen dialis auspicatur vindemiam et, ut jussit vinum legere, agna Jovi facit.—Plinio, XVIII, 2: *Nec degustabant nova vina antequam sacerdotes primitias libassent.*—Para las fiestas que debían preceder a la recolección, véase Virgilio, *Geórgicas*, I, 340-350.

(1) Platón, *Leyes*, II, pág. 584. Demóstenes, *in Midiam*, 10; *in Timocratea*, 29: μή χρηματίζειν ὅτι ἂν μή περὶ τῆς ἐορτῆς ἤ—Cicerón, *De legibus*, II, 12: *Periarium ratio in liberis quietem habet litium et jurgiorum, in servis operum et laborum.*—Macrobio, I, 16: *Affirmabant sacerdotes pollui ferias, si opus aliquod fieret.*

(2) Demóstenes, *in Timocratea*, 29. La misma prescripción en Roma: Macrobio, *Sat.*, I, 15: *In feriis vim cuiquam inferre piaculare est*: Cf. Cicerón, *De leg.*, II, 12: *quietem jurgiarem.*

(3) Varrón, *De ling. lat.*, VI, 27. Servio, *ad Æn.*, VIII, 654. Macrobio, *Saturn.*, I, 14; I, 15.

primitivos si se piensa que entre los albanos el mes de mayo tenía veintidós días y marzo treinta y seis (1).

Concíbese que el calendario de una ciudad no debía parecerse en nada al de otra, puesto que la religión no era la misma en ellas, y las fiestas diferían como los dioses. El año tenía la misma duración en una ciudad que en otra. Los meses no ostentaban el mismo nombre: Atenas los denominaba de otro modo que Tebas, y Roma de distinta manera que Lavinio. Procedía esto de que el nombre de cada mes se sacaba ordinariamente de la principal fiesta que contenía: ahora bien, las fiestas no eran idénticas. Las ciudades no se concertaban para que el año comenzase en la misma época, ni para contar la serie de sus años a partir de una misma fecha. La fecha de Olimpia se convirtió andando el tiempo en una fecha común para Grecia; pero no impidió que cada ciudad tuviese su año particular. En Italia, cada ciudad contaba los años a partir del año de su fundación.

3.º—EL CENSO Y LA ILUSTRACIÓN

Entre las más importantes ceremonias de la religión de la ciudad, había una que se llamaba la purificación (2). Celebrábase todos los años en Atenas (3); en Roma, sólo cada cuatro años. Los ritos

(1) Censorino, *De die natali*, 22.

(2) Llamábase a esta operación *καθαίρειν* o *ἀγνεύειν* · πόλιν. Hipponax, edic. Bergk, fragmento 60.—En latín se decía *lustrare*. Cicerón, *De divin.*, I, 45: *quum censor populum lustraret*.—Servio, *ad Æn.*, I, 283: *post quinquennium unaquæque civitas lustrabatur*.

(3) Diógenes Laercio, *Sócrates*, c. 23: *ἐκτὸς θοαρρηλιῶνος, ὅτε καθαίρουσι τὴν πόλιν Ἀθηναῖοι. Ἡρακράσιον, νο φάρμακος: δύο ἄνδρας Ἀθηγησαν ἐξήγγόν καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως ἐν τοῖς θοαρρηλίαις, ἓνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἓνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν.*

que en ella se observaban y el nombre mismo que llevaba indican que esta ceremonia debía de tener por virtud borrar las faltas cometidas contra el culto por los ciudadanos. En efecto, esta religión tan complicada era fuente de terrores para los antiguos: como la fe y la pureza de intenciones eran poca cosa, y toda la religión consistía en prácticas minuciosas de innumerables prescripciones, debía siempre temerse el haber incurrido en alguna negligencia, en alguna omisión o error, y jamás se estaba seguro de no estar bajo el golpe de la cólera o el rencor de algún dios. Necesitábase, pues, para tranquilizar el corazón del hombre, un sacrificio expiatorio. El magistrado encargado de realizarlo (en Roma era el censor; antes que el censor lo fué el cónsul; antes que el cónsul, el rey) comenzaba asegurándose, con ayuda de los auspicios, de que los dioses agradecerían la ceremonia. Luego convocaba al pueblo, por medio de un heraldo, que se servía al efecto de una fórmula sacramental (1). El día fijado, todos los ciudadanos se reunían extramuros; todos permanecían allí en silencio; el magistrado daba tres vueltas en torno de la asamblea, llevando delante tres víctimas: un carnero, un cerdo, un toro (*souvetaurile*); la reunión de estos tres animales constituía entre griegos y romanos un sacrificio expiatorio. Los sacerdotes y victimarios seguían la procesión: terminada la tercer vuelta, el sacerdote pronunciaba una fórmula de oración e inmolaba a las víctimas (2). A contar de este momento toda mancha

También se purificaba cada año el hogar doméstico: Esquillo, *Coéforas*, 966.

(1) Varrón, *De ling. lat.*, VI, 86, 87.

(2) Tito Livio, I, 44: *suovetaurilibus lustravit*. Dion. de Halic., IV, 22: *κλεῦσας τοὺς πολίτας ἅπαντας συναλθεῖν.... καθαρμὸν αὐτῶν ἐποιήσατο ταύρω καὶ κρῖω καὶ τράγῳ*. Cicerón, *De oratore*, II, 66: *lustrum condidit et taurum immolavit*.—Servio, *ad Æn.*, III,

quedaba borrada, toda negligencia en el culto reparada, y la ciudad estaba en paz con sus dioses.

Para realizar un acto de esta naturaleza y de tal importancia eran necesarias dos cosas: una, que ningún extranjero se deslizase entre los ciudadanos, pues esto hubiese turbado y viciado la ceremonia; la otra, que todos los ciudadanos se encontrasen presentes, sin lo cual la ciudad podía conservar alguna mancha. Necesitábase, pues, que esta ceremonia religiosa estuviese precedida del recuento de los ciudadanos. En Roma y en Atenas se les contaba con escrupulosísimo cuidado: es posible que su número lo pronunciase el magistrado en la fórmula de la oración, y que se inscribiese al punto en el acta que de la ceremonia levantaba el censor.

La pérdida del derecho de ciudad era el castigo del hombre que no se había inscrito. Explíquese esta severidad. El hombre que no había tomado parte en el acto religioso, que no se había purificado, para quien la oración no se había hecho ni la víctima inmolado, ya no podía ser miembro de la ciudad. A los ojos de los dioses, que habían asistido a la ceremonia, ya no era ciudadano (1).

279: *lustrato populo dii placantur*. Cf. *ibid.*, VIII, 183. Valerio-Máximo resume la oración que pronunciaba el censor: *Censor, quum lustrum conderet, inque solito fieri sacrificio scriba ex publicis tabulis solenne ei precatationis carmen præiret, quo dii immortalis ut populi romani res meliores amplioresque facerent rogabantur* (Valerio-Máximo, IV, 1, 10). Estos usos persistieron hasta en los tiempos del imperio: Aurelio, 20: *lustrata urbs, cantata carmina*.—Tito Livio, I, 44, parece ser que la ceremonia de la lustración la ha instituido Servio. Es tan vieja como Roma. Pruébalo que la *lustratio* del Palatino, es decir, de la primitiva ciudad de Rómulo, siguió celebrándose de año en año: Varrón, *De ling. lat.*, VI, 34: *Februatur populus, id est, lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum*.—Servio Tullo fué quizá el primero en aplicar la lustración a la ciudad agrandada por él; sobre todo, ha instituido el censo, que acompañaba a la lustración, pero que no se confundía con ella.

(1) Podía castigársele con un vergajo y venderle como esclavo;

Puede juzgarse de la importancia de esta ceremonia por el poder exorbitante del magistrado que la presidía. Antes de comenzar el sacrificio, el censor colocaba al pueblo observando cierto orden: aquí los senadores, allí los caballeros, allá las tribus. Señor absoluto este día, fijaba el lugar de cada hombre en las distintas categorías. Dispuestos todos según sus prescripciones, realizaba el acto sagrado. De aquí resultaba que, a contar de este día hasta la lustración siguiente, cada hombre conservaba en la ciudad el rango que el censor le había asignado en la ceremonia. Era senador, si había figurado aquel día entre los senadores; caballero, si había figurado entre los caballeros. Simple ciudadano, formaba parte de la tribu en cuyas filas le habían colocado el susodicho día, y hasta se daba el caso de que, si el magistrado no le había admitido en la ceremonia, ya no era ciudadano. Así el lugar que cada cual había ocupado en el acto religioso y en que los dioses le habían visto, era el que conservaba en la ciudad durante cuatro años. De ahí procede el inmenso poder de los censores.

A esta ceremonia sólo asistían los ciudadanos; pero sus mujeres, sus hijos, sus esclavos, sus bienes, sus muebles e inmuebles, estaban en cierto sentido purificados en la persona del jefe de familia. Por eso cada uno tenía que entregar al censor, antes del sacrificio, la enumeración de las personas y de las cosas que de él dependían (1).

La lustración se realizaba en tiempo de Augus-

Dionisio, IV, 15; V, 75; Cicerón, *Pro Cæcina*, 34. Los ciudadanos ausentes de Roma debían volver para el día de la lustración; ningún motivo podía dispensarlos de este deber. Tal era la regla al principio, que sólo se dulcificó en los dos últimos siglos de la república; Veleyo, II, 7, 7; Tito Livio, XXIX, 37; Aulio Gello, V, 19.

(1) Cicerón, *De legibus*, III, 3; *Pro Flacco*, 32. Tito Livio, I, 43. Dionisio, IV, 15; V, 75. Varrón, *De ling. lat.*, VI, 93. Plutarco, *Catón el Viejo*, 16.

to con la misma exactitud y los mismos ritos que en los más antiguos tiempos. Los pontífices aun la consideraban como un acto religioso; los hombres de Estado veían, por lo menos, en ella una excelente medida administrativa.

4.º—LA RELIGIÓN EN LA ASAMBLEA, EN EL SENADO, EN EL TRIBUNAL, EN EL EJÉRCITO: EL TRIUNFO

Ni un solo acto de la vida pública había en que no interviniesen los dioses. Como se vivía bajo el imperio de la idea de que eran a la vez excelentes protectores o crueles enemigos, el hombre jamás obraba sin estar seguro de que les fuesen favorables.

El pueblo sólo se reunía en asamblea los días en que la religión se lo permitía. Recordábase que la ciudad había sufrido algún desastre tal día: era seguro, sin ninguna duda, que los dioses habían estado ausentes o irritados ese día; lo mismo debió de ocurrir a tal época de cada año por razones ignoradas de los mortales (1). Luego este día era por siempre nefasto: no se celebraban asambleas, no se juzgaba; la vida pública quedaba en suspenso (2).

Antes de empezar en Roma la sesión era preciso que los augures asegurasen que los dioses eran propicios. La asamblea comenzaba con una oración

(1) Sobre este pensamiento de los antiguos, véase Casio Hemina en Macrobio, I, 16.

(2) Sobre los días nefastos entre los griegos, véase Hesiodo, *Opera et dies*, v, 710 y sig. Los días nefastos se llamaban ἡμέραι ἀπόφραδες (Lisias, *Pro Phania*, fragm. edic. Didot, tomo II, página 278). Cf. Herodoto, VI, 106. Plutarco, *De defectu oracul.*, 14; *De et apud Delphos*, 20.

que el augur pronunciaba y que el cónsul repetía detrás (1).

Lo mismo ocurría entre los atenienses: la asamblea comenzaba siempre con un acto religioso (2). Los sacerdotes ofrecían un sacrificio; luego se trazaba un gran círculo, vertiendo en tierra el agua lustral, y en este sagrado círculo se reunían los ciudadanos. Antes de que cualquier orador tomase la palabra, pronunciábase una oración ante el pueblo silencioso (3), se consultaba también los auspicios, y si en el cielo se mostraba algún signo de carácter funesto, la asamblea se disolvía inmediatamente (4).

La tribuna era lugar sagrado; el orador sólo ascendía a ella con una corona en la cabeza (5), y durante mucho tiempo, el uso quiso que comenzase su discurso invocando a los dioses.

El lugar donde se reunía el Senado de Roma era siempre un templo. Si se hubiese celebrado alguna sesión fuera de lugar sagrado, las decisiones adoptadas se hubiesen considerado nulas, pues los dioses no habían estado presentes (6). Antes de empe-

(1) Cicerón, *Pro Murena*, 1. Tito Livio, V, 14; VI, 41; XXXIX, 13. Dionisio, VII, 59; IX, 41; X, 32. Plinio, en el Panegrico de Trajano, 63, aún recuerda el *tongum carmen comitiorum*.

(2) Esquino, in *Timarchum*, 23: ἐπειδὴν τὸ καθάρισον περιενέχθη καὶ ὁ κήρυξ τὰς πατρίους εὐχὰς εὐξήται. Id., in *Otesiph.*, 2-6. Pollux, VIII, 104: περιεστίαρχοι ἐκάθαιρον χοιριβίους τὴν ἐκκλησίαν. De ahí el nombre de Aristófanes, *Acarn.*, 44, ἐντὸς τοῦ καθάρματος para designar el lugar de la asamblea. Cf. Dinarco, in *Aristóg.*, 14.

(3) Demóstenes recuerda esta oración sin citar la fórmula, *De falsa legat.*, 70. De ella puede formarse idea por la parodia que da Aristófanes en las *Thesmophoriazousæ*, v, 295-350.

(4) Aristófanes, *Acarnienses*, 171: διοσημίτα ἐστὶ.

(5) Idem, *Tesmof.*, 381, y Escoliasta: στέφανον ἔθος ἦν τοῖς λέγουσι στεφανοῦσθαι πρῶτον. Tal era el uso antiguo.—Cicerón, in *Vatinius*, 10; in *Rostris*, in *illo augurato templo*.—Servio, *ad Æn.*, 11, 301, dice que entre los antiguos cualquier discurso comenzaba con una oración, y cita como prueba los discursos que poseía de Catón y de los Gracos.

(6) Varrón, en Aulo Gelio, XIV, 7: *Nisi in loco per augures cons-*

zar la deliberación, el presidente ofrecía un sacrificio y pronunciaba una oración. En la sala había un altar donde cada senador derramaba una libación al entrar, invocando a los dioses (1).

El Senado de Atenas se parecía en este punto al de Roma. La sala también tenía un altar, un hogar. Consumábase un acto religioso al principio de cada sesión. Al entrar, cada senador se acercaba al altar y pronunciaba una oración (2).

En Roma, como en Atenas, sólo se dictaba justicia los días que la religión indicaba como favorables. En Atenas, la sesión del tribunal se celebraba junto a un altar y empezaba con un sacrificio (3). En tiempo de Homero, los jueces se reunían «en un círculo sagrado».

Festo dice que en los rituales etruscos se encontraba indicada la manera cómo había de fundarse una ciudad, consagrarse un templo, distribuirse las curias y las tribus en asambleas, ordenarse un ejército en batalla. Todas estas cosas estaban consignadas en los rituales, porque todas tocaban a la religión.

Esta era en la guerra tan poderosa, por lo menos, como en la paz. En las ciudades italianas había colegios de sacerdotes llamados feciales, que presidían, como los heraldos entre los griegos, todas las ceremonias sagradas a que daban ocasión las relaciones internacionales. Un fecial, cubierta la cabe-

tituto, quod templum appellaretur, senatusconsultum factum fuisset, justum id non esse. Cf. Servio, ad Æn., I, 446; VII, 153: Nisi in augusto loco consilium senatus habere non poterat. Cf. Cicerón, Ad diversos, X, 12.

(1) Varrón, en Aulo Gellio, *ibid.*: *Immolare hostiam prius auspiciarie debere qui senatum habiturus esset.*—Suetonio, *Augusto*, 35. Dion Casio, *LIV*, 30.

(2) Andocides, *De suo redito*, 15; *De mysteriis*, 44; Antifón, *Super chorreuta*, 45; Licurgo, *in Leocratem*, 132. Demóstenes, *in Mídiam*, 114; Diodoro, *XIV*, 4. Jenofonte, *Heleni.*, *II*, 3, 52.

(3) Aristófanes, *Avispas*, 860-865. Cf. *Ilada*, *XVIII*, 534.

za con un velo de lana, según los ritos, declaraba la guerra pronunciando una fórmula sacramental y tomando a los dioses de testigo (1). El cónsul, en traje sacerdotal, hacía al mismo tiempo un sacrificio, y abría solemnemente el templo de la divinidad más antigua y venerada de Italia, el templo de Jano (2). Antes de partir para alguna expedición se reunía el ejército, el general recitaba oraciones y ofrecía un sacrificio. Exactamente igual ocurría en Atenas y en Esparta (3).

El ejército en campaña presentaba la imagen de la ciudad: su religión le seguía. Los griegos transportaban las estatuas de sus divinidades. Todo ejército griego o romano llevaba un hogar en el que alimentaba noche y día el fuego sagrado (4). Un ejército romano iba siempre acompañado de augu-

(1) Puede verse en Tito Livio, I, 32, los «ritos» de la declaración de guerra. Compárese Dionisio, II, 72; Plinio, XXII, 2, 5; Servio, *ad Æn.*, IX, 52; X, 14.—Dionisio, I, 21, y Tito Livio, I, 32, aseguran que esta institución era común a muchas ciudades italianas.—También en Grecia se declaraba la guerra con un κήρυξ, Tucídides, I, 29; Pausanias, IV, 5, 8. Pollux, IV, 91.

(2) Tito Livio, I, 19: la descripción exacta y minuciosa de la ceremonia está en Virgilio, VII, 601-617.

(3) Dionisio, IX, 57: οἱ ὕπαστοι εὐχὰς ποιησάμενοι τοῖς θεοῖς καὶ καθήραντες τὸν στοάτων, ἐξήρσαν ἐπὶ τοὺς πολεμίους. — Jenofonte, *Hellen.*, III, 4, 3; IV, 7, 2; V, 6, 5. Véase en Jenofonte, *Resp. Laced.*, 13 (14), la serie de sacrificios que el jefe de un ejército espartano hacía antes de salir de la ciudad, antes de rebasar la frontera, y que en seguida renovaba cada mañana antes de dar la orden de marcha. Al zarpar una flotá, los atenienses, así como los romanos, ofrecían un sacrificio: consúltese a Tucídides, VI, 32, y a Tito Livio, XXIX, 27.

(4) Herodoto, IX, 19. Jenofonte, *Resp. Laced.*, 13. Plutarco, *Licurgo*, 23. Al frente de todos los ejércitos griegos marchaba un πύρφορος llevando el fuego sagrado (Jenofonte, *Resp. Laced.*, 13; Herodoto, VIII, 6; Pollux, I, 35; Hesiquio, *Vo πύρφορος*). También en el campamento romano había un hogar encendido siempre (Dionisio, IX, 6). Los etruscos también llevaban un hogar con sus ejércitos (Plutarco, *Publicola*, 17); Tito Livio, II, 12, muestra igualmente un *accensus ad sacrificium focus*. El mismo Sila tenía un hogar ante su tienda (Julio Obsequens, 116).

res y pulares; todo ejército griego llevaba un adivino.

Contemplemos un ejército romano en el momento de prepararse para el combate. El cónsul pide una víctima y la hiere con el hacha; cae: sus entrañas deben indicar la voluntad de los dioses. Un arúspice las examina, y, si los signos son favorables, el cónsul da la señal de batalla. Las disposiciones más hábiles, las circunstancias más dichosas, no sirven de nada, si los dioses no permiten el combate. El fondo del arte militar entre los romanos consistía en no combatir, aunque otro fuese su deseo, cuando los dioses se mostraban adversos. Por eso hacían cada día una especie de ciudadela de su campamento.

Contemplemos ahora un ejército griego, y tomemos como ejemplo la batalla de Platea. Los espartanos están formados en línea, cada uno en su puesto de combate; todos ostentan una corona en la cabeza, y los flautistas tañen himnos religiosos. El rey, un poco a retaguardia de las filas, sacrifica las víctimas. Pero las entrañas no ofrecen los signos favorables, y es preciso recomenzar el sacrificio. Dos, tres, cuatro víctimas se inmolan sucesivamente. La caballería persa se aproxima durante este tiempo, lanza sus flechas, mata gran número de espartanos. Estos permanecen inmóviles, el escudo depuesto a sus pies, sin hacer intento de defenderse contra los ataques enemigos. Esperan la señal de los dioses. En fin, las víctimas presentan señales favorables: los espartanos levantan entonces sus escudos, empuñan la espada, combaten y resultan vencedores (1).

Luego de cada victoria se ofrece un sacrificio: tal es el origen del triunfo, tan conocido entre los romanos y no menos usado entre los griegos. Esta

(1) Herodoto, IX, 61-62.

costumbre era consecuencia de la opinión que atribuía la victoria a los dioses de la ciudad. Antes de la batalla, el ejército les había dirigido una oración análoga a la que se lee en Esquilo: «A vosotros, dioses que habitáis y poseéis nuestro territorio, si nuestros ejércitos son dichosos y nuestra ciudad se salva, prometo regar vuestros altares con sangre de ovejas, inmoláros toros y depositar en vuestros santos templos los trofeos conquistados con la lanza» (1). En virtud de estas promesas, el vencedor debía un sacrificio. El ejército reingresaba en la ciudad para satisfacerlo; se dirigía al templo formando larga procesión y cantando un himno sagrado, θρίαμβος (2).

La ceremonia era casi igual en Roma. El ejército se dirigía en procesión al principal templo de la ciudad, los sacerdotes marchaban a la cabeza del cortejo conduciendo a las víctimas. Llegado al templo, el general inmolaba las víctimas a los dioses. Durante el camino, los soldados llevaban todos una corona, como convenía en una ceremonia sagrada, y cantaban un himno, como en Grecia. Un tiempo llegó, en verdad, que los soldados no tuvieron escrúpulo en substituir el himno con canciones de cuartel o con burlas contra su general. Pero, al menos, conservaron la costumbre de repetir de tiempo en tiempo el antiguo estribillo *Io triumphe* (3). Era el mismo estribillo sagrado que daba nombre a la ceremonia.

Así, en tiempos de paz como en tiempos de gue-

(1) Esquilo, *Siete jefes*, 252-260. Eurípides, *Fenic.*, 573.

(2) Diodoro, IV, 5. Eoclo: θρίαμβος, ἐπίδοξις νίκης, πομπή.

(3) Tito Livio, XLV, 39: *Diis quoque, non solum hominibus, debetur triumphus... Consul proficiscens ad bellum vota in Capitolio nuncupat; victor, perpetrato bello, in Capitolio triumphans ad eosdem deos, quibus vota nuncupavit, merita dona populi romani traduct.*—Tito Livio, V, 23; X, 7. Varrón, *De ling. lat.*, VI, 68. Plinio, *H. N.*, VII, 56; XXXIII, 7, 36.

rra, la religión intervenía en todos los actos. En todas partes estaba presente, envolvía al hombre. El alma, el cuerpo, la vida privada, la vida pública, las comidas, las fiestas, las asambleas, los tribunales, los combates, todo estaba bajo el imperio de esta religión de la ciudad. Ella regulaba todas las acciones del hombre, disponía de todos los instantes de su vida, determinaba todos sus hábitos. Ella gobernaba al ser humano con autoridad tan absoluta que nada quedaba fuera de su alcance.

Sería poseer una idea muy falsa de la naturaleza humana creer que esta religión de los antiguos era una impostura y, por decirlo así, una comedia. Pretende Montesquieu que los romanos sólo se dieron un culto para embridar al pueblo. Jamás una religión tuvo semejante origen, y cada religión que ha pretendido sostenerse con esta razón de utilidad pública no se ha sostenido mucho tiempo. También dice Montesquieu que los romanos subordinaban la religión al Estado; lo contrario es más cierto; resulta imposible leer algunas páginas de Tito Livio sin que impresione la absoluta dependencia en que los hombres estaban con relación a sus dioses. Ni los romanos ni los griegos han conocido esos tristes conflictos, que han sido tan comunes en otras sociedades, entre la Iglesia y el Estado. Pero esto consiste únicamente en que en Roma, como en Esparta y en Atenas, el Estado vivía dependiente de la religión. No se trata de un cuerpo sacerdotal que haya impuesto su dominación. El Estado antiguo no obedecía a un sacerdote; era la religión misma a quien estaba sometido. Este Estado y esta religión estaban tan perfectamente penetrados, que no sólo era imposible concebir la idea de un conflicto entre ambos, pero ni siquiera distinguir uno de otra.

CAPITULO VIII

Los rituales y los anales.

El carácter y la virtud de la religión de los antiguos no consistía en exaltar la inteligencia humana a la concepción de lo absoluto, de abrir al espíritu ávido una brillante ruta, al término de la cual creyese entrever a Dios. Esta religión era un conjunto mal hilvanado de pequeñas creencias, de pequeñas prácticas, de ritos minuciosos. No había que inquirir su sentido, no había que reflexionar ni darse cuenta de ella. La palabra religión no significaba lo que para nosotros significa; con este término designamos un cuerpo de dogmas, una doctrina sobre Dios, un símbolo de fe sobre los misterios que hay en nosotros y en torno de nosotros; el mismo término significaba entre los antiguos ritos, ceremonias, actos del culto exterior. La doctrina era poca cosa; lo importante eran las prácticas; ellas, lo obligatorio e imperioso. La religión era un lazo material, una cadena que tenía al hombre esclavizado. El hombre se la había forjado y estaba por ella gobernado. De la religión tenía miedo y no osaba razonarla, ni discutirla, ni mirarla frente a frente. Los dioses, los héroes, los muertos, exigían de él un culto material, y él les pagaba su deuda para hacérselos amigos y más todavía para no hacérselos enemigos.

Su amistad la tenía poco en cuenta el hombre. Eran dioses envidiosos, irritables, sin afecto ni be-

nevolencia, voluntariosos con el hombre en la guerra (1). Ni los dioses amaban al hombre ni el hombre amaba a sus dioses. Creía en su existencia, pero hubiese querido a veces que no existiesen. Hasta de sus dioses domésticos o nacionales recelaba, temiendo que le traicionasen. Incurrir en el odio de esos seres invisibles era su gran inquietud. Toda su vida estaba ocupado en calmarlos, *paces deorum quærere*, dice el poeta. Pero ¿el medio de seducirlos? Y, sobre todo, ¿el medio de estar seguros de que se les contentaba y se los tenía afectos? Se le creyó encontrar en el empleo de ciertas fórmulas. Tal oración, compuesta de tales palabras, había estado seguida del éxito que se demandaba; sin duda, la había escuchado el dios, había ejercido influjo en él, había sido eficaz, más eficaz que él, puesto que no la resistió. Se conservaron, pues, los términos misteriosos y sagrados de esas oraciones. Después del padre, las repitió el hijo. Cuando se supo escribir se las puso por escrito. Cada familia, o cuando menos cada familia religiosa, tuvo un libro en que estaban contenidas las fórmulas que sirvieron a los antepasados y a las que cedieron los dioses. Era un arma que el hombre empleaba contra la inconstancia de los dioses. Pero era necesario no cambiar una palabra ni una sílaba, ni, sobre todo, el ritmo con que habían de cantarse. Pues entonces hubiese perdido la oración su fuerza y los dioses hubieran quedado libres (2).

(1) Plutarco, *De defectu oraculor.*, 14: ἃ δρώσιν ἄνθρωποι μνημόνια δαιμόνων, ἀφοσιούμενοι καὶ πρᾶνοντες οὓς ἀλάστορας καὶ παλαμναίους ὀνομάζουσι.

(2) Sobre los viejos himnos que los griegos seguían cantando en las ceremonias, véase Pausanias, I, 18; VII, 15, *in fine.*; VII, 21; IX, 27, 29, 30. Cicerón, *De legibus*, II, 15, observa que las ciudades griegas estaban atentas a conservar los ritmos antiguos, *antiquum vocum servare modum*. Platón, *Leyes*, VII, págs. 799-800, se conforma con las antiguas reglas cuando prescribe que los cantos y los ritmos subsistan inalterables.—Entre los romanos, las fórmulas de

Pero la fórmula no era suficiente; aún había actos exteriores cuyos detalles eran minuciosos e inmutables. Los más pequeños gestos del sacrificador y los ínfimos pormenores de su traje estaban prescritos. Al dirigirse a un dios era preciso tener la cabeza cubierta; para otro, descubierta; para un tercero, el extremo de la toga remangado por la espalda. En ciertos actos era preciso tener los pies desnudos. Había oraciones que sólo tenían eficacia si el hombre, luego de haberlas pronunciado, giraba sobre sí mismo de izquierda a derecha. La naturaleza de la víctima, el color de su piel, la manera de degollarla, la forma del cuchillo, la especie de leña con que había de asarse las carnes, todo esto estaba prescrito para cada dios por la religión de cada familia o de cada ciudad. En vano el corazón más ferviente ofrecía a los dioses las mejor cebadas víctimas; si se descuidaba cualquiera de los innumerables ritos del sacrificio, éste resultaba nulo. La más mínima falta hacía de un acto sagrado un acto impío. La más nimia alteración alteraba y trastornaba la religión de la patria y transformaba a los dioses protectores en otros tantos enemigos crueles. Por eso Atenas era tan severa con el sacerdote que alteraba algo en los antiguos ritos (1); por eso el Senado romano degradaba a sus cónsules y dictadores que habían cometido algún error en un sacrificio.

Todas estas fórmulas y prácticas las transmitie-

orar estaban fijadas en un ritual: véase Varrón, *De ling. lat.*, y Cato, *passim*. Quintiliano, I, 11: *Saliorum carmina, via sacerdotibus suis intellecta, mutari vetat religio et consecratis utendum est.*

(1) Demóstenes, in *Newrum*, 116-117. Varrón cita algunas palabras de los *libri sacrorum* que se conservaban en Atenas, y cuyo estilo era arcaico (*De ling. lat.*, V, 97). Sobre el respeto de los griegos por los antiguos ritos, véanse en Plutarco algunos ejemplos curiosos, *Cuest. griegas*, 26, 31, 35, 36, 58. El pensamiento antiguo está bien expresado por Isócrates, *Areópago*, 29-31, y en todos los discursos contra Nuro.

ron los antepasados, que habían experimentado su eficacia. Nada se podía innovar. Era preciso reposar sobre lo que estos antepasados habían hecho, y la suprema piedad consistía en hacer lo que ellos. Poco importaba que la creencia cambiase: podía modificarse libremente al través de las edades y adoptar mil diversas formas, conforme a la reflexión de los sabios o de la imaginación popular. Pero era de la mayor importancia que las fórmulas no cayesen en olvido y que los ritos no sufriesen alteración. Así cada ciudad tenía su libro donde todo eso se conservaba.

El uso de los libros sagrados era universal entre los griegos, entre los romanos, entre los etruscos (1).

A veces, el ritual estaba escrito en tabletas de madera; a veces, en tela: Atenas grababa sus ritos en tablas de cobre o en láminas de piedra para que fuesen imperecederas (2). Roma tenía sus libros de pontífices, sus libros de augures, su libro de ceremonias y su colección de *Indigitamenta*. No había ciudad a la que faltase una colección de viejos himnos en loor de sus dioses (3); en vano la lengua cambiaba con las costumbres y las creencias; las palabras y el ritmo persistían inmutables, y en las fiestas seguía entonándose esos himnos sin comprenderlos.

Estos libros y estos cantos, escritos por los sacer-

(1) Pausanias, IV, 27. Plutarco, *contra Colotis*, 17. Plinio, *H. N.*, XIII, 21. Valerio Máximo, I, 1, 3. Varrón, *L. L.*, VI, 16. Censorino, 17. Festo, *Vo. Rituales*.

(2) Pollux, VIII, 128: *ὄλκτοι γαλκαί, αἱ, ἦσαν παλαι ἐντετυπωμένοι οἱ νόμοι οἱ περὶ τῶν ἱερῶ ὧν καὶ τῶν πατριῶν*. Sábese que una de las significaciones más antiguas de la palabra νόμος es la de rito o regla religiosa.—Listas, in *Nicomachum*, 17: *ζρη θύειν τὰς θυσίας τὰς ἐκ τῶν κυρθέων καὶ τῶν στήλων κατὰ τὰς ἀναγραφάς*.

(3) Ateneo, XIV, 68, cita los antiguos himnos de Atenas; Eliano, los de Creta; Píndaro, *Pit.*, V, 134, los de Cirene; Plutarco, *Teseo*, 16, los de Beocia; Tácito, *Anales*, IV, 43, los *vatum carmina*, que conservaban espartanos y mesenios.

dotes, los conservaban ellos mismos con grandísimo cuidado. Jamás se enseñaban a los extranjeros. Revelar un rito o una fórmula hubiese sido tanto como traicionar a la religión de la ciudad y entregar sus dioses al enemigo. Para mayor precaución, hasta se ocultaban a los ciudadanos, y sólo los sacerdotes podían tener conocimiento de ellos.

En el pensamiento de esos pueblos todo lo antiguo era respetable y sagrado. Cuando el romano quería decir que una cosa le era cara, exclamaba: «Eso es antiguo para mí.» Los griegos tenían una expresión semejante (1). Las ciudades se atenían grandemente a su pasado, porque en el pasado era donde encontraban todos los motivos y todas las reglas de su religión. Tenían buen cuidado de acordarse de ellas, pues en los recuerdos y tradiciones reposaba todo su culto. Por eso la historia tenía para los antiguos mucha más importancia que para nosotros. Ha existido mucho antes de los Herodotos y Tucídides: escrita o no escrita, mera tradición o libro, ha sido contemporánea del nacimiento de las ciudades. No había ciudad, por pequeña y oscura, que no pusiese grandísima atención en conservar el recuerdo de lo que había ocurrido en ella. No se trataba de la vanidad, sino de la religión. Una ciudad no creía tener el derecho de olvidar nada, pues todo en su historia se relacionaba con el culto.

En efecto, la historia comenzaba con el acto de la fundación y decía el nombre sagrado del fundador. Se continuaba con la leyenda de los dioses de la ciudad, de los héroes protectores. Enseñaba la fecha, el origen, la razón de cada culto y explicaba sus oscuros ritos. Consignaba los prodigios que los dioses del país habían obrado, y por cuyo medio manifestado su poder, su bondad o su cólera. Se describían

(1) Πατρῖόν ἐστιν ἡμῖν. Estas palabras se repiten frecuentemente en Tucídides y los oradores áticos.

en ella las ceremonias con que los sacerdotes habían desviado hábilmente un mal presagio o aquietado el rencor de los dioses. Se enumeraban las epidemias que habían flagelado a la ciudad y las fórmulas santas con que se las había vencido; qué día se consagró un templo, y por qué motivo un sacrificio o una fiesta se habían establecido. Inscribíanse los acontecimientos que podían relacionarse con la religión, las victorias que demostraban la asistencia de los dioses y en las que se había visto combatir a estos dioses, las derrotas que denotaban su cólera, por las cuales había sido necesario instituir un sacrificio expiatorio. Todo esto estaba escrito para la enseñanza y piedad de los descendientes. Esta historia era la prueba material de la existencia de los dioses nacionales, pues los sucesos que contenía eran la forma visible con que esos dioses se habían revelado de edad en edad. Aun entre estos hechos había muchos que daban lugar a aniversarios, esto es, a sacrificios, a fiestas, a juegos sagrados. La historia de la ciudad decía al ciudadano todo lo que debía de creer y todo lo que debía de adorar.

Por eso tal historia la escribían los sacerdotes. Roma tenía los anales de los pontífices; los sacerdotes sabinos, los sacerdotes samnitas, los sacerdotes etruscos, los tenían semejantes (1). Entre los griegos nos ha quedado el recuerdo de libros o anales sagrados de Atenas, de Esparta, de Delfos, de Naxos, de Tarento (2). Cuando Pausanias recorrió Grecia en

(1) Dionisio, II, 49. Tito Livio, X, 33. Cicerón, *De divin.*, II, 41; I, 23; II, 23. Censorino, 12, 17. Suetonio, *Claudio*, 42. Macrobio, I, 12; V, 19. Solín., II, 9. Servio, VII, 678; VIII, 398. Cartas de Marco Aurelio, IV, 4.

(2) Los antiguos anales de Esparta, ὄροι, παλαιόταται ἀναγραφαι, están mencionados por Plutarco, *adv. Coloten*, 17; por Ateneo, XI, 49; por Tácito, *Anales*, IV, 43. Plutarco, *Solón*, II, habla de los de Delfos. Los mismos mesenios tenían *Anales* y *monumenta sculpta ære prisca*, que remontaban, según ellos, a la invasión dórica (Tácito, *ibidem*. Dionisio de Halicarnaso, de *Thucyd. hist.*,

tiempo de Adriano, los sacerdotes de cada ciudad le refirieron las antiguas historias locales: no las inventaban, las habían aprendido en sus anales.

Este género de historia era completamente local. Empezaba con la fundación, porque lo anterior a esta fecha en nada interesaba a la ciudad, y por esto los antiguos han ignorado tan absolutamente los orígenes de su raza. Tampoco consignaba más que los acontecimientos en que la ciudad había intervenido, sin ocuparse de lo que pasaba en el resto de la tierra. Cada ciudad tenía su historia especial, como tenía su religión y su calendario.

Es fácil suponer que esos anales de las ciudades eran secos, extravagantes de fondo y forma. No eran una obra de arte, sino una obra de religión. Luego han venido los escritores, los narradores, como Herodoto; los pensadores, como Tucídides. La historia salió entonces de entre los sacerdotes para transformarse. Desgraciadamente, esos hermosos y elegantes escritos aun no pueden borrar nuestro sentimiento por los antiguos archivos de las ciudades y lo que nos enseñarían sobre las creencias y la vida íntima de los antiguos. Estos inapreciables documentos, que parecen haberse conservado secretos, que jamás salían de los santuarios, de los que no se sacaba copias y que sólo leían los sacerdotes, han perecido todos, y de ellos nada más nos queda un débil recuerdo.

Verdad es que ese recuerdo tiene gran valor para nosotros. Sin él quizá habría derecho para rechazar todo lo que Grecia y Roma nos cuentan de sus antigüedades: todos esos relatos, que nos parecen inverosímiles por contrastar con nuestros hábitos y nuestra manera de pensar y obrar, podrían considerarse

edic. Reiske, tomo, VI, pág. 819: *ὅσαι διεσώζοντο παρὰ τοῖς ἐπιχωρίοις μνήμαι κατὰ ἔθνη καὶ κατὰ πόλεις, εἴτ' ἐν ἱεροῖς εἴτ' ἐν βέβηλοις ἀποκείμεναι γραφαί.*—Polibio también indica los *δημοσίαι τῶν πόλεων ἀναγραφαί* (XII, 10).

como producto de la imaginación de los hombres. Pero el recuerdo que nos ha quedado de los viejos anales nos muestra, por lo menos, el piadoso respeto que los antiguos sentían por su historia. Sabemos que en esos archivos se registraban los acontecimientos a medida que ocurrían. Cada página de los libros sagrados era contemporánea del suceso que refería. Era materialmente imposible alterar esos documentos, pues los sacerdotes los custodiaban y la religión estaba altamente interesada en que se conservasen inalterables. Ni siquiera al pontífice era fácil inscribir conscientemente hechos contrarios a la verdad a medida que estampaba las líneas, pues se creía que todo suceso procedía de los dioses, que ese suceso revelaba su voluntad, que daba ocasión a las generaciones futuras para recuerdos piadosos y hasta actos sagrados: todo acontecimiento que ocurría en la ciudad formaba inmediatamente parte de la religión del porvenir. Con tales creencias es fácil suponer que haya habido muchos errores voluntarios, resultado de la credulidad, de la predilección por lo maravilloso, de la fe en los dioses nacionales; pero no se concibe la mentira voluntaria, pues hubiese sido impía, hubiese violado la santidad de los anales y alterado la religión. Luego podemos creer que en esos viejos libros, si no todo era verdadero, al menos nada había que no creyese verdadero el sacerdote. Para el historiador que intenta rasgar la obscuridad de esos antiguos tiempos es un poderoso motivo de confianza el saber que, si tendrá que habérselas con los errores, de ningún modo se las habrá con la impostura. Hasta esos errores, teniendo la ventaja de ser contemporáneos de las antiguas edades que estudian, pueden revelarles, si no el detalle de los acontecimientos, al menos las creencias sinceras de los hombres.

Al lado de los anales había también documentos escritos y auténticos, una tradición oral que se per-

petuaba en el pueblo de cada ciudad: no una tradición vaga e indiferente, como lo son las nuestras, sino una tradición amada de las ciudades, que no variaba a capricho de la imaginación ni podía modificarse libremente, pues formaba parte del culto y se componía de relatos y cantos que se repetían cada año, en las fiestas de la religión. Esos himnos sagrados e inmutables fijaban los recuerdos y revivían perpetuamente la tradición.

Sin duda no es posible creer que esta tradición tuviera la exactitud de los anales. El deseo de loar a los dioses podía ser más fuerte que el amor a la verdad. Sin embargo, por lo menos tenía que ser el reflejo de los anales y encontrarse ordinariamente de acuerdo con ellos. Pues los sacerdotes que los redactaban y leían eran los mismos que presidían las fiestas en que se cantaban los viejos relatos.

Además llegó un tiempo en que se divulgaron esos anales. Roma acabó por publicar los suyos; se conocieron los de otras ciudades italianas; los sacerdotes de las ciudades griegas ya no tuvieron escrúpulo en contar lo que contenían los anales de las suyas (1). Se estudió, se compulsó esos monumentos auténticos. Se formó una escuela de eruditos, desde Varrón y Verrio Flaco hasta Aulo Gelio y Macrobio. La luz se hizo sobre toda la historia antigua. Se corrigieron algunos errores deslizados en la tradición, y que los historiadores de la época precedente habían repetido; se supo, por ejemplo, que Porsena había tomado a Roma y que el oro había pagado a los galos. La edad de la crítica histórica

(1) Cicerón, *De Oratore*, II, 12: *Res omnes singulorum annorum mandabat litteris pontifex et proponebat domi ut potestas esset populo cognoscendi*. Cf. Servio, *ad Æn.*, I, 373. Dionisio confiesa que conoce los libros sagrados y los anales secretos de Roma (XI, 62).—Desde una época muy remota hubo en Grecia *logogrofos* que consultaron y copiaron los anales sagrados de las ciudades: véase Dionisio, *de Thucyd. histor.*, cap. V, edic. Rieske, pág. 819.

comenzó. Y es muy digno de nota que esta crítica, que remontaba a los orígenes y estudiaba los anales, no haya encontrado nada que le diese derecho a rechazar el conjunto histórico que los Herodotos y los Tito Livios erigieron.

CAPITULO IX

Gobierno de la ciudad. El rey.

1.º — AUTORIDAD RELIGIOSA DEL REY

Conviene no representarse a una ciudad deliberando en su origen sobre el gobierno que va a darse, buscando y discutiendo sus leyes, combinando sus instituciones. No es así como las leyes se encontraron y los gobiernos se establecieron. Las instituciones políticas de la ciudad nacieron con la ciudad misma, el mismo día que ella: cada miembro de la ciudad las llevaba en sí mismo, pues se encontraban en germen en las creencias y en la religión de cada hombre.

La religión prescribía que el hogar tuviese siempre un sacerdote supremo. No admitía que la autoridad sacerdotal fuese compartida. El hogar doméstico tenía un gran sacerdote, que era el padre de familia; el hogar de la curia tenía su curión fratriarca; cada tribu tenía igualmente su jefe religioso, que los atenienses llamaban rey de la tribu. La religión de la ciudad también había de tener su pontífice.

El sacerdote del hogar público ostentaba el nombre de rey. A veces se le daba otros títulos. Como era ante todo sacerdote del Pritaneo, los griegos le llamaban voluntariamente pritano; en ocasiones, también le daban el nombre de arconta. Bajo estos diversos nombres: rey, pritano, arconta, debemos

contemplar a un personaje, que es, sobre todo, el jefe del culto: él conserva el hogar, hace el sacrificio y pronuncia la oración; él preside las comidas religiosas.

Es evidente que los antiguos reyes de Italia y de Grecia eran sacerdotes tanto como reyes. Se lee en Aristóteles: «El cuidado de los sacrificios públicos de la ciudad pertenece, según la costumbre religiosa, no a los sacerdotes especiales, sino a esos hombres que reciben su dignidad del hogar, y que se llaman reyes aquí, pritanos allá, arcontas más allá» (1). Así habla Aristóteles, el hombre que mejor ha conocido las constituciones de las ciudades griegas. Este pasaje tan preciso prueba, desde luego, que las tres palabras rey, pritano, arconta, han sido durante mucho tiempo sinónimas; tan cierto es esto, que un antiguo historiador, Carón de Lamp-saco, al escribir un libro sobre los reyes de Lacedemonia, lo intituló: *Arcontas y pritanos de los lacedemonios* (2). Y aun demuestra que el personaje que se denominaba indiferentemente con uno de estos tres nombres, quizá con los tres a la vez, era el sacerdote de la ciudad, y el culto del hogar público era la fuente de su dignidad y de su poder.

Este carácter sacerdotal de la realeza primitiva está claramente indicado en los escritores antiguos. Las hijas de Danao se dirigen en Esquilo al rey de Argos en los siguientes términos: «Tú eres el pritano supremo, y tú eres quien velas por el hogar de este país» (3). En Eurípides, Orestes, matador de su madre, dice a Menelao: «Es justo que, hijo de Me-

(1) Aristóteles, *Politica*, VI, 5, 11 (Didot, pág. 600).—Dioniso de Halic., II, 65: τὰ καλούμενα πριτανεία ἐστὶν ἱερά καὶ θεραπεύεται πρὸς τῶν ἐχόντων τὸ μέγιστον ἐν ταῖς πόλεσι κράτος.

(2) Suidas, Vo Χάρων.

(3) Esquilo, *Suplicantes*, 369 (357). Conócese la estrecha relación que había entre el teatro y la religión antiguas. Una representación era una ceremonia del culto, y el poeta trágico debía celebrar,

nelao, reine yo en Argos», y Menelao le responde: «Tú, matador, ¿te encuentras en situación de tocar los vasos del agua lustral para los sacrificios? ¿Estás en condición de sacrificar a las víctimas?» (1). La principal función de un rey consistía, pues, en realizar las ceremonias religiosas. Un antiguo rey de Sicione fué depuesto porque, habiendo manchado sus manos con una muerte, no se encontraba en estado de ofrecer los sacrificios (2). No pudiendo ser sacerdote, tampoco podía ser rey.

Homero y Virgilio nos ofrecen a los reyes ocupados sin cesar en ceremonias sagradas. Sabemos por Demóstenes que los antiguos reyes del Atica celebraban ellos mismos todos los sacrificios prescritos por la religión de la ciudad, y Jenofonte nos dice que los reyes de Esparta eran los jefes de la religión lacedemónica (3). Los lucumones etruscos eran a la vez magistrados, jefes militares y pontífices (4).

No ocurrió de otro modo con los reyes de Roma. La tradición siempre los representa como sacerdotes. El primero fué Rómulo, «que estaba instruído en la ciencia augural» (5) y que fundó la ciudad, según los ritos religiosos. El segundo fué Numa: «Realizaba, dice Tito Livio, la mayoría de las fun-

en general, una de las leyendas sagradas de la ciudad. De ahí procede que encontremos en los trágicos tantas antiguas tradiciones y aun formas arcaicas de lenguaje.

(1) Eurípides, *Orestes*, 1.594-1.597.

(2) Nicolás de Damasco, en los *Fragm. hist. grec.*, tomo III, página 394.

(3) Demóstenes, in *Næram*, 74-81. Jenofonte, *Resp. Lac.*, 13-14. Herodoto, VI, 57. Aristóteles, *Pol.*, III, 9, 2: τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποδέδοται βασιλεῦσι.

(4) Virgilio, X, 175. Tito Livio, V, 1. Censorino, 4.

(5) Cicerón, *De Nat. Deor.*, III, 2; *De rep.*, II, 10; *De Divinat.*, I, 17; II, 38. Véanse los versos de Ennio, en Cic., *De Div.*, I, 48.— Los antiguos no representaban a Rómulo en traje de guerra, sino en hábito de sacerdote, con el bastón augural y la trabea, *lituo pulcher trabeuque Quirinus* (Ovidio, *Fastos*, VI, 375; cf. Plinio, *H. N.*, IX, 39, 136).

ciones sacerdotales; pero, previendo que sus sucesores tendrían que sostener frecuentes guerras y no podrían atender al cuidado de los sacrificios, instituyó los flamines para reemplazar a los reyes cuando éstos se encontrasen ausentes de Roma. Así, pues, el sacerdocio romano sólo era una especie de emancipación de la primitiva realeza (1).

A estos reyes sacerdotes se les autorizaba con un ceremonial religioso. El nuevo rey, conducido a la cima del monte Capitolino, se instalaba en un asiento de piedra, vuelto el rostro hacia el mediodía. A su diestra tomaba asiento un augur, cubierta la cabeza de bandeletas sagradas y teniendo en la mano el bastón augural. Trazaba en el espacio ciertas líneas, pronunciaba una oración, e imponiendo su mano en la cabeza del rey suplicaba a los dioses que indicasen con un signo visible si el jefe les era grato. Luego, cuando un relámpago o el vuelo de los pájaros había manifestado el asentimiento de los dioses, el nuevo rey tomaba posesión de su cargo. Tito Livio describe esta ceremonia con motivo de la instalación de Numa; Dionisio asegura que se celebraba para todos los reyes, y tras los reyes, para los cónsules; y añade que en su tiempo aun se practicaba (2). Tal uso tenía su razón de ser: como el rey iba a ser el jefe supremo de la religión y la salud de la ciudad iba a depender de sus oraciones y de sus sacrificios, había cabal derecho de asegurarse completamente de que el rey era acepto a los dioses.

Los antiguos no nos informan sobre la manera cómo los reyes de Esparta entraban en funciones; pero nos dicen, al menos, que se realizaba una cere-

(1) Tito Livio, I, 20. Servio, *ad Æn.*, III, 268: *mayorum hæc consuetude ut rex esset etiam sacerdos et pontifex.*

(2) Tito Livio, I, 18. Dionisio, II, 6; IV, 80.—Por eso Plutarco, resumiendo un discurso de Tiberio Graco, le hace decir: ἡ γὰρ βασιλεία ταῖς μεγίσταις καθυσχίσεται πρὸς τὸ θεῖον. *Plut., Tiberio*, 15).

monia religiosa (1). Se reconoce en algunos antiguos usos, que han durado hasta el fin de la historia espartana, que la ciudad quería estar bien segura de que sus reyes eran gratos a los dioses. Para esto interrogaba a los dioses mismos, solicitándoles «un signo *σημείον*». He aquí este signo, según Plutarco: «Cada nueve años, los éforos escogían una noche muy clara, pero sin luna, y se sentaban en silencio, fijos los ojos en el cielo. ¿Veían una estrella que cruzaba de un lado a otro? Esto les indicaba que sus reyes eran culpables de alguna falta con respecto a los dioses. Entonces los suspendían de la realeza hasta que un oráculo venido de Delfos les relevaba de su falta» (2).

2.º—AUTORIDAD POLÍTICA DEL REY

Así como en la familia la autoridad era inherente al sacerdocio, y el sacerdote, a título de jefe del culto doméstico, era al mismo tiempo juez y señor, análogamente el gran sacerdote de la ciudad fué también el jefe político. El altar, según la expresión de Aristóteles (3), le confería la dignidad. Esta confusión del sacerdocio y del poder no debe de sorprendernos. Se la encuentra en el origen de casi todas las sociedades, sea que en la infancia de los pueblos sólo la religión puede obtener de ellos obediencia, sea que nuestra naturaleza experimente la necesidad de no someterse jamás a otro imperio que el de una idea moral.

Ya hemos dicho cómo la religión de la ciudad se mezclaba en todo. El hombre se sentía depender en cualquier momento de sus dioses y, por conse-

(1) Tucídides, V, 16, *in fine*.

(2) Plutarco, *Agés.*, 11.

(3) Aristóteles, *Pol.*, VI, 5, 11.

cuencia, del sacerdote, que se encontraba colocado entre ellos y él. Era ese sacerdote quien velaba por el fuego sagrado; era un culto de cada día, como dice Píndaro, quien salvaba cotidianamente a la ciudad (1). El sacerdote era quien conocía las fórmulas de orar a que los dioses no podían resistir, y en el momento del combate era él quien degollaba a la víctima y atraía sobre el ejército la protección de los dioses. Era naturalísimo que a un hombre armado de tal poder se le reconociese y aceptase como jefe. De que la religión se mezclase en el gobierno, en la justicia, en la guerra, resultó necesariamente que el sacerdote fué al mismo tiempo magistrado, juez y jefe militar. «Los reyes de Esparta, dice Aristóteles (2), tienen tres atribuciones: hacen los sacrificios, mandan en la guerra y dictan justicia.» Dionisio de Halicarnaso se expresa en los mismos términos a propósito de los reyes de Roma.

Las reglas constitutivas de esta monarquía fueron muy sencillas, y no hubo necesidad de buscarlas mucho tiempo: se derivaron de las reglas mismas del culto. El fundador que había instalado el hogar sagrado fué, naturalmente, el primer sacerdote. La herencia fué al principio la regla constante para la transmisión del culto; que el hogar fuese el de una familia o el de una ciudad, la religión prescribía que el cuidado de su conservación pasase siempre de padre a hijo. Luego el sacerdocio fué hereditario y el poder lo acompañó (3).

Un rasgo bien conocido de la antigua historia de Grecia prueba de un modo indubitable que al prin-

(1) Píndaro, *Nemeas*, XI, 1-5.

(2) Aristóteles, *Política*, III, 9.

(3) Sólo hablamos aquí de la primera edad de las ciudades. Más adelante se verá que llegó un tiempo en que la herencia cesó de ser la regla: en Roma jamás fué la realeza hereditaria, y se explica, porque Roma es de fundación relativamente reciente y se refiere a una época en que la realeza por todas partes se combatía y amenguaba.

cipio pertenecía la realeza al hombre que había implantado el hogar de la ciudad. Sábese que la población de las colonias jónicas no se componía de atenienses, sino que era una mezcla de pelasgos, de eolios, de abantes, de cadmeos. Sin embargo, los hogares de las nuevas ciudades fueron erigidos todos por miembros de la familia religiosa de Codro. Y resultó que estos colonos, en lugar de tener por jefes a hombres de su raza, los pelasgos a un pelasgo, los abantes a un abante, los eolios a un eolio, todos concedieron la realeza, en sus doce ciudades, a los codridas (1). Seguramente que estos personajes no habían adquirido su autoridad por la fuerza, pues casi eran los únicos atenienses que había en esta numerosa aglomeración; pero como habían erigido los hogares, a ellos correspondía su conservación. La realeza se les confirió sin discusión y fué hereditaria en su familia. Battos fundó a Cirene en Africa: los batiados estuvieron durante mucho tiempo en posesión de la dignidad real. Protes fundó a Marsella: los protiadados ejercieron de padre en hijo el sacerdocio y gozaron de grandes privilegios.

No fué, pues, la fuerza la que erigió a los jefes y los reyes en estas antiguas ciudades. Tampoco sería acertado decir que el primer rey fué un soldado dichoso. La autoridad se derivó—como lo dice formalmente Aristóteles—del culto del hogar. La religión hizo al rey en la ciudad, como había hecho al jefe de familia en la casa. La creencia, la indiscutible e imperiosa creencia, decía que el sacerdote, hereditario del hogar, era el depositario de las cosas santas y el guardián de los dioses. ¿Cómo dudar en obedecer a tal hombre? Un rey era un ser sagrado: βασιλεὺς ἱερός, dice Píndaro. En él se veía, no a un dios precisamente, pero al menos «al hombre más poderoso para conjurar la cólera de los dio-

(1) Herodoto, I, 142-143. Pausanias, VII, 1-5.

ses» (1), el hombre sin cuya concurso ninguna oración era eficaz, ningún sacrificio acepto.

Esta realeza semirreligiosa y semipolítica se estableció en todas las ciudades desde su origen, sin esfuerzo por parte de los reyes, sin resistencia por parte de los súbditos. En el origen de los pueblos antiguos no vemos las fluctuaciones y las luchas que señalan la penosa infancia de las sociedades modernas. Sábese cuánto tiempo se ha necesitado tras la caída del imperio romano para encontrar las reglas de una sociedad regular. Europa ha visto durante algunos siglos varios principios opuestos disputarse el gobierno de los pueblos, y los pueblos rechazar a veces toda organización social. Tal espectáculo no se ve ni en la antigua Grecia ni en la antigua Italia; su historia no comienza con conflictos: las revoluciones sólo han aparecido al fin. Entre estos pueblos la sociedad se ha formado lentamente, por grados, pasando de la familia a la tribu y de la tribu a la ciudad, pero sin sacudidas ni luchas. La realeza se estableció muy naturalmente, en la familia, primero; en la ciudad, después. No fué ideada por la ambición de algunos: nació de una necesidad manifiesta a los ojos de todos. Durante largos siglos fué tranquila, honrada, obedecida. Los reyes no tenían necesidad de la fuerza material; no disponían de ejército ni hacienda; pero sostenidos por las creencias, que echaban sus raíces en el alma, su autoridad era santa e inviolable.

Más tarde, una revolución, de que hablaremos luego, derribó a la realeza en todas las ciudades. Pero al caer no dejó ninguna inquina en el corazón de los hombres. Ese desprecio mezclado de odio que se asocia de ordinario a las grandezas abatidas, no la hirió. Por caída que estuviese, el respeto y el afecto de los hombres acompañaron a su memoria. Hasta

(1) Sófocles, *Edipo rey*, 34.

se vió algo en Grecia que no es muy común en la historia, y es que en las ciudades donde la familia real no se extinguía, lejos de expulsarla, seguían honrándola los mismos hombres que la habían despojado del poder. En Efeso, en Marsella, en Cirene, la familia real, privada de su poder, siguió rodeada del respeto de los pueblos y hasta conservó el título y las insignias de la realeza (1).

Los pueblos establecieron el régimen republicano; pero el nombre, de convertirse en una injuria, siguió siendo un título venerado. Existe el hábito de decir que esa palabra era odiosa y despreciada: ¡singular error! Los romanos la aplicaban en sus oraciones a los dioses. Si los usurpadores jamás se atrevieron a adoptar ese título, no es porque fuese odioso, sino más bien por ser sagrado (2). En Grecia fué varias veces restablecida la monarquía en las ciudades; pero los nuevos monarcas jamás se creyeron con derecho a llamarse reyes, y se contentaron con que les llamasen tiranos (3). La diferencia entre estos nombres no estaba en el más o en el menos de las cualidades morales que radicaban en el soberano: no se llamaba rey a un buen príncipe y tirano a otro malo; era principalmente la religión quien distinguía a uno u otro. Los reyes primitivos habían desempeñado las funciones de sacerdotes y habían recibido su autoridad del hogar: los tiranos de la época posterior sólo eran jefes políticos, y sólo a la fuerza o a la elección debían su poder.

(1) Estrabón, XIV, 1, 3: καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐκ τοῦ γένους Ἀνδρόβλου ὀνομάζονται βασιλεῖς ἔχοντές τινάς τιμὰς, προεδρίαν ἐν ἀγῶσι καὶ πορεύραν ἐπίσημον τοῦ βασιλικοῦ γένους, σκίπτουνα ἀντὶ σκῆπτρου, καὶ τὰ ἱερά τῆς Δήμητρος.—Ateneo, XIII, 36, pág. 576.

(2) Tito Livio, III, 39: *nec nominis (regii) homines tum pertæsum esse, quippe quo Jovem appellari fas sit, quod sacris etiam ut solemne retentum sit.*—Sanctitas regum (Suetonio, Julio, 6).

(3) Cicerón, *De rep.*, I, 33: *cur enim regem appellem, Jovis Optimi nomine, hominem dominandi cupidum aut populo oppresso dominantem, non tyrannum potius?*

CAPITULO X

El magistrado.

La identificación de la autoridad política y del sacerdocio en el mismo personaje no cesó con la realeza. La revolución, que estableció el régimen republicano, no separó funciones cuya identificación parecía muy natural y era entonces la ley fundamental de la sociedad humana. El magistrado que reemplazó al rey fué, como él, un sacerdote, al mismo tiempo que un jefe político.

Este magistrado anual conservaba en ocasiones el título sagrado de rey (1). Por otra parte, el nombre de pritano que se le respetó indicaba su principal función (2). En otras ciudades prevaleció el título de arconta. En Tebas, por ejemplo, el primer magistrado llevaba este nombre; pero lo que Plutarco dice de esta magistratura muestra que difería poco de un sacerdocio. Durante el tiempo de su cargo, este arconta debía de llevar una corona (3), como convenía a un sacerdote: la religión le prohibía dejar crecer sus cabellos y llevar encima ningún objeto de hierro, prescripciones que le hacen parecerse algo a los flamines romanos. La ciudad de Platea también tenía un arconta, y la religión de esta ciu-

(1) En Megara, en Samotracia. Tito Livio, XLV, 5. Boeckh, *Corp. inscr. gr.*, núm. 1.052.

(2) Píndaro, *Nemeas*, XI.

(3) Plutarco, *Cuest. rom.*, 40.

dad ordenaba que, durante todo el curso de su magistratura, fuese vestido de blanco (1), es decir, del color sagrado.

Los arcontas atenienses subían a la Acrópolis el día que tomaban posesión del cargo. Iban con la cabeza coronada de mirto, y ofrecían un sacrificio a la divinidad poliade (2). También era costumbre que en el ejercicio de sus funciones llevasen una corona de follaje (3). Ahora bien, es indudable que la corona, convertida a la larga en emblema del poder, sólo era entonces un emblema religioso, un signo exterior, que acompañaba a la oración y al sacrificio (4). Entre los nueve arcontas, el que se llamaba rey era, sobre todo, el jefe de la religión; pero cada uno de sus colegas tenía que llenar también alguna función sacerdotal, tenía que ofrecer algún sacrificio a los dioses (5).

Los griegos tenían un término general para designar a los magistrados: decían *οἱ ἐν τέλει*, que significa literalmente los que han de consumir los sacrificios (6); vieja expresión que indica la idea que primitivamente se forjaba del magistrado. Píndaro dice de esos personajes que, por las ofrendas que hacen al hogar, aseguran la salud de la ciudad.

En Roma, el primer acto del cónsul era celebrar un sacrificio en el foro. Se conducían varias vícti-

(1) Plutarco, *Aristides*, 21.

(2) Tucídides, VIII, 70. Apolodoro, *Fragm.*, 21 (Colec. Didot, tomo I, pág. 432).

(3) Demóstenes, in *Midiam*, 33. Esquino, in *Timarch.*, 19.

(4) Se llevaba la corona en los coros y procesiones: Plutarco, *Nicias*, 3; *Foción*, 37; Cicerón, in *Verr.*, IV, 50.

(5) Pollux, VIII, cap. IX, núms. 89 y 90; Lisias, de *Ev. prob.*, 8-9; Demóstenes, in *Næram*, 74-79; Licurgo, colec. Didot, tomo II, pág. 362; Lisias, in *Andoc.*, 4.

(6) La expresión *οἱ ἐν τέλει* ó *τὰ τέλη* lo mismo se emplea para designar a los magistrados de Esparta que a los de Atenas. Tucídides, I, 58; II, 10; III, 36; IV, 65; VI, 88; Jenofonte, *Agésilao*, I, 36; *Helén.*, VI, 4, 1. Compárese Herodoto, I, 133; III, 18; Esquilo, *Pers.*, 204; *Agam.*, 1.202; Eurípides, *Trach.*, 238.

mas a la plaza pública; cuando el pontífice las había declarado dignas de ser ofrecidas, el cónsul las inmolaba con su propia mano, mientras que un heraldo recomendaba a la muchedumbre silencio religioso y un tañedor de flauta tocaba la melodía sagrada (1). Pocos días después, el cónsul se dirigía a Lavinio, de donde habían salido los penates romanos, y ofrecía otro sacrificio.

Cuando se examina con una poca de atención el carácter del magistrado entre los antiguos, se ve cuán poco se parece a los jefes de Estado de las sociedades modernas. Sacerdotes, justicia y mando se identificaban en su persona. Representa a la ciudad, que es una asociación religiosa, tanto, por lo menos, como política. De él dependen los auspicios, los ritos, la oración, la protección de los dioses. Un cónsul es algo más que un hombre: es el intermediario entre el hombre y la divinidad. A su fortuna está asociada la fortuna pública: él es como el genio tutelar de la ciudad. La muerte de un cónsul es *funesta* a la república (2). Cuando el cónsul Claudio Nerón abandona el ejército para volar en socorro de su colega, Tito Livio nos dice cuán alarmada se vuelve Roma pensando en la suerte de ese ejército; y es que, privado de su jefe, el ejército queda al mismo tiempo privado de la protección celeste: con el cónsul han partido los auspicios, es decir, la religión y los dioses (3).

Las demás magistraturas romanas, que en cierto sentido fueron miembros sucesivamente desgajados del consulado, reunieron como éste atribuciones sacerdotales y atribuciones políticas. Véase ciertos días al censor ofrecer con la corona en la cabeza un

(1) Cicerón, *De lege agr.*, II, 34. Tito Livio, XXI, 63; IX, 8; XLI, 10. Macrobio, *Saturn.*, III, 3.

(2) Tito Livio, XXVII, 40.

(3) Tito Livio, XXVII, 44: *castra relicta sine imperio, sine auspicio.*

sacrificio en nombre de la ciudad y herir con su propia mano a la víctima. Los pretores, los ediles curules, presidían en las fiestas religiosas (1). No había ningún magistrado que no hubiese de realizar algún acto sagrado, pues en el pensamiento de los antiguos toda autoridad tenía que ser religiosa en cierto sentido. Los tribunos de la plebe eran los únicos que no habían de realizar ningún sacrificio: por eso no se les contaba entre los verdaderos magistrados. Más adelante veremos que su autoridad era de naturaleza completamente excepcional.

El carácter sacerdotal afecto al magistrado se muestra, sobre todo, en la manera cómo se le elegía. Los antiguos no consideraban suficiente el sufragio de los hombres para establecer al jefe de la ciudad. Mientras duró la realeza primitiva pareció natural que ese jefe fuese designado por el nacimiento, en virtud de la ley religiosa que prescribía que el hijo sucediese al padre en todo sacerdocio: el nacimiento parecía revelar suficientemente la voluntad de los dioses. Cuando las revoluciones suprimieron en todas partes la realeza, parece ser que los hombres buscaron para suplir al nacimiento un modo de elección que los dioses no tuviesen que desaprobare. Los atenienses, como muchos griegos, no encontraron otro mejor que la suerte. Pero importa no forjarse una falsa idea de ese procedimiento, que se ha convertido en motivo de acusación contra la democracia ateniense, y para eso es necesario penetrar en el pensamiento de los antiguos. La suerte no era para ellos el azar: la suerte era la revelación de la voluntad divina. Así como se recurría a los templos para sorprender los secretos de lo alto, también la ciudad recurría a ellos para la elección de su magistrado. Se estaba persuadido de que los dioses designaban al más digno al hacer que saliese su nombre de la

(1) Varrón, *L. L.*, VI, 54. Ateneo, XIV, 79.

urna. Platón traducía el pensamiento de los antiguos al decir: «El hombre que la suerte ha designado, decimos que es caro a la divinidad y encontramos justo que mande. Para todas las magistraturas que tocan a las cosas sagradas, dejamos a la divinidad la elección de las que les son agradables, sometiéndolos a la suerte». La ciudad creía recibir así sus magistrados de los dioses (1).

En el fondo, y bajo diferentes apariencias, ocurría

(1) Platón, *Leyes*, III, pág. 690; VI, pág. 759. Los historiadores modernos han conjeturado que la elección por suerte era invento de la democracia ateniense, y que debió existir un tiempo en que los arcontas eran elegidos por la χειροτονία. Es ésta una pura hipótesis que ningún texto sostiene. Al contrario, los textos presentan la elección por suerte, ἀλλήλους, τῷ ζῶματι λαχεῖν como muy antigua. Plutarco, que escribió la vida de Pericles, siguiendo a escritores contemporáneos como Stesimbrotos, dice que Pericles jamás fué arconte, porque esta dignidad pertenecía de muy antiguo a la suerte ἐκ παλίου (Plut., *Pericles*, 9). Demetrio Falereo, que había escrito algunas obras sobre la legislación de Atenas, y en particular sobre el arcontado, decía formalmente que Aristides había sido arconte por la suerte. (Demetrio, citado por Plutarco, *Aristides*, 1). Ciertamente que Idomeneo de Lampsaco, escritor posterior, decía que Aristides había ocupado este cargo por elección de sus conciudadanos; pero Plutarco, que reproduce este aserto (*ibidem*), añade que, de ser exacto, conviene entender que los atenienses hicieron una excepción en favor del mérito eminente de Aristides. Herodoto, VI, 109, revela perfectamente que en tiempos de la batalla de Maratón los nueve arcontas, y entre ellos el polemarcha, eran nombrados a la suerte. Demóstenes, in *Leptinem*, 90, cita una ley de donde resulta que, en tiempos de Solón, la suerte designaba ya a los arcontas. En fin, Pausanias, IV, 5, da a entender que el arcontado anual designado por la suerte sucedió inmediatamente al arcontado decenal, esto es, en el año 683. Es verdad que Solón fué escogido para ser arconte, ἡρεθῆν ἄρχων, y Aristides quizá lo fué también; pero ningún texto implica que la regla de la elección haya existido jamás. La designación por la suerte parece ser tan antigua como el mismo arcontado: así, al menos, debemos pensarlo en defecto de textos contrarios. Por lo demás, éste no era un procedimiento democrático. Demetrio Falereo dice que en tiempos de Aristides sólo se echaba la suerte entre las más ricas familias, ἐκ τῶν γένων τῶν τὰ μέγιστα τιμῆματα ἔχόντων. Antes de Solón, la suerte sólo se echaba entre eupatridas. Aun en tiempos de Lisias y Demóstenes no se metían en la urna los

lo mismo en Roma. La designación del cónsul no debía pertenecer a los hombres. La voluntad o el capricho del pueblo no podía crear legitimamente un magistrado. He aquí cómo se designaba a un cónsul: Un magistrado en activo, esto es, un hombre en posesión ya del carácter sagrado y de los auspicios, indicaba entre los días faustos el en que debía ser nombrado el cónsul. Durante la noche que precedía a ese día, velaba a la intemperie, los ojos fijos en el cielo, observando los signos que los dioses enviaban, al mismo tiempo que pronunciaba mentalmente el nombre de algunos candidatos a la magistratura. Si los presagios eran favorables, es que los dioses aceptaban esos candidatos. A la siguiente mañana, el pueblo se reunía en el campo de Marte: el mismo personaje que había consultado a los dioses presidía la asamblea. Decía en alta voz los nombres de los candidatos sobre que había consultado a los auspicios: si entre los que solicitaban el consulado había alguno que no hubiese sido favorable, se omitía su nombre. El pueblo sólo votaba los nombres pronunciados por el presidente (1). Si sólo nombraba a dos candidatos, el pueblo votaba necesariamente por ellos. Jamás la asamblea tenía derecho a conceder sus sufragios a otros hombres que los designados por el presidente, pues sólo para éstos habían

nombres de todos los ciudadanos (Lislas, *De inválido*, 13; in *Antocidem*, 4; *Isócrates*, π. ἀντιδόσεως, 150). No son bien conocidas las reglas de esta elección por la suerte, que, por otra parte, estaba confiada a los tesmotetas en ejercicio; lo único que puede afirmarse es que en ninguna época indican los textos la práctica de la *χειροτονία* para los nueve arcontas.—Es digno de observarse que cuando la democracia se hizo preponderante creó a los estrategas y les confirió toda la autoridad; para estos jefes no pensó en practicar la suerte y prefirió elegirlos por sufragio. De modo que existía la suerte para las magistraturas que databan de la edad aristocrática, y la elección para las pertenecientes a la edad democrática.

(1) Valerio-Máximo, I, 1, 3. Plutarco, *Marcelo*, 5. Tito Livio, IV, 7.

sido favorables los auspicios y el asentimiento de los dioses (1).

Este modo de elección, que fué escrupulosamente observado durante los primeros siglos de la república, explica algunos rasgos de la historia romana, que sorprenden al principio. Por ejemplo, se ve con gran frecuencia que el pueblo está casi unánime en querer elevar dos hombres al consulado, y, sin embargo, no puede conseguirlo: y es que el presidente no ha consultado los auspicios sobre esos dos hombres, o que los auspicios no se han mostrado favorables. En cambio, se ve algunas veces que el pueblo nom-

(1) Estas reglas del antiguo derecho público de Roma, que cayeron en desuso durante los últimos años de la república, están atestiguadas por numerosos textos. Dionisio, IV, 84, determina bien que el pueblo sólo vota los nombres propuestos por el presidente de los comicios: ὁ Λουκρέτιος ἄνδρας αἰρεῖται δύο, Βροῦτον καὶ Κόλλατινον, καὶ ὁ δῆμος καλούμενος κατὰ λόγους ἐπέκωρωσε τοὺς ἄνδρασι τὴν ἀρχήν. Si algunas centurias votaban por otros nombres, el presidente podía prescindir de esos sufragios; Tito Livio, III, 21: *consules edicunt ne quis L. Quinctium consullem faceret; si quis fecisset, se id suffragium non observaturos*. Tito Livio, VII, 22: *consules... rationem ejus se habituros negabant*. Este último hecho se refiere al año 352 antes de J. C., y el relato de Tito Livio muestra el derecho del presidente, demasiado desconocido esta vez por el pueblo. Este derecho, convertido en letra muerta, no quedó, sin embargo, legalmente abolido, y más de un cónsul osó recordarlo andando el tiempo. Aulo Gelio, VI, 9: *Fulvium pro tribu ædilem curulem renuntiaverunt; ad ædilis qui comitia habebat negat accipere*; el presidente, que es aquí un simple edil, se niega a aceptar y contar los sufragios. Además, el cónsul Porcio declara que no aceptará tal candidato, *non accipere nomen ejus* (Tito Livio, XXXIX, 39). Valerio-Máximo, III, 8, 3, cuenta que en la apertura de los comicios se preguntó al presidente C. Pisón si proclamaría electo a Lolio Palicano si obtenía los sufragios del pueblo: Pisón respondió que no le proclamaría, *non renuntiabo*, y la asamblea tuvo que dar sus sufragios a otro candidato. Vemos en Veleyo, II, 92, a un presidente de comicios prohibir a un candidato que se presentase *profiteri vetuit*, y al persistir éste, declarar que, aunque resultase electo por los sufragios del pueblo entero, no reconocería el voto. Luego la proclamación del presidente, *renuntiatio*, era indispensable, y sin ella no había elección.

bra cónsules a dos hombres que detesta (1): es que el presidente sólo ha pronunciado dos nombres. Ha sido preciso votar por ellos, pues el voto no se expresa con un sí o un no: cada sufragio debe ostentar dos nombres propios, sin que sea posible escribir otros que los designados. El pueblo, a quien le presentan candidatos que le son odiosos, puede exteriorizar su cólera retirándose sin votar: en el recinto aun quedan bastantes ciudadanos para figurar un voto (2).

De lo dicho se infiere cuánto era el poder del presidente de los comicios, y no puede sorprender la expresión consagrada, *creat consules*, que no se aplicaba al pueblo, sino al presidente de los comicios. En efecto, de él mejor que del pueblo podía decirse: Créa a los cónsules, pues interpreta la voluntad de los dioses. Si él no hacía a los cónsules, por lo menos los hacían por su mediación los dioses. El poder del pueblo sólo alcanzaba hasta ratificar la elección, o, todo lo más, hasta escoger entre tres o cuatro nombres, si los auspicios se mostraban igualmente favorables a tres o cuatro candidatos.

Es indudable que esta manera de proceder resultó muy ventajosa para la aristocracia romana; pero se engañará quien suponga que todo eso fué una astucia de ella. Semejante astucia no se concibe en los siglos en que dominaba y se daba crédito a esta religión. Políticamente, era inútil en los primeros tiempos, pues los patricios tenían entonces mayoría en los sufragios. Hasta podía haberse revuelto contra ellos, invistiendo a un solo hombre de un poder exorbitante. La única explicación que puede darse de estos usos, o mejor, de estos ritos de la elección, es que todos creían sinceramente que la elección del magistra-

(1) Tito Livio, II, 42; II, 43. Dionisio, VIII, 87.

(2) Se ve de esto dos ejemplos en Dionisio, VIII, 82, y Tito Livio, II, 64.

do no pertenecía al pueblo, sino a los dioses. El hombre que iba a disponer de la religión y de la fortuna de la ciudad debía ser revelado por la voz divina.

La regla primera para la elección de un magistrado era la que nos da Cicerón: «Que sea nombrado conforme a los ritos» (1). Si algunos meses después se decía ante el Senado que se había desdeñado o mal observado algún rito, el Senado obligaba a abdicar a los cónsules, y éstos obedecían. Los ejemplos son numerosísimos; y si para dos o tres de ellos es lícito creer que el Senado se sintió muy satisfecho prescindiendo de un cónsul inhábil o mal pensado, en la mayoría de los casos no puede atribuírsele otro motivo que el escrúpulo religioso.

Es verdad que cuando la suerte en Atenas o los auspicios en Roma habían designado al arconta o al cónsul, quedaba una especie de prueba para examinar el mérito del nuevo electo (2). Pero esta misma nos va a mostrar lo que la ciudad deseaba encontrar en su magistrado: no buscaba al hombre más valeroso en la guerra, al más hábil o más justo en la paz, sino al más amado de los dioses. En efecto, el Senado ateniense preguntaba al nuevo electo si tenía un dios doméstico (3), si formaba parte de una fratria, si poseía una tumba familiar, y si cumplía todos sus deberes para con los muertos (4). ¿Para

(1) Cicerón, *De legibus*, III, 3; *Auspici patrum sunt, oliquae ea se produnt qui comitiatu creare consules rite possint*. Sábese que en el *De legibus* sólo hace Cicerón reproducir y explicar las leyes de Roma.

(2) Δακιμασία ο ἀνάκρισις ἀρχόντων. Los diversos puntos de que constaba este examen se encuentran enumerados en Dinarco, in *Aristogitonem*, 17, 18, y en Pollux, VIII, 85, 86. Cf. Licurgo, fragmento 24 y Harpocración, Vo ἔρχιος.

(3) Εἰ φράτορες εἰσὶν αὐτῷ καὶ βῶμοι Δίος ἔρχιου καὶ Ἀπόλλωνος πατρῶου (Dinarco, en Harpocración).—Εἰ Ἀπόλλων ἐστὶν αὐτοῖς πατρῶος καὶ Ζεὺς ἔρχιος (Pollux, VIII, 85).

(4) Εἰ ἤρια πατρῶα ἐστὶ (Dinarco, en *Aristog.*, 17-18). También se preguntaba al arconta si había realizado todas las campañas que se le confiaron, y si había pagdo los impuestos.

qué estas preguntas? Es que quien no tenía un culto de familia no podía formar parte del culto nacional, y no era apto para hacer los sacrificios en nombre de la ciudad. El que descuidaba el culto de sus muertos estaba expuesto a sus terribles cóleras, y a ser perseguido por invisibles enemigos. La ciudad hubiese sido muy temeraria confiando su fortuna a tal hombre. Deseaba que el nuevo magistrado perteneciese a una familia pura, según la expresión de Platón (1). Y es que si uno de sus antepasados había cometido uno de esos actos atentatorios contra la religión, el hogar de la familia quedaba por siempre manchado, y sus descendientes eran detestados por los dioses. Tales eran las principales preguntas que se dirigían al que iba a ser magistrado. Parece ser que no preocupaba su carácter ni su inteligencia. Pero se tenía singular cuidado en que fuese apto para desempeñar las funciones sacerdotales y en que la religión de la ciudad no se comprometiese en sus manos.

Esta especie de examen también parece que se empleó en Roma. Es verdad que no tenemos ninguna referencia sobre las preguntas a que el cónsul tenía que responder; pero sabemos, por lo menos, que este examen lo hacían los pontífices, y nos es lícito creer que sólo se refería a la aptitud religiosa del magistrado (2).

(1) Platón, *Leyes*, VI, pág. 759: ὡς ὅτι μάλιστα ἐκ τῶν καθαρουσῶν ἀπέχουσι. — Por razones análogas se excluía del arcontado a cualquier hombre enfermo o disconforme (Lisias, *De inválido*, 13). Es que un defecto personal, signo de la malquerencia de los dioses, hacía a un hombre indigno de ejercer ningún sacerdocio y, por lo mismo, de desempeñar ninguna magistratura.

(2) Dionisio, II, 73: οἱ ποντίφικες.... τὰς ἀρχὰς ἀπίσως ἐξετάζουσι. — No tenemos necesidad de advertir que en los últimos siglos de la república sólo era una vana fórmula, suponiendo que ese examen todavía se celebrase.

CAPITULO XI

La ley.

Entre los griegos y los romanos, como entre los indos, la ley formó al principio parte de la religión. Los antiguos códigos de las ciudades fueron un conjunto de ritos, de prescripciones litúrgicas, de oraciones, al mismo tiempo que de disposiciones legislativas. Las reglas del derecho de propiedad y del derecho de sucesión se encontraban dispersas entre reglas concernientes a los sacrificios a la sepultura y al culto de los muertos.

Lo que nos ha quedado de las más antiguas leyes de Roma, llamadas leyes reales, se aplica lo mismo al culto que a las relaciones de la vida civil. Una de ellas prohibía a la mujer culpable el acercarse a los altares; otra, que se sirviesen ciertas cosas en las comidas sagradas; otra prescribía la ceremonia religiosa que el general vencedor tenía que celebrar al volver a la ciudad. El código de las Doce Tablas, aunque más reciente, también contenía minuciosas prescripciones sobre los ritos religiosos de la sepultura. La obra de Solón era simultáneamente un código, una constitución y un ritual; el orden de los sacrificios y el precio de las víctimas estaban determinados, así como los ritos de las nupcias y el culto de los muertos.

Cicerón, en su tratado de las Leyes, traza el plan de una legislación que no es completamente imagi-

naria. Por el fondo, como por la forma de su código, imita a los antiguos legisladores. He aquí las primeras leyes que escribe: «Que nadie se acerque a los dioses si no tiene las manos puras;—que se conserven los templos de los padres y la morada de los Lares domésticos;—que los sacerdotes sólo empleen en las comidas sagradas los artículos prescritos;—que se tribute a los dioses Manes el debido culto.» Seguramente que el filósofo romano se preocupaba poco de esta vieja religión de los Lares y de los Manes; pero trazaba un código a imagen de los códigos antiguos y se creía obligado a incluir las reglas del culto.

Era una verdad reconocida en Roma que no se podía ser buen pontífice si se desconocía el derecho (1), y, recíprocamente, que no se podía conocer el derecho si se ignoraba la religión. Los pontífices fueron, durante mucho tiempo, los únicos jurisconsultos. Como no había casi ningún acto de la vida que no tuviese relación con la religión, resultaba que casi todo estaba sometido a las decisiones de esos sacerdotes, y que ellos solos eran jueces competentes en infinito número de procesos. Todas las cuestiones referentes al matrimonio, al divorcio, a los derechos civiles y religiosos de los hijos, se dilucidaban ante su tribunal. Eran jueces en los casos de incesto y en los del celibato. Como la adopción correspondía a la religión, sólo con el asentimiento del pontífice podía hacerse. Prestar testamento era romper el orden que la religión había establecido para la sucesión de los bienes y la transmisión del culto; por eso en los orígenes tuvo el testamento que ser autorizado por el pontífice. Como los límites de cada propiedad estaban marcados por la religión, cuando litigaban dos vecinos tenían que informar ante el pontífice o ante los

(1) Cicerón, *De legibus*, II, 19: *Pontificem neminem bonum esse nisi qui jus civile cognoscit.*

sacerdotes llamados hermanos aruales (1). Y he aquí cómo los mismos hombres eran pontífices y juriconsultos; derecho y religión sólo formaban uno (2).

En Atenas, el primer arconta y el rey tenían casi las mismas atribuciones judiciales que el pontífice romano. Es que la misión del arconta consistía en velar por la perpetuidad de los cultos domésticos (3), y el rey, bastante semejante al pontífice de Roma, tenía la dirección suprema de la religión de la ciudad. Así, el primero juzgaba en todos los debates que tocaban al derecho de familia, y el segundo en los delitos que se referían a la religión (4).

El modo de generación de las leyes antiguas aparece claramente. No es un hombre quien las ha inventado. Solón, Licurgo, Minos, Numa, han podido poner por escrito las leyes de sus ciudades, pero no han podido hacerlas. Si por legislador entendemos un hombre que crea un código con la fuerza de su genio y que lo impone a los demás hombres, este legislador jamás existió entre los antiguos. La idea de que el número de sufragios podía hacer una ley apareció mucho más tarde en las ciudades, y sólo cuando dos revoluciones las habían transformado. Hasta entonces ofreciéronse las leyes como algo de antiguo, de inmutable y de venerable. Tan viejas como la ciudad, el fundador las colocó al mismo tiempo que colocaba el hogar, *moresque viris et mænia ponit*. Las instituyó al mismo tiempo que instituíla la religión. Pero no puede decirse que él mismo las concibiese. ¿Quién es, por lo tanto, el ver-

(1) Cicerón, *De legibus*, II, 9, 19, 20, 21. *De arusp. resp.*, 7; *Pro domo*, 12, 14. Dionisio, II, 73. Tácito, *Anales*, I, 10; *Hist.*, I, 15. Dión Casio, XLVIII, 44. Plinio, *H. N.*, XVIII, 2. Aulo Gellio, V, 19; XV, 27. Pomponio en el *Digesto*, *De origini juris*.

(2) De ahí procede esa vieja definición que los juriconsultos han conservado hasta Justiniano: *Jurisprudentia est rerum divinarum atque humanarum notitia*.

(3) Iseo, *de Apollod. hered.*, 30.

(4) Pollux, VIII, 90. Andocides, *de Misteriis*, 111.

dadero autor? Cuando hablábamos antes de la organización de la familia y de las leyes griegas o romanas que regulaban la propiedad, la sucesión, el testamento, la adopción, hemos observado cómo esas leyes correspondían exactamente a las creencias de las antiguas generaciones. Si se coloca a esas leyes ante la equidad natural, se las encuentra frecuentemente en contradicción con ella, y parece muy evidente que no es en la noción del derecho absoluto y en el sentimiento de lo justo donde se ha ido a buscarlas. Pero que se coloque esas mismas leyes en presencia del culto de los muertos y del hogar; que se las compare con diversas prescripciones de esta religión primitiva, y se reconocerá que con todo esto se hallan en perfecto acuerdo.

El hombre no ha estudiado su conciencia para decir: —Esto es justo y esto no lo es. No es de este modo como ha nacido el derecho antiguo. Pero el hombre creía que el hogar sagrado pasaba del padre al hijo en virtud de la ley religiosa; de donde ha resultado que la casa ha sido un bien hereditario. El hombre que había enterrado a su padre en el campo propio creía que el espíritu del muerto tomaba posesión por siempre de ese campo y exigía de su posteridad un culto perpetuo; de donde ha resultado que el campo, dominio del muerto y lugar de los sacrificios, se convirtió en propiedad inalienable de una familia. La religión decía: —El hijo continúa el culto, no la hija; y la ley ha dicho con la religión: —El hijo hereda, la hija no hereda; el sobrino, por la rama de los hombres, hereda; pero no el sobrino por la rama de las mujeres. He aquí cómo se ha elaborado la ley; se encuentra presente por sí misma y sin que se haya necesitado buscarla. Era una consecuencia directa y necesaria de la creencia; era la religión misma aplicándose a las relaciones de los hombres entre sí.

Los antiguos decían que sus leyes las habían re-

cibido de los dioses. Los cretenses atribuían las suyas, no a Minos, sino a Júpiter; los lacedemonios creían que su legislador no era Licurgo, sino Apolo. Los romanos decían que Numa había escrito bajo el dictado de una de las divinidades más poderosas de la antigua Italia, la diosa Egeria. Los etruscos habían recibido sus leyes del dios Tageo. Hay algo de verdadero en todas esas tradiciones. El verdadero legislador entre los antiguos no fué el hombre, sino la creencia religiosa que el hombre tenía en sí.

Las leyes fueron durante mucho tiempo una cosa sagrada. Aun en la época en que se admitía que la voluntad de un hombre o los sufragios de un pueblo podían decretar una ley, era necesario que se consultase la religión y que ésta la tolerase cuando menos. En Roma no se creía que la unanimidad de los sufragios bastase para dictar una ley; se necesitaba todavía que los pontífices aprobasen la decisión del pueblo, y que los dioses atestiguaran que los augures eran favorables a la ley propuesta (1). Un día en que los tributos plebeyos quisieron que la asamblea de las tribus adoptase cierta ley, un patricio les dijo: «¿Qué derecho tenéis para hacer una ley nueva o para tocar a las leyes existentes? Vosotros, que no disponéis de los auspicios; vosotros, que en vuestras asambleas no celebráis actos religiosos, ¿que tenéis de común con la religión y las cosas sagradas, entre las cuales figura la ley?» (2).

Concíbese de esto el respeto y adhesión que los

(1) Dionisio, IX, 41: τὰς φρατρίαρχικὰς ψηφιστορίας ἔδει, προβουλευσαμένης τῆς βουλῆς, καὶ τοῦ πλήθους κατὰ φρατρίαν τὰς ψήφους ἐπενέγκαντος, καὶ μετ' ἀμφοτέρω ταῦτα τῶν παρὰ τοῦ Δαμιονίου σημείων καὶ οἰωνῶν μηδὲν ἐναντιωθέντων, τότε κυρίας εἶναι. Esta regla, rigurosamente observada en el primer siglo de la república, desapareció luego o fué eludida.

(2) Dionisio, X, 4: τίνας ὄμιν μετέσσι τῶν ἱερῶν, ὧν ἐν τι καὶ νόμος ἦν. Cf. Tito Livio, II, 41: *nec plebem nec tribunos legem ferre posse.*

antiguos han conservado durante mucho tiempo a sus leyes. En ellas no veían una obra humana. Tenían un origen santo. No es una vana frase cuando Platón dice que obedecer a las leyes es obedecer a los dioses. No hace más que exteriorizar el pensamiento griego cuando en el *Critón* ofrece a Sócrates dando su vida porque la ley se la pide. Antes de Sócrates se había escrito en las Termópilas: «Viajero, di a Esparta que hemos muerto aquí por obedecer a sus leyes.» La ley entre los atenienses fué siempre santa; en tiempo de la realeza fué reina de los reyes; en tiempos de las repúblicas fué reina de los pueblos. Desobedecerla era sacrilegio.

En principio, la ley era inmutable, puesto que era divina. Conviene observar que nunca se derogaban las leyes. Podían dictarse otras nuevas, pero las antiguas subsistían siempre, aunque hubiese contradicción entre ellas. El código de Dracón no quedó abolido por el de Solón (1), ni las Leyes Reales por las Doce Tablas. La piedra donde la ley estaba grabada era inviolable; ni siquiera los menos escrupulosos se creían permitido el volverla. Este principio ha sido la causa principal de la gran confusión que se observa en el derecho antiguo. Leyes opuestas y de distintas épocas se encontraban reunidas, y todas tenían derecho al respeto. Se ve en un discurso de Iseo a dós hombres disputándose una herencia: cada cual alega una ley en su favor; ambas leyes son absolutamente contrarias e idénticamente sagradas. Así también el código de Manú conserva la antigua ley que establece el derecho de

(1) Andocides, *De mysteriis*, 82: ἔδοξε τῷ δήμῳ, Τισάμενος εἶπε, πολιτεύεσθαι Ἀθηναίους κατὰ τὰ πατρία, νόμοις δὲ χρῆσθαι τοῦ Σόλωνος, χρῆσθαι δὲ καὶ τοῖς Δράκοντος θεσμοῖς, οἷσπερ ἐχρώμεθα ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ. Cf. Demóstenes, in *Evergum*, 71; in *Leptinem*, 158. Pollux, IX, 61.—Aulo Gello, XI, 18: *Draconis leges, quoniam videbantur acerbiore, non decreto jussuque, sed tacito illiterato qui Atheniensium, consensu oblitteratæ sunt.*

primogenitura, y coloca otra al lado prescribiendo el reparto igual entre los hermanos.

La ley antigua nunca tiene considerandos. ¿Y para qué? Jamás tiene que dar sus razones: es porque los dioses la han hecho. No se discute, se impone; es una obra de autoridad: la obedecen los hombres, porque tienen fe en ella.

Durante largas generaciones, las leyes no estuvieron escritas; se transmitieron de padres a hijos, con la creencia y la fórmula de la oración. Eran una tradición sagrada, que se perpetuaba en torno del hogar de la familia o del hogar de la ciudad.

El día en que se empezó a ponerlas por escrito, se las consignó en los libros sagrados, en los rituales, entre oraciones y ceremonias. Varrón cita una antigua ley de la ciudad de Túsculo, y añade que la ha leído en los libros sagrados de esta ciudad (1). Dionisio de Halicarnaso, que había consultado los documentos originales, dice que en Roma, antes de la época de los Decenviros, las pocas leyes que había escritas estaban en los libros sagrados (2). Más tarde salió la ley de los rituales; se la escribió aparte; pero el uso continuó depositándola en un templo, y los sacerdotes estuvieron encargados de su custodia.

Escritas o no, esas leyes se formularon siempre en brevísimas sentencias, que pueden compararse por su forma a los versículos del libro de Moisés o a los zlocas del libro de Manú. Hay grandes indicios de que las palabras de la ley estaban rimadas (3). Aristóteles dice que antes de la época en que se escribieron las leyes se las cantaba (4). De ello han quedado vestigios en la lengua: los roma-

(1) Varrón, *De Ling., lat.*, VI, 16.

(2) Dionisio, X, 1: ἐν ἱεραῖς βιβλοῖς ἀποκειμένα.

(3) Eliano, *H. V.*, II, 39.

(4) Aristóteles, *Probl.*, XIX, 28.

nos llamaban a las leyes *carmina* (1), versos; los griegos decían νόμοι, cantos (2).

Estos antiguos versos eran textos invariables. Cambiar una letra en ellos, permutar la colocación de una palabra, alterar el ritmo, hubiese significado destruir la forma sagrada con que se había revelado a los hombres. La ley era como la oración: sólo agradaba a la divinidad si se la recitaba exactamente, y se hacía impía si una sola palabra cambiaba en ella. En el derecho primitivo, lo externo, la letra, era todo: no había que buscar el sentido o el espíritu de la ley. Esta no vale por el principio moral que contiene, sino por las palabras de que su fórmula consta. Su fuerza radica en las palabras sagradas que la componen.

Entre los antiguos, y sobre todo en Roma, la idea del derecho era inseparable del empleo de ciertas frases sacramentales. ¿Tratábase, por ejemplo, de contraer una obligación? Uno debía decir: *Dari spondes?*, y el otro tenía que responder: *Spondes*. Si no se pronunciaban estas palabras, tampoco había contrato. En vano el acreedor reclamaba el pago de la deuda: el deudor nada debía. Pues lo que obligaba al hombre en este derecho antiguo no era la conciencia ni el sentimiento de lo justo, sino la fórmula sagrada.

Esta fórmula, pronunciada entre dos hombres, establecía un lazo de derecho. Donde no había fórmula, no existía el derecho.

Las formas peregrinas del antiguo procedimiento romano no pueden sorprendernos, si recordamos que el derecho antiguo era una religión; la ley, un texto sagrado; la justicia, un conjunto de ritos.

(1) Tito Livio, I, 26: *Lex horrendi carminis erat*.

(2) Νέμω, repartir; νόμος, división, medida, ritmo, canto; véase Plutarco, *De musica*, pág. 1.133; Píndaro, *Pit.*, XII, 41; *fragm.* 190 (edic. Heyne). Escoliasta de Aristófanes: *Murciel.*, 9: Νόμοι καλοῦνται οἱ εἰς θεοῦς ὕμνοι.

El demandante perseguía conforme a la ley, *agit lege*. Por el enunciado de la ley retiene al adversario. Pero ha de tener cuidado: para disponer de la ley, necesita conocer los términos y pronunciarlos exactamente. Si pronuncia una palabra por otra, la ley ya no existe, y no puede defenderle. Gayo refiere la historia de un hombre cuyo vecino le había cortado las viñas: el hecho era evidente; recitó la ley; pero ésta decía árboles, y él pronunció viñas: perdió el proceso (1).

El enunciado de la ley no era suficiente. Era preciso, además, un acompañamiento de signos exteriores, que eran como los ritos de esta ceremonia religiosa, que se llamaba contrato y procedimiento en justicia. Por eso en cada venta había que emplear el trozo de cobre y la balanza, y, para adquirir cualquier cosa, había que tocarla con la mano, *mancipatio*, y, si se trataba de una propiedad, había combate ficticio: *manuum consertio*. De ahí las formas de la liberación, de la emancipación, de la acción en justicia y toda la pantomima del procedimiento.

Como la fe formaba parte de la religión, también participaba del carácter misterioso de esta religión de las ciudades. Las fórmulas de la ley se conservaban secretas, como las del culto. Se ocultaban al extranjero, y aun al plebeyo. No se trataba, precisamente, de que los patricios hubiesen calculado que la posesión exclusiva de las leyes les daría gran fuerza, sino que la ley, por su origen y naturaleza, pareció durante mucho tiempo un misterio, en el que no se podía estar iniciado sin estarlo antes en el culto nacional y en el culto doméstico.

El origen religioso del derecho antiguo también nos explica uno de los principales caracteres de ese derecho. La religión era puramente *civil*, esto es,

(1) Gayo, *Inst.*, IV, 14.

especial a cada ciudad: de ella había de derivarse necesariamente un derecho *civil*. Pero conviene precisar el sentido que esta palabra tenía entre los antiguos. Cuando decían que el derecho era civil, *jus civile*, νόμοι πολιτικοὶ no sólo entendían que cada ciudad tenía su código, como en nuestros días tiene el suyo cada Estado. Querían decir que sus leyes sólo tenían valor y efecto entre miembros de una ciudad. No era suficiente habitar en una misma ciudad para quedar sometido a sus leyes y ser protegido de ellas: era preciso ser ciudadano. La ley no existía para el esclavo; tampoco existía para el extranjero. Luego veremos que el extranjero domiciliado en una ciudad no podía ser propietario en ella, ni heredar, ni testar, ni hacer contrato de ninguna especie, ni presentarse ante los tribunales ordinarios de los ciudadanos. Si en Atenas era acreedor de un ciudadano, no podía perseguirle por la justicia para el pago de la deuda: la ley no reconocía contrato válido para él.

Estas disposiciones del antiguo derecho eran de una lógica perfecta. El derecho no había nacido de la idea de justicia, sino de la religión, y no se concebía independiente de ella. Para que existiese una relación de derecho entre dos hombres, era preciso que entre ellos hubiese ya una relación religiosa, es decir, que profesasen el culto de un mismo hogar y los mismos sacrificios. Cuando no existía entre dos hombres esta comunidad religiosa, ninguna relación de derecho podía existir. Ahora bien; ni el esclavo ni el extranjero participaban en la religión de la ciudad. Un extranjero y un ciudadano no podían vivir pared por el medio durante muchos años sin que pudiera concebirse la posibilidad de establecer un lazo de derecho entre sí. El derecho sólo era un aspecto de la religión. Sin religión común, nada de ley común.

CAPITULO XII

El ciudadano y el extranjero.

Reconociase al ciudadano en que tenía parte en el culto de la ciudad, y de esa participación emanaban todos sus derechos civiles y políticos. Ya hemos hablado de los banquetes públicos, que eran la principal ceremonia del culto nacional. Pues bien; en Esparta el que no asistía a ellos, aunque no tuviese culpa, dejaba de figurar entre los ciudadanos (1). Cada ciudad exigía que todos sus miembros tomasen parte en las fiestas de su culto (2). En Roma era preciso haber estado presente en la ceremonia santa de la lustración para gozar de los derechos políticos (3). El hombre que no había asistido, es decir, que no había tomado parte en la oración común y en el sacrificio, no era ciudadano hasta el siguiente lustro.

Si se quiere definir al ciudadano de los tiempos antiguos por su atributo más esencial, es necesario

(1) Aristóteles, *Polít.*, II, 6, 21 (II, 7).

(2) Böeckh, *Corp. inscr.*, núm. 3.641 b, tomo II, pág. 1.131. También en Atenas el hombre que había sido designado para tomar parte en las comidas públicas y no cumplía con este deber era juzgado y castigado; véase una ley citada por Ateneo, VI, 26.

(3) Dionisio, IV, 15; V, 75. Cicerón, *Pro Cœcina*, 34. Veleyo, II, 15. Se admitió una excepción para los soldados en campaña; pero aun fué preciso que el censor enviase a tomar sus nombres para inscribirlos en el registro de la ceremonia y considerarles como presentes.

decir que es el hombre que posee la religión de la ciudad. Es el que honra a los mismos dioses que ella (1). Es por el que ofrece el sacrificio de cada día (2), el arconta o el pritano, el que tiene derecho de acercarse a los altares, el que puede penetrar en el recinto sagrado donde se celebran las asambleas, el que asiste a las fiestas, el que forma en las procesiones y se mezcla a las panegirias, el que toma asiento en las comidas sagradas y recibe su parte de la víctima. Así este hombre, el día en que fué inscrito en el registro de los ciudadanos, juró que practicaría el culto de los dioses de la ciudad y combatiría por ellos (3). Véanse los términos de la lengua: ser admitido entre los ciudadanos se expresa en griego con las palabras μετεῖναι τῶν ἱερῶν, participar de las cosas sagradas (4).

Al contrario, el extranjero es el que no tiene acceso al culto, el que los dioses de la ciudad no protegen y que ni siquiera tiene el derecho de invocarlos. Pues esos dioses nacionales sólo quieren recibir oraciones y ofrendas del ciudadano; rechazan al extranjero; el acceso a sus templos les está prohibido, y su presencia durante las ceremonias es un sacrilegio. Un testimonio de este antiguo sentimiento de repulsión nos ha quedado en uno de los principales ritos del culto romano: el pontífice, cuando sacrifica al aire libre, debe cubrirse la cabeza, «pues no conviene que ante los fuegos sagrados, en el acto religioso que se ofrece a los dioses

(1) Οὗς ἡ πόλις νομιζει θεοὺς νομιζων (Jenofonte, Memor., I, 1)

(2) Sobre los sacrificios que los pritanos celebraban cada año en nombre de la ciudad, véase Antifón, *super chorenta* 45.

(3) Καὶ τὰ ἱερά τὰ πάτρια τηρήσω.... ἀμυνῶ δὲ ὑπὲρ ἱερῶν. La fórmula entera de este juramento se encuentra en Pollux, XIII, 105-106.

(4) Decreto referente a los plateos, en Demóstenes, *in Neæram*, 104, Cf. *ibidem*, 113: τελετῶν καὶ ἱερῶν καὶ τιμῶν μετέχειν. Véase también Isócrates, *Panegir.*, 43, y Estrabón, IX, 3, 5.

nacionales, el rostro de un extranjero se ofrezca a los ojos del pontífice; los auspicios resultarían alterados» (1). Un objeto sagrado que momentáneamente caía en poder de un extranjero, se convertía en profano, y sólo podía recobrar su carácter religioso mediante una ceremonia expiatoria (2). Si el enemigo había tomado una ciudad, y los ciudadanos lo graban reconquistarla, era preciso, ante todo, que se purificasen los templos y que todos los hogares se apagasen y renovasen: el contacto de los extranjeros los había mancillado (3).

Así es como la religión establecía entre el ciudadano y el extranjero una profunda e imborrable distinción (4). Esta misma religión prohibió que se comunicase al extranjero el derecho de ciudad, en tanto que imperó sobre las almas. En tiempos de Herodoto, Esparta no lo había concedido a nadie, excepto a un adivino, y aun para éste se necesitó la orden formal del oráculo (5). Atenas lo otorgaba a veces, pero con algunas precauciones. Ante todo, se necesitaba que el pueblo reunido votase la admisión del extranjero; pero esto aun no era nada: era preciso que nueve días después votase una segunda asamblea en el mismo sentido y en escrutí-

(1) Virgilio, *En.*, III, 406. Festo, *Vo*, *Evecto*: *Lictor in quibusdam sacris clamitabat, hostis evesto*. Sábese que *hostis* se decía del extranjero (Macrobio, I, 17; Varrón, *De ling. lat.*, V, 3; Plauto, *Trinnumus*, I, 2, 65); *hostilis facies*, en Virgilio, significa el rostro de un extranjero.

(2) *Digesto*, lib. XI, título 6, 36.

(3) Puede verse un ejemplo de esta regla, para Grecia, en Plutarco, *Aristides*, 20, y para Roma en Tito Livio, V, 50.

(4) Esas reglas de los tiempos antiguos se dulcificaron más adelante: los extranjeros obtuvieron el derecho de entrar en los templos de la ciudad y de depositar en ellos sus ofrendas. Pero aun quedaron algunas fiestas y sacrificios de los que el extranjero siempre fué excluido. Véase Böeckh, *Corp. inscr.*, núm. 101.

(5) Herodoto, IX, 33-35. Sin embargo, Aristóteles dice que los antiguos reyes de Esparta concedieron voluntariamente el derecho de ciudad (*Política*, II, 9, 12).

nio secreto, y que resultasen favorables seis mil sufragios, por lo menos, cifra que parecerá enorme si se piensa que era rarísimo que una asamblea ateniense reuniese tal número de ciudadanos. En fin, el primer llegado de entre los atenienses podía oponer una especie de veto, combatir el decreto ante los tribunales, como atentatorio a las antiguas leyes, y conseguir su anulación. No había, seguramente, otro acto público en que el legislador se viese rodeado de tantas dificultades y precauciones como el que iba a conferir el título de ciudadano a un extranjero, y ni siquiera se necesitaban tantas formalidades para declarar la guerra o elaborar una ley nueva. ¿Por qué se oponían tantas dificultades al extranjero que deseaba ser ciudadano? Seguramente no se temía que en las asambleas políticas su voto inclinase la balanza. Demóstenes nos dice el verdadero motivo y el pensamiento verdadero de los atenienses: «Es que se necesita pensar en los dioses y conservar su pureza a los sacrificios.» Excluir al extranjero es «velar por las ceremonias santas». Admitir a un extranjero entre los ciudadanos es «darle parte en la religión y en los sacrificios» (1). Luego para semejante acto el pueblo no se creía completamente libre y se sentía sobreco-gido de un escrúpulo religioso, pues sabía que los dioses nacionales rechazaban al extranjero y que los sacrificios quizá fuesen perturbados con la presencia del advenedizo. La concesión del derecho de ciudad al extranjero era una verdadera violación de los principios fundamentales del culto nacional, y por eso la ciudad se mostró al principio tan avara de otorgarlo. Conviene añadir que el hombre tan penosamente admitido como ciudadano, no podía ser arconta ni sacerdote. La ciudad le permitía asistir a su culto, pero presidirlo hubiera sido excesivo.

(1) Demóstenes, in *Neæram*, 89, 91, 92, 113, 114.

Nadie podía ser ciudadano en Atenas, si lo era en otra ciudad (1); pues existía una imposibilidad religiosa en ser a la vez miembro de dos ciudades, como ya hemos visto que existía en ser miembro de dos familias. No se podía pertenecer simultáneamente a dos religiones.

La participación en el culto implicaba la posesión de derecho. Como el ciudadano podía asistir al sacrificio que precedía a la asamblea, también podía votar. Como podía hacer los sacrificios en nombre de la ciudad, podía ser pritano y arconta. Practicando la religión de la ciudad, podía invocar la ley y observar todos los ritos en los procedimientos.

Al contrario: como el extranjero no tenía ninguna parte en la religión, tampoco disfrutaba de ningún derecho. Si entraba en el recinto sagrado que el sacerdote había trazado para la asamblea, se le condenaba a muerte. Las leyes de la ciudad no existían para él. Si había realizado algún delito, se le trataba como a esclavo y se le castigaba sin forma de proceso, pues la ciudad no le debía ninguna justicia (2). Cuando se llegó a sentir la necesidad de tener una justicia para el extranjero, fué preciso establecer un tribunal excepcional. Roma tenía un pretor para juzgar al extranjero (*prætor peregrinus*). El juez de los extranjeros era en Atenas el polemarcha, esto es, el mismo magistrado que tenía a su cargo las atenciones de la guerra y de todas las relaciones con el enemigo (3).

Ni en Roma ni en Atenas podía ser propietario el extranjero (4). No podía casarse, o al menos no se

(1) Plutarco, *Solón*, 24. Cicerón, *Pro Cœcina*, 34.

(2) Aristóteles, *Política*, III, 1, 3. Platón, *Leyes*, VI.

(3) Demóstenes, *in Neæram*, 49. Lisias, *in Pantheonem*, 2, 5, 13. Pollux, VIII, 91. Harpocración, *Vo πολέμαρχος*.

(4) Jenofonte, *De vectigal.*, II, 6. El extranjero podía obtener, por

reconocía su casamiento; los hijos nacidos de la unión de un ciudadano y una extranjera se reputaban de bastardos (1). No podía hacer un contrato con otro ciudadano; la ley, al menos, no otorgaba a tal contrato ningún valor. Al principio, no tenía derecho a ejercer el comercio (2). La ley romana le prohibía heredar a un ciudadano, y hasta que un ciudadano le heredase (3). Se llevaba tan lejos el rigor de este principio, que si algún extranjero obtenía el derecho de ciudadano romano sin que su hijo, nacido antes de esta época, gozase del mismo favor, el hijo era un extranjero en relación con su padre y no podía heredarle (4). La distinción entre ciudadano y extranjero era más fuerte que el lazo de la naturaleza entre padre e hijo.

A primera vista parecerá que se ha puesto gran cuidado en establecer un sistema de vejación contra el extranjero. Nada de eso. Al contrario, Atenas y Roma le dispensaban buena acogida, y le protegían por razones de comercio o de política. Pero su benevolencia y hasta su interés no podían abolir las antiguas leyes que la religión había establecido. Esta religión no permitía que el extranjero se convirtiese en propietario, porque no podía tener parte en el suelo religioso de la ciudad. No permitía que el extranjero heredase al ciudadano, ni que el ciudadano heredase al extranjero, pues cualquier transmisión de bienes implicaba la trans-

favor individual, lo que el derecho griego llamaba *ἐγκτήσις*, y el derecho romano *ius commercii*.

(1) Demóstenes, *in Næeram*, 16. Aristófanes, *Pájaros*, 1.652. Aristóteles, *Polít.*, III, 3, 5. Plutarco, *Pericles*, 37. Pollux, III, 21. Ateneo, XIII, 38. Tito Livio, XXXVIII, 36 y 43. Gayo, I, 67. Ulpiano, V, 4-9. Pablo, II, 9.—Se necesitaba una ley especial de la ciudad para conceder a los habitantes de otra ciudad el *ἐπιγονία* o el *connubium*.

(2) Ulpiano, XIX, 4. Demóstenes, *Pro Phorm.*, 6; *in Ebulidem*, 31.

(3) Cicerón, *Pro Archia*, 5. Gayo, II, 110.

(4) Pausanias, VIII, 43.



misión de un culto, y tan imposible era al ciudadano realizar el culto del extranjero, como al extranjero el del ciudadano.

Podía acogerse al extranjero, velar por él, hasta estimarle, si era rico u honrado; no se le podía ofrecer participación en la religión y en el derecho. El esclavo, en cierto sentido, era mejor tratado que él; pues el esclavo, miembro de una familia cuyo culto compartía, estaba unido a la ciudad por mediación de su amo y los dioses le protegían. Por eso la religión romana decía que la tumba del esclavo era sagrada y que no lo era la del extranjero (1).

Para que el extranjero significase algo ante la ley; para que pudiese comerciar, contratar, gozar en seguridad de sus bienes; para que la justicia de la ciudad pudiera defenderle eficazmente, era necesario que se hiciese cliente de un ciudadano. Roma y Atenas querían que el extranjero adoptase un patrono (2). Sometiéndose a la clientela y a la dependencia de un ciudadano, el extranjero quedaba incorporado por esta mediación a la ciudad. Entonces participaba de algunos beneficios del derecho civil y obtenía la protección de las leyes.

Las antiguas ciudades castigaban la mayoría de las faltas realizadas contra ellas, despojando al culpable de su calidad de ciudadano. Esta pena se llamaba ἀτιμία (3). El hombre que la recibía ya no podía revestir ninguna magistratura, ni formar parte de los tribunales, ni hablar en las asambleas. Al mismo tiempo se le prohibía la práctica de la

(1) *Digesto*, lib. XI, tit. 7, 2; lib. XLVII, tit. 12.

(2) Harpocracón, προστάτης. Pollux, III, 56. Licurgo, in *Leocratem*, 21. Aristóteles, *Polít.*, III, 1, 3.

(3) Sobre la ἀτιμία en Atenas, véase Esquino, in *Timarchum*, 21; Autocides, de *Mysteriis*, 73-80; Plutarco, *Foción*, 26, 33, 34, 37.—Sobre la ἀτιμία en Esparta, Herodoto, VII, 231; Tucídides, V, 34; Plutarco, *Agésilao*, 30.—La misma penalidad se imponía en Roma,

religión; la sentencia decía «que ya no entraría en ningún santuario de la ciudad, que ni siquiera tendría el derecho de coronarse con flores los días en que los ciudadanos se coronan, que ya no pisaría el recinto que el agua lustral y la sangre de las víctimas trazaban en el ágora» (1). Los dioses de la ciudad ya no existían para él. Al mismo tiempo perdía todos los derechos civiles; ya no comparecía ante los tribunales ni siquiera como testigo; abandonado, no le era permitido querellarse; «se le podía pegar impunemente» (2); las leyes de la ciudad no le protegían. Para él ya no existía compra, ni venta, ni contrato de ninguna especie (3). Resultaba un extranjero en la ciudad. Derechos políticos, religión, derechos civiles, lo perdía a la vez. Todo esto estaba comprendido en el título de ciudadano y se perdía con él.

expresándola con las palabras *in familia* o *tribu movere*; Tito Livio, VII, 2; XXIV, 18; XXIX, 37; XLII, 10; XLV, 15; Cicerón, *Pro Cluentio*, 43; *de Oratore*, II, 67; Valerio Máximo, II, 9, 6; Ps. Asconio, edición Orelli, pág. 103; *Digesto*, Hb. III, tit. 2. Dionisio, XI, 63, traduce infames por ἄτιμοι, y Dion Casio, XXXVIII, 13, da *tribu movere* por ἀτιμάζειν.

(1) Esquino, in *Timarchum*, μή ἐξέστω αὐτῷ ἱερῶσύνην ἱεράσασθαι, μήδ' εἰς τὸ δημότελῃ ἱερά εἰσίστω, μήδ' ἐν ταῖς κοιναῖς στεφανηφορέαις στεφανούσθω, μήδ' ἐντός των τῆς ἀγορᾶς περιρρανητῆριον πορευέσθω. — Lísias, in *Andocidem*, 24: εἰργεσθαι τῆς ἀγορᾶς καὶ των ἱερῶν.

(2) Plutarco, *Agésilao*, 30: παῖσι ὁ βουλόμενος αὐτοῦς. — Lísias, in *And.*, 24: ὥστε μήδ' ἀδικούμενον ὑπὸ των ἐχθρῶν δύνασθαι δίχην λαβεῖν. — Demóstenes, in *Midiam*, 92: ἀτιμία νόμων καὶ δικῶν καὶ πάντων στέρησις. La oración contra Neoro, 26-28, indica que el ἄτιμος ni siquiera se admitía para deponer ante el juez.

(3) En Esparta no podía comprar, ni vender, ni contraer un matrimonio regular, ni casar a su hija con un ciudadano. Tucídides, V, 34. Plutarco, *Agésilao*, 30.

CAPITULO XIII

El patriotismo. El destierro.

La palabra patria significaba, entre los antiguos, la tierra de los padres, *terra patria*. La patria de cada hombre era la parte de suelo que su religión doméstica o nacional había santificado, la tierra donde reposaban los huesos de sus antepasados, y ocupada por sus almas. La patria chica era el recinto familiar con su tumba y su hogar. La patria grande era la ciudad, con su pritaneo y sus héroes, con su recinto sagrado y su territorio marcado por la religión. «Tierra sagrada de la patria», decían los griegos. No era esta una vana frase. Este suelo era verdaderamente sagrado para el hombre, pues estaba habitado por sus dioses. Estado, Ciudad, Patria; estas palabras no eran una abstracción, como entre los modernos; representaban con fidelidad un conjunto de divinidades locales, con un culto cotidiano y creencias arraigadas en el alma.

Así se explica el patriotismo de los antiguos; sentimiento enérgico, que era para ellos la virtud suprema, a la que todas las virtudes se subordinaban. Cuanto para el hombre era más caro se confundía con la patria. En ella encontraba su bien, su seguridad, su derecho, su fe, su dios. Al perderla, lo perdía todo. Era casi imposible que el interés privado estuviese en desacuerdo con el interés público. Platón dice: La patria nos cría, nos sus-

tenta, nos educa. Y Sófocles: La patria nos conserva.

Tal patria no sólo es un domicilio para el hombre. Que abandone sus santas murallas, que rebase los límites sagrados del territorio, y ya no encuentra para él religión ni lazo social de ninguna especie. Fuera de su patria, vive donde quiera exento de la vida regular y del derecho; en todas partes se encuentra sin dios y ausente de la vida moral. Sólo en su patria encuentra su dignidad de hombre y sus deberes. Sólo en ella puede ser hombre.

La patria tiene asociado al hombre por un lazo sagrado. Conviene amarla como se ama una religión, obedecerla como se obedece a Dios. «Es preciso entregarse a ella todo entero, dársele todo, consagrárselo todo.» Es preciso amarla gloriosa u obscura, próspera o desgraciada. Es preciso amarla en sus actos bienhechores, y amarla también en sus rigores. Sócrates, condenado sin razón por ella, no debe de amarla menos. Es preciso amarla como Abraham amó a su Dios, hasta sacrificarle su propio hijo. Y, sobre todo, es preciso saber morir por ella. El griego y el romano apenas mueren por adhesión a un hombre, o por punto de honor; pero consagran su vida a la patria. Pues si se ataca a la patria, se ataca a la religión. En realidad combate por sus altares, por sus hogares, *pro aris et focis* (1); pues si el enemigo se apodera de la ciudad, caerán sus altares, sus hogares se apagarán, sus tumbas serán profanadas, destruidos sus dioses, extinto su culto. El amor de la patria es la piedad de los antiguos.

Preciso es que la posesión de la patria fuese muy

(1) De ahí la fórmula de juramento que pronunciaba el joven ateniense: ἀμυνῶ ὑπὲρ τῶν ἱερῶν. Pollux, VIII, 105. Licurgo, in *Leocratem*, 78.

preciosa, pues los antiguos apenas imaginaron castigo más cruel que privar de ella al hombre. El castigo ordinario de los grandes crímenes era el destierro.

El destierro no sólo era la prohibición de morar en la ciudad y el alejamiento del suelo de la patria: era al mismo tiempo alejamiento del culto; contenía lo que los modernos han llamado excomunión. Desterrar a los hombres era, según la fórmula empleada por los romanos, negarle el fuego y el agua (1). Por fuego hay que entender el fuego de los sacrificios; por agua, el agua lustral (2). Luego el destierro ponía al hombre fuera de la religión. También en Esparta, cuando un hombre quedaba privado del derecho de ciudad, se le negaba el fuego (3). Un poeta ateniense pone en boca de uno de sus personajes la fórmula terrible que caía sobre el desterrado. «Que huya, decía la sentencia, y que jamás se acerque a los templos. Que ningún ciudadano le hable ni le reciba; que nadie le acepte en sus oraciones ni sacrificios; que nadie le ofrezca el agua lustral (4). Cualquier casa quedaba manchada con su presencia. El hombre que le acogía resultaba impuro con su contacto. El que haya comido o bebido con él, o le haya tocado—decía la ley—tendrá que purificarse» (5). Bajo el peso de esta excomunión, el desterrado no podía tomar parte en ninguna ceremonia religiosa: ya no participaba del culto de las comidas sagradas, de las

(1) Cicerón, *Pro domo*, 18. Tito Livio, XXV, 4. Ulpiano, X, 3.

(2) Festo, edic. Muller, pág. 2.

(3) Herodoto, VII, 231.

(4) Sófocles, *Edipo Rey*, 229-250. — Lo mismo sucedía con el *ἀτιμία*, que era una especie de destierro en el interior.

(5) Platón, *Leyes*, IX, pág. 881: *φευγέτω ἀειφυγίαν ἐξ ἄστυος καὶ πάντων ἱερῶν εἰρησέσθω..... Ἐάν δέ τις τῷ τοιοῦτῳ συμφάγη ἢ συμπῆ, ἢ τινα ἄλλην κοινανίαν κοινωήσῃ, ἢ καὶ μόνον ἐντυγχάνων προσάπτῃται, μήτε εἰς ἱερὸν ἔλθῃ μήτ' εἰς ἀγορὰν πρότερόν ἢ καθήρηται.*

oraciones; quedaba desheredado de su parte de religión.

Conviene recordar que, para los antiguos, Dios no estaba en todas partes. Si poseían alguna vaga idea de una divinidad del universo, no invocaban a ésta ni la creían su providencia. Los dioses de cada hombre eran los que habitaban en su casa, en su cantón, en su ciudad. El desterrado, al dejar a su patria detrás, también dejaba a sus dioses. Ya no encontraba en ninguna parte religión que pudiera consolarle y protegerle; ya no sentía ninguna providencia que sobre él velase: se le arrebató la dicha de orar. Cuanto pudiera satisfacer las necesidades de su alma, se le negaba.

Luego la religión era la fuente de donde emanaban los derechos civiles y políticos. El desterrado perdía, por lo mismo, todo eso al perder la religión de la patria. Excluído del culto de la ciudad, se le arrebató al mismo tiempo su culto doméstico, y tenía que apagar su hogar (1). Ya no gozaba del derecho de propiedad: su tierra y todos sus bienes quedaban confiscados en provecho de los dioses o del Estado (2). No poseyendo culto, carecía de familia: dejaba de ser esposo y padre. Su hijo ya no permanecía bajo su dependencia (3); su mujer, ya no era su mujer, y podía tomar inmedia-

(1) Ovidio, *Tristes*, I, 3, 4: *extinctos focos*.

(2) Tito Livio, III, 58; XXV, 4. Dionisio, XI, 46. Demóstenes, *in Midiam*, 43. Tucídides, V, 63. Plutarco, *Temístocles*, 25. Pollux, VIII, 99.—Esta regla se dulcificó algo: en algunos casos podían dejarse sus bienes al desterrado, o transmitirlos a sus hijos. Platón, *Leyes*, IX, pág. 877. Conviene no confundir de ningún modo el ostracismo con el destierro: el primero no implicaba la confiscación.

(3) *Institutas* de Justiniano, I, 12, 1. Gayo, I, 128: *Cui aqua et igni interdicatur, proinde ac mortuo eo liberi desinunt in potestate esse*. El desterrado tampoco permanecía bajo la potestad de su padre. (Gayo, *ibidem*.) Los lazos de familia quedaban rotos; los derechos de herencia desaparecían.

tamente otro esposo (1). Ved a Régulo: prisionero del enemigo, la ley romana le asimila a un desterrado; si el Senado romano le pide su opinión, se niega a darla, porque el desterrado ya no es senador; si su mujer y sus hijos corren a él, rechaza sus abrazos, pues para el desterrado no hay hijos ni esposa:

Fertur pudicæ conjugis osculum
Parvosque natos, ut capitis minor,
A se removisse (2).

Así el desterrado perdía con la religión y los derechos de ciudad, la religión y los derechos de familia: no le quedaba hogar, ni mujer, ni hijos. Muerto, no se le podía enterrar en el suelo de la ciudad ni en la tumba de sus antepasados (3), pues se había convertido en un extranjero.

No es sorprendente que las repúblicas antiguas hayan permitido casi siempre al culpable que escapase a la muerte por la fuga. El destierro no parecía suplicio más dulce que la muerte (4). Los jurisconsultos romanos lo consideraban como una pena capital (5).

(1) Véase en Dionisio, VIII, 41, el adiós de Coriolano a su mujer: «¡Ya no tienes marido: puedes buscar otro marido más dichoso que yo!» Añade que sus hijos ya no tienen padre. No se trata de una declamación de retórico: es la expresión del derecho antiguo.

(2) Horacio, *Odas*, 3.

(3) Horacio, *Odas*, III, 5. Las palabras *Capitis minor* se explican por el *capitis deminutio* del derecho romano, que era la consecuencia del destierro.—Cf. Gayo, I, 129: *Si ab hostibus captus fuerit parens, pendet jus liberorum*. Régulo, que era prisionero por su palabra, era igualmente *servus hostium*, según la expresión de Gayo (*ibidem*), y por consecuencia, no gozaba de los derechos de ciudad ni de los derechos de familia: véase también Cicerón, *De officiis*, III, 27.

(4) Tucídides, I, 138.

(5) Este es el pensamiento de Eurípides, *Electra*, 1315; *Fenic.*, 388, y Platón, *Critón*, pág. 52.

CAPITULO XIV

Del espíritu municipal.

Lo que hasta aquí hemos visto de las antiguas instituciones y, sobre todo, de las antiguas creencias, ha podido darnos idea de la profunda distinción que siempre existía entre dos ciudades. Por vecinas que fuesen formaban dos sociedades completamente separadas. Entre ellas había mucha más distancia de la que separa hoy a dos ciudades, más que la frontera divisoria de dos Estados: los dioses no eran los mismos, ni las ceremonias, ni las oraciones. El culto de una ciudad estaba prohibido al hombre de la ciudad vecina. Se creía que los dioses de una ciudad rechazaban los homenajes y las oraciones de cualquiera que no fuese su conciudadano.

Cierto que esas antiguas creencias se modificaron y templaron a la larga; pero habían estado en pleno vigor durante el tiempo en que se formaron las sociedades, y estas sociedades han conservado su sello.

Concíbense fácilmente dos cosas: primera, que esta religión, propia a cada ciudad, ha debido de constituir la ciudad de una manera fortísima y casi inquebrantable; en efecto, es maravilloso que, a pesar de sus defectos y todas sus amenazas de ruina, haya durado tanto tiempo esa organización social; segunda, que esa religión ha debido tener por efecto durante muchos siglos imposibilitar el establecimiento de otra forma social que la ciudad.

Cada ciudad, por exigencias de su misma religión, tenía que ser independiente. Era necesario que cada cual poseyese su código particular, pues cada una tenía su religión y de ésta emanaba la ley. Cada cual debía de tener su justicia soberana, y no podía haber justicia superior a la de la ciudad. Cada cual tenía sus fiestas religiosas y su calendario; los meses y los años no podían ser los mismos en dos ciudades, pues la serie de los actos religiosos era diferente. Cada cual tenía su moneda particular, que, en el origen, solía marcarse con su emblema religioso. Cada cual tenía sus pesos y medidas. No se admitía que pudiera existir nada de común entre dos ciudades. La línea de demarcación era tan profunda, que apenas se concebía el casamiento entre habitantes de dos ciudades distintas. Tal unión pareció siempre extraña y durante mucho tiempo se reputó de ilegítima. La religión de Roma y de Atenas repugnan visiblemente a admitirla. Casi en todas partes se confundían con los bastardos y quedaban privados de los derechos de ciudadanía los hijos que nacían de tal matrimonio (1). Para que el matrimonio entre habitantes de dos ciudades fuese legítimo, era preciso que entre ellos existiese un convenio particular (*jus connubii*, ἐπιγαμία) (2).

Cada ciudad tenía alrededor de su territorio una línea de términos sagrados. Tal era el horizonte de su religión nacional y de sus dioses. Allende esos límites reinaban otros dioses y se practicaba otro culto (3).

(1) Pollux, III, 21: νόθος ὁ ἐκ ξένης ἢ παλλάκδος — ὅς ἂν μὴ ἐξ ἀσπῆς γένηται νόθον εἶναι. (Ley citada por Ateneo, XIII, 38.) Demóstenes, in *Newram*, 16. Plutarco, *Pericles*, 37.

(2) Lísias, *De antiqua reip. forma*, 3. Demóstenes, *Pro Corona*, 91. Isócrates, *Plataic.*, 51.—Gayo, I, 67. Ulpiano, V, 4. Tito Livio, XLIII, 3; XXXVIII, 36.

(3) Plutarco, *Teseo*, 25. Platón, *Leyes*, VIII, pág. 842. Pausanias,

El carácter más visible de la historia de Grecia y de Italia, antes de la conquista romana, es la divisibilidad excesiva y el espíritu de aislamiento de cada ciudad. Grecia jamás ha logrado formar un solo Estado: ni las ciudades latinas, ni las etruscas, ni las tribus samnitas, han podido formar nunca un cuerpo compacto. Se ha atribuído la incurable división de los griegos a la naturaleza de su país y se ha dicho que las montañas entrecruzadas establecían entre los hombres líneas naturales de demarcación. Pero ninguna montaña había entre Tebas y Platea, entre Argos y Esparta, entre Sibaris y Crotona. Tampoco las había entre las ciudades del Lacio ni entre las doce ciudades de Etruria. La naturaleza física ejerce sin duda alguna acción en la historia de los pueblos; pero las creencias del hombre son más poderosas. Entre dos ciudades vecinas había algo de más insuperable que una montaña, y era la serie de los términos sagrados, era la diferencia de los cultos, era la barrera que cada ciudad elevaba entre el extranjero y sus dioses. Ella prohibía al extranjero que entrase en los templos de sus divinidades poliades; ella exigía a sus divinidades poliades que odiasen y combatiesen al extranjero (1).

Por este motivo los antiguos no han podido establecer ni siquiera concebir otra organización social que la ciudad. Ni los griegos, ni los italianos, ni siquiera los romanos han tenido durante mucho tiempo el pensamiento de que varias ciudades se uniesen y viviesen con igual título bajo un mismo

Passim. Pollux, I, 10. Böeckh, *Corp. inscrip.*, tomo II, págs. 571 y 837.—La línea de términos sagrados del *ager romanus* aun existía en tiempos de Estrabón, y sobre cada una de esas piedras los sacerdotes celebraban anualmente un sacrificio. (Estrabón, V, 3, 2.)

(1) Desde luego se comprenderá que sólo hablamos aquí de la edad antigua de las ciudades. Esos sentimientos se debilitaron mucho con el tiempo.

gobierno. Entre dos ciudades podía existir perfectamente una alianza, asociación momentánea, con propósito de obtener algún beneficio o rechazar un peligro, pero jamás había completa unión, pues la religión hacía de cada ciudad un cuerpo que no podía identificarse con otro. El aislamiento era la ley de la ciudad.

Con las creencias y los usos religiosos que hemos visto, ¿cómo diversas ciudades hubiesen podido confundirse en un mismo Estado? La asociación humana sólo se comprendía y sólo parecía regular en tanto que se sustentaba en la religión. El símbolo de esta asociación debía ser una comida sagrada hecha en común. Algunos millares de ciudadanos podían reunirse perfectamente en torno de un mismo pritaneo, recitar la misma oración y repartirse los alimentos sagrados. ¡Pero intentad, con tales usos, de formar un solo Estado de la Grecia entera! ¿Cómo se celebrarán los banquetes públicos y las demás ceremonias santas a que todos los ciudadanos están obligados a asistir? ¿Dónde estará el pritaneo? ¿Cómo se hará la lustración anual de los ciudadanos? ¿Qué será de los límites inviolables que marcaron en su origen el territorio de la ciudad y que lo han separado por siempre del resto del suelo? ¿Qué ocurrirá a los cultos locales, a las divinidades poliades, a los héroes que habitan cada cantón? Atenas tiene en su tierra al héroe Edipo, enemigo de Tebas: ¿cómo reunir a Atenas y a Tebas en un mismo culto y en un mismo gobierno?

Cuando esas supersticiones se debilitaron (y sólo muy tarde se debilitaron en el espíritu del vulgo), ya no era tiempo de establecer una nueva forma de Estado. La división estaba establecida por el hábito, por el interés, por el rencor inveterado, por el recuerdo de las antiguas luchas. Ya no se podía volver al pasado.

Cada ciudad amaba intensamente su *autonomía*: así designaba al conjunto integrado por su culto, su derecho, su gobierno, toda su independencia religiosa y política.

Era más fácil a una ciudad sojuzgar a otra que incorporársela. La victoria podía hacer de todos los habitantes de una ciudad otros tantos esclavos; pero no podía hacerlos conciudadanos del vencedor. Confundir dos ciudades en un solo Estado, unir la población vencida a la población victoriosa y asociarlas bajo un mismo gobierno, jamás se ve en los antiguos, con solo una excepción de que hablaremos más adelante. Si Esparta conquista a Mesenia, no es para formar un solo pueblo con espartanos y mesenios, pues expulsa o esclaviza a los vencidos y toma posesión de sus tierras. Lo mismo procede Atenas con relación a Salamina, Egina o Melos.

Pretender que los vencidos entrasen en la ciudad de los vencedores es un pensamiento que no podía ocurrirse a ningún espíritu. La ciudad poseía dioses, himnos, fiestas, leyes, que eran su patrimonio precioso, y tenía buen cuidado de que en ellos no participasen los vencidos. Ni siquiera tenía ese derecho. ¿Podía admitir Atenas que el habitante de Egina entrase en el templo de Atenas poliade? ¿Ni que tributase culto a Teseo? ¿Ni que tomase parte en las comidas sagradas? ¿Ni que conservase como pritano el hogar público? La religión se lo prohibía. Luego la población vencida de la isla de Egina no podía formar un mismo Estado con la población de Atenas. No poseyendo los mismos dioses, eginetas y atenienses no podían tener las mismas leyes ni los mismos magistrados.

Pero, al dejar en pie la ciudad vencida, ¿no podía Atenas enviarle magistrados para que la gobernasen? Era absolutamente contrario a los principios de los antiguos que una ciudad fuese gober-

nada por un hombre que no era su ciudadano. En efecto, el magistrado debía ser un jefe religioso, y su función principal consistía en celebrar el sacrificio en nombre de la ciudad. Como el extranjero no tenía el derecho de celebrar el sacrificio, tampoco podía ser magistrado. No desempeñando ninguna función religiosa, ninguna autoridad religiosa tenía ante los hombres. Esparta procuraba poner en las ciudades a sus harmostes; pero estos hombres no eran magistrados, no juzgaban, no se presentaban en las asambleas. No teniendo ninguna relación regular con el pueblo de las ciudades, no pudieron conservarse mucho tiempo.

De ahí resultaba que el vencedor estaba en la alternativa de destruir la ciudad vencida y ocupar el territorio, o de dejarle toda su independencia. No había término medio. O la ciudad cesaba de ser, o era un Estado soberano. Conservando su culto tenía que conservar su gobierno: perdiendo al uno tenía que perder al otro, y entonces ya no existía.

Esta independencia absoluta de la ciudad antigua sólo ha podido cesar cuando las creencias sobre que estaba fundada hubieron desaparecido completamente. Luego que las ideas se hubieron transformado y que sobre estas sociedades antiguas pasaron varias revoluciones, pudo llegarse a concebir y establecer un Estado más grande regido por otras reglas. Para eso fué preciso que los hombres descubriesen otros principios y otro lazo social que el de las viejas edades.

CAPITULO XV

Relaciones entre las ciudades; la guerra, la paz, la alianza de los dioses.

La religión, que ejercía tan gran imperio en la vida interior de la ciudad, intervenía con la misma autoridad en todas las relaciones que las ciudades tenían entre sí. Esto es lo que puede verse observando cómo los hombres de esas antiguas edades se hacían la guerra, cómo concertaban la paz, cómo formaban alianzas.

Dos ciudades eran dos asociaciones religiosas que no tenían los mismos dioses. Cuando estaban en guerra, no sólo combatían los hombres: también los dioses tomaban parte en la lucha. No se crea que era esto una simple ficción poética. Entre los antiguos ha existido una creencia muy antigua y vivaz, en virtud de la cual cada ejército iba acompañado de sus dioses. Estaban convencidos de que éstos combatían en la refriega: los soldados los defendían y ellos defendían a los soldados. Se combatía contra el enemigo, y cada cual creía también combatir contra los dioses de la otra ciudad; era permitido detestar a estos dioses extranjeros, injuriarlos, herirlos; hasta se les podía hacer prisioneros.

La guerra revestía así un aspecto extraño. Es necesario representarse dos pequeños ejércitos frente a frente: cada uno tiene en el centro sus estatuas, su altar, sus enseñas, que son emblemas sagra-

dos (1); cada uno tiene su oráculo, que le ha prometido el éxito; sus augures y sus adivinos, que le han asegurado la victoria. Cada soldado de los dos ejércitos piensa y dice antes de la batalla lo que este griego de Eurípides: «Los dioses que combaten con nosotros son más fuertes que los que están con nuestros enemigos.» Cada ejército pronuncia contra el ejército enemigo una imprecación semejante a la que Macrobio nos ha conservado: «¡Oh, dioses: difundid el miedo y el terror entre nuestros enemigos! Que esos hombres y cualquier otro que habite en sus campos y en su ciudad queden privados de la luz del sol. Que esta ciudad y sus campos, y sus ganados, y sus personas, os sean consagrados» (2). Dicho esto, ambos ejércitos se atacan con ese encarnizamiento salvaje que comunica la idea de que los dioses están en nuestro favor y de que se combate contra los dioses extranjeros. No hay gracia para el enemigo, la guerra es implacable; la religión preside a la lucha y excita a los combatientes. No puede existir ninguna regla superior que atempere el deseo de matar; es lícito degollar al prisionero, rematar al herido.

Ni siquiera fuera del campo de batalla se tiene idea de un deber, sea cualquiera, en relación con el enemigo. No existe ningún derecho para el extranjero, menos aún cuando se está en guerra con él. Tratándose de él no puede distinguirse lo justo de lo injusto. Mucio Escévola y todos los romanos han creído bueno asesinar a un enemigo. El cónsul Marcio se jactaba públicamente de haber engañado al rey de Macedonia. Paulo Emilio vendió como esclavos a cien mil epirotas que se le habían sometido voluntariamente (3).

(1) ἐπὶ τὰς ἱερὰς ἐτάσσοντο σημεῖα, Dionisio, X, 16.

(2) Macrobio, *Saturnales*, III, 9.

(3) Tito Livio, XLII, 57; XLV, 34.

El lacedemonio Febidas se apoderó en plena paz de la ciudadela de los tebanos. Se interrogó a Agesilao sobre la justicia de esta acción: «Examinad solamente si es útil—dijo el rey—, pues si una acción es útil a la patria, es bello hacerla.» He ahí el derecho de gentes en las ciudades antiguas. Otro rey de Esparta, Cleomenes, decía que todo el mal que podía hacerse a los enemigos era justo a los ojos de los dioses y de los hombres (1).

El vencedor podía usar de su victoria a capricho. Ninguna ley divina ni humana refrenaba su venganza o su codicia. El día en que Atenas decretó que todos los mitilineses, sin distinción de sexo ni edad, serían exterminados, no creyó abusar de su derecho; cuando al siguiente día rectificó su decreto contentándose con dar muerte a mil ciudadanos y confiscar todas sus tierras, creyó ser humana e indulgente. Tras la toma de Platea, los hombres fueron degollados, las mujeres vendidas, y nadie acusó a los vencedores de haber violado el derecho (2).

No sólo se hacía la guerra a los soldados, se la hacía a la población entera: hombres, mujeres, niños, esclavos. No sólo se hacía a los seres humanos: también a los campos y cosechas. Se incendiaban las casas, se cortaban los árboles, la cosecha del enemigo casi siempre se consagraba a los dioses infernales y, por consecuencia, se quemaba (3). Se exterminaba a los rebaños y hasta se destruían los semilleros que hubiesen podido producir al siguiente año. Una guerra podía hacer des-

(1) Plutarco, *Agesilao*, 25; *Apotegmas de los lacedemonios*. El mismo Aristides no sirve de excepción, pues parece haber profesado que la justicia no es obligatoria de una ciudad a otra; véase lo que dice Plutarco, *Vida de Aristides*, cap. XXV.

(2) Tucídides, III, 50; III, 68.

(3) Tito Livio, VI, 31; VII, 22. *Cum agris magis quam cum hominibus urendo populandoque gesserunt bella.*

aparecer súbitamente el nombre y la raza de todo un pueblo y transformar un país fértil en un desierto. En virtud de este derecho de guerra difundió Roma la soledad a su alrededor: del territorio en que los volscos tenían veintitrés ciudades hizo las lagunas pontinas; desaparecieron las cincuenta y tres ciudades del Lacio; en el Samnio pudo reconocerse mucho tiempo los lugares por donde los ejércitos romanos habían pasado, menos aun en los vestigios de su campos que en la soledad reinante en los alrededores (1).

Cuando el vencedor no exterminaba a los vencidos, tenía el derecho de suprimir su ciudad, esto es, de romper su asociación religiosa y política. Los cultos cesaban entonces y los dioses quedaban olvidados (2). Destruída la religión de la ciudad, la religión de cada familia desaparecía al mismo tiempo. Los hogares se apagaban. Con el culto caían las leyes, el derecho civil, la familia, la propiedad, todo lo que se sustentaba en la religión (3). Escuchemos al vencido que se le hace gracia de la vida: se le obliga a pronunciar la fórmula siguiente: «Doy mi

(1) Tito Livio, II, 34; X, 15. Plinio, *Hist. nat.*, XXXV, 12.

(2) Eurípides, *Troyanas*, 25-28: νοσεῖ τὰ τῶν θεῶν οὐδὲ τιμᾶσθαι θεῶν. A veces, el vencedor se llevaba los dioses. Otras, cuando se establecía en la tierra conquistada, se arrogaba como un derecho el cuidado de proseguir el culto de los dioses o héroes del país. Tito Livio refiere que los romanos, dueños de Lanuvio, «le devolvieron sus cultos», prueba de que la conquista se los había quitado; sólo impusieron la condición de que tendrían el derecho de entrar en el templo de Juno Lavinia. (Tito Livio, VIII, 14.)

(3) Los vencidos perdían el derecho de propiedad sobre sus tierras. Tucídides, I, 98; III, 50; III, 58. Plutarco, *Pericles*, II.—Sículo Flaco, *De cond. agror.*, en los *Gromatici*, edic. Lachmann, pág. 132: *Bellis gestis victores populi terras omnes ex quibus victos ejecerunt publicavere*. Sículo Flaco, pág. 136: *Ut vero Romani omnium gentium potiti sunt, agros ex hoste captos in victorem populum partiti sunt*. Cicerón, in *Verrem*, II, III, 6; *De lege agraria*, I, 2; II, 15. Apiano, *Guerras civiles*, I, 7. En virtud de este principio, el *solum provinciale* pertenecía en derecho al pueblo romano; Gayo, II, 7: *In provinciali solo dominium populi romani est*.

persona, mi ciudad, mi tierra, el agua que por ella circula, mis dioses términos, mis templos, mis objetos mobiliarios, todas las cosas que pertenecen a los dioses las entrego al pueblo romano» (1). A partir de este momento, los dioses, los templos, las casas, las tierras, las personas, eran del vencedor. Luego diremos en lo que se convertía todo esto bajo la dominación de Roma.

Para concertar un tratado de paz se necesitaba un acto religioso. En la *Iliada* vemos ya a «los heraldos sagrados llevando las ofrendas destinadas a los juramentos de los dioses, es decir, los corderos y el vino: el jefe del ejército, con la mano en la cabeza de las víctimas, se dirige a los dioses y les hace sus promesas; luego inmola los corderos y derrama las libaciones, mientras que el ejército pronuncia esta fórmula de oración: «¡Oh, dioses inmortales, permitid que, así como esta víctima ha sido herida por el hierro, se rompa la cabeza del primero que viole su juramento!» (2). Los mismos ritos se observaron durante toda la historia griega. Todavía en tiempo de Tucídides el sacrificio cerraba los tratados. Los jefes del pueblo, la mano puesta sobre la víctima inmola (3), pronunciaban una fórmula de oración y se obligaban mutuamente en presencia de los dioses. Cada pueblo invocaba a los suyos particulares (4), y pronunciaba la fórmula del juramento que le era propia (5). Esta oración y este juramento prestado a los dioses es lo que unía a las partes contratantes. Los griegos no decían: signar un tratado, sino degollar la

(1) Tito Livio, I, 38; VII, 31; XXVIII, 34. Polibio, XXXVI, 2. La fórmula de la dedicatoria también se encuentra en Plauto, *Anfitrión*: *Urbem, agrum, aras, focos, seque, uti dederent* (v. 71), *deduntquese, divina humanaque omnia urbem et liberos* (v. 101).

(2) *Iliada*, III, 245-301.

(3) *Κατά ἱερῶν τελείων*, Tucídides, V, 47. Cf. Jenofonte, *Anabase*, II, 2, 9: *σφάζαντες ταύρον καὶ κάπρον καὶ κρίον, καὶ βάπτοντες ξίφος*.

(4) Tucídides, II, 71.

(5) *Idem*, V, 47: *ὁμόντων τὸν ἐπιχώριον ὄρκον ἕκαστοι*.

víctima del juramento ὄρκια τέλλειν, o hacer la libación: σπένδεσθαι; y cuando el historiador quiere dar los nombres de los que en estilo moderno llamaríamos signatarios del tratado, dice: He aquí los nombres de los que han hecho la libación (1).

Virgilio, que describe con tan escrupulosa exactitud las costumbres y los ritos de los romanos, no se diferencia mucho de Homero cuando nos dice cómo se forma un tratado: «Se coloca entre los dos ejércitos un hogar y se erige un altar a las divinidades que les son comunes. Un sacerdote vestido de blanco conduce a la víctima; los dos jefes hacen la libación, invocan a los dioses, enuncian sus promesas; luego se sacrifica a la víctima y se colocan sus carnes en las llamas del altar» (2). Tito Livio es de notable claridad en este punto del derecho público romano: «No puede concertarse un tratado sin los feciales y sin el cumplimiento de los ritos sacramentales, pues un tratado no es una convención, una *sponsio*, como entre los hombres; un tratado se concluye por el enunciado de una oración, *precatio*, en la que se demanda que sea castigado por los dioses el pueblo que falte a las condiciones estipuladas, como la víctima ha sido herida por el fecial» (3).

Sólo esta ceremonia religiosa daba a las convenciones internacionales un carácter sagrado e inviolable. Todos conocen la historia de las horcas caudinas. Un ejército entero, por órgano de sus cónsules, de sus cuestores, de sus tribunos y de sus centuriones, había hecho una convención con los samnitas. Pero no se habían inmolado víctimas, ni pronunciado oraciones, ni formulado juramentos ante los dio-

(1) Idem, V, 19.

(2) Virgilio, XII, v. 13. 118-120, 170-174, 200-215. Cf. VIII, 641: *et casa jungebant fœdera porca*.

(3) Tito Livio, IX, 5. El mismo historiador da en otra parte, I, 24, la descripción completa de la ceremonia y una parte de la *precatio*. También se la encontrará en Polibio, III, 25.

ses. Por eso el Senado se creyó en el derecho de decir que la convención carecía de valor. Al anularla, no se le ocurrió a ningún pontífice, a ningún patricio, que se realizaba un acto de mala fe.

Era opinión constante entre los antiguos que cada hombre sólo tenía obligaciones para con sus dioses particulares. Conviene recordar esta frase de cierto griego cuya ciudad adoraba al héroe Alabandos, dirigiéndose a un hombre de otra ciudad que adoraba a Hércules: «Alabandos—decía—es un dios y Hércules no lo es» (1). Con tales ideas era necesario que en un tratado de paz cada ciudad tomase a sus propios dioses por testigos de sus juramentos. «Hemos hecho un tratado y derramado las libaciones—dicen los plateos a los espartanos—y hemos atestiguado: vosotros, por los dioses de vuestros padres; nosotros, por los dioses que habitan nuestro país» (2). A ser posible, se procuraba invocar divinidades que fuesen comunes a las dos ciudades. Se juraba por esos dioses que son visibles para todos, el Sol que alumbraba, la Tierra que nutre. Pero los dioses de cada ciudad y sus héroes protectores tocaban más de cerca a los hombres, y era necesario que los contratantes los tomasen de testigos, si se deseaba que verdaderamente estuviesen ligados por la religión.

Así como durante la guerra los dioses se mezclaban con los combatientes, también había que contar con ellos en los tratados. Se estipulaba, pues, que hubiese alianza entre los dioses como entre los hombres de dos ciudades. Para determinar esta alianza de los dioses ocurría a veces que ambos pueblos se autorizaban mutuamente para asistir a sus fiestas sagradas (3). En ocasiones se abrían recíprocamente sus templos y hacían un cambio de ritos religiosos.

(1) Cicerón, *De nat. Deorum*, III, 19.

(2) Tucídides, II, 71.

(3) Tucídides, V, 23. Plutarco, *Teseo*, 25-33.

Roma estipuló un día que la divinidad de la ciudad de Lanuvio protegería en adelante a los romanos, que tendrían el derecho de invocarla y de entrar en su templo (1). Frecuentemente, cada una de las partes contratantes se comprometía a ofrecer un culto a las divinidades de la otra. Así, habiendo los oleatas concluído un tratado con los etolios, ofrecieron un sacrificio anual a los héroes de sus aliados (2). En fin, había ocasiones en que ambas ciudades convenían que cada una de ellas intercalase el nombre de la otra en sus oraciones (3).

Era frecuente que, a consecuencia de una alianza, se representase en estatuas o medallas las divinidades de las dos ciudades dándose las manos. Así tenemos medallones en que se ven unidos al Apolo de Mileto y al Genio de Esmirna, al Apolo de Hierápolis y a la Artemisa de Efeso. Hablando de una alianza entre tracios y troyanos, muestra Virgilio a los Penates de ambos pueblos unidos y asociados (4).

Estas costumbres extrañas respondían perfectamente a la idea que los antiguos se forjaban de los dioses. Como cada ciudad tenía los suyos, parecía natural que esos dioses figurasen en los combates y en los tratados. La guerra o la paz entre dos ciudades era la guerra o la paz entre dos religiones. El derecho de gentes entre los antiguos estuvo fundado durante mucho tiempo en este principio. Cuando los dioses eran enemigos había guerra sin piedad ni regla; cuando eran amigos, los hombres estaban ligados entre sí y tenían el sentimiento de sus deberes recíprocos. En suponiendo que las divinidades po-

(1) Tito Livio, VIII, 14.

(2) Pausanias, V, 15, 12.

(3) Así, Atenas oraba por Quios, y recíprocamente. Véase Aristófanes, *Pájaros*, v. 880, y un curioso fragmento de Teopompo, citado por el escoliasta a propósito del mismo verso.

(4) Virgilio, *Eneida*, III, 15: *sociique penates*. Cf. Tito Livio, I, 45: *deos consociatos*.

liades de dos ciudades tenían algún motivo para ser aliadas, había bastante para que ambas ciudades lo estuviesen. La primer ciudad con que Roma concertó amistad fué Ceré, en Etruria, y Tito Livio nos dice la razón: En el desastre de la invasión gala, los dioses romanos encontraron un asilo en Ceré: habían habitado esta ciudad; en ella habían sido adorados; un lazo sagrado de hospitalidad se formó así entre los dioses romanos y la ciudad etrusca (1); desde entonces no permitió la religión que las dos ciudades fuesen enemigas, y se aliaron por siempre.

(1) Tito Livio, V, 50. Aulo Gelfo, XVI, 13.

CAPITULO XVI

Las confederaciones; las colonias.

No es dudoso que el espíritu griego se haya esforzado para elevarse sobre el régimen municipal: desde muy temprano se reunieron varias ciudades en una especie de confederación; pero también en ésta ejercieron gran influencia las prácticas religiosas. Así como la ciudad tenía su hogar en el pritaneo, las ciudades asociadas tuvieron un hogar común (1). La ciudad tenía sus héroes, sus divinidades poliades, sus fiestas; la confederación también tuvo su templo, su dios, sus ceremonias, sus aniversarios, señalados con piadosas comidas y juegos sagrados.

El grupo de las doce colonias jónicas en Asia Menor, tenía su templo común, que se llamaba Panjonio (2); estaba consagrado a Poseidón Heliconiano, que estos mismos hombres habían honrado en el Peloponeso antes de su emigración (3). Todos los años se reunían en este lugar sagrado para celebrar la fiesta llamada *Panjonia*; juntos ofrecían un sacrificio y se distribuían los alimentos sagrados (4). Las ciuda-

(1) Ἔστία κοινὴ τῶν Ἀρχαίων. Pausanias, VIII, 53.

(2) Herodoto, I, 143.

(3) Estrabón, VIII, 7, 2.

(4) Herodoto, I, 148: συλλεγόμενοι Ἴωνες ἄγεσκον ὄρθην, τῇ ἔθεντο ὄνομα Πονιώνια. Estrabón, XIV, I, 20: Παιωνία, κοινὴ πανήγυρις τῶν Ἴώνων συνελεῖται τῷ Ποσειδῶνι καὶ θυσία.—Diodoro, XV, 49.

des dóricas de Asia tenían su templo común en el promontorio Triopio: era el templo dedicado a Apolo y a Poseidón, y en él se celebraba los días aniversarios los juegos triópicos (1).

En el continente griego, el grupo de las ciudades beocias tenía su templo de Atenea Itonia (2) y sus fiestas anuales, *Pambeocias*. Las ciudades aqueas tributaban sus sacrificios comunes a Egio y ofrecían un culto a Démeter Panaquea (3).

La palabra amfictionía parece haber sido el término antiguo que designaba la asociación de varias ciudades. Desde los primeros tiempos de Grecia hubo gran número de amfictionías. Se conoce la de Calauria, la de Delos, la de las Termópilas y la de Delos. La isla de Calauria era el centro donde se congregaban las ciudades de Hermión, Epidauro, Prasias, Nauplia, Egina, Atenas, Orcomeno; estas ciudades realizaban allí un sacrificio, en el que ninguna otra tomaba parte (4). Lo mismo ocurría en Delos, donde las islas vecinas enviaban desde remota antigüedad a sus representantes para celebrar la Fiesta de Apolo con algunos sacrificios, coros y juegos (5).

La amfictionía de las Termópilas, la más conocida en la historia, no era de distinta naturaleza que las precedentes. Formada en su origen entre ciudades

(1) Herodoto, I, 144. Aristides de Mileto, en los *Fragmenta hist. græc.*, edic. Didot, tomo IV, pág. 324.

(2) Pausanias, IX, 34.

(3) Idem, VII, 24.

(4) Estrabón, VIII, 6, 14. Con el tiempo se produjeron algunos cambios; los argivos ocuparon el lugar de Nauplia en la ceremonia sagrada, y los lacedemonios el de Prasias.

(5) Tucídides, III, 104: ἦν δὲ τὸ πάλαι μεγάλη σύνοδος ἐς νῆν Δῆλον τῶν Ἰώνων καὶ νησιωτῶν σὺν γύναιξι καὶ παισὶν ἐθειώρουσιν, καὶ ἀγῶν ἐποιεῖτο, γόρους τε ἀνηγον αἱ πόλεις. — Esta amfictionía fué restablecida por Atenas en el quinto siglo, pero con distinto espíritu.

vecinas (1), tenía su templo de Démeter, su sacrificio y su fiesta anual (2).

No había amfictionía o federación sin culto; «pues el mismo pensamiento—decía un antiguo—que ha presidido a la fundación de las ciudades, ha instituído también los sacrificios comunes a varias ciudades; acercándolas la vecindad y las necesidades comunes, celebraban juntas fiestas religiosas y pagnégricos, engendrando un lazo de amistad la comida sagrada y la libación hecha en común» (3). Los días indicados por la religión, las ciudades confederadas enviaban algunos hombres revestidos momentáneamente de carácter sacerdotal, que recibían el nombre de teorías, pfilagores o hieromnemones. Ante ellos se inmolaba una víctima en honor del dios de la asociación, y las carnes, cocidas en el altar, se distribuían entre los representantes de las ciudades. Este banquete común, acompañado de himnos, de oraciones y de juegos, era sello y lazo de la asociación.

Si la unidad misma del cuerpo helénico se reveló claramente al espíritu de los griegos, fué, sobre todo, por los dioses que le eran comunes y por las ceremonias santas en que se congregaban. A imagen de las divinidades poliades, tuvieron un Zeus Panhelénico. Los juegos olímpicos, ístmicos, nemeos, píti-

(1) Esquino, παραπροσβ., 116, enumera los pueblos que compartían la posesión del templo, ἔθνη μετέχοντα τοῦ ἱεροῦ; tales eran los tesalios, los beocios, los dorios de la tetrápolis, los jonios, los perrebos, los magnetas, los dópoles, los locrios, los eteos, los ftiotas, los malianos, los focenses. Esparta figuraba como colonia de la Dórida. Atenas como parte del pueblo jonio. Cf. Pausanias, X, 8; Harpocración, Ὑ ἀμφικτύονες.

(2) Estrabón, IX, 5, 17: Δήμητρος ἱερὸν ἐν ᾧ θυσίαν ἐτέλουν οἱ ἀμφικτύονες.

(3) Estrabón, IX, 3, 6. Meineke ha creído que este pasaje estaba interpolado, y lo ha suprimido en su edición. Seguramente pertenece a un antiguo y muy probablemente a Estrabón. Por otra parte, el mismo pensamiento se encuentra en Dionisio de Halicarnaso, IV, 25.

cos, eran grandes solemnidades religiosas, a las que todos los griegos fueron admitidos poco a poco. Cada ciudad enviaba su teoría para tomar parte en el sacrificio (1). El patriotismo griego sólo conoció durante mucho tiempo esta forma religiosa. Tucídides repite varias veces los dioses que son comunes a los helenos (2), y cuando Aristófanes exhorta a sus compatriotas para que renuncien a sus luchas intestinas, les dice: «Vosotros, que en Olimpia, en las Termópilas y en Delfos regasteis los altares con la misma agua lustral, no desgarréis a Grecia con vuestras luchas, sino uníos contra los bárbaros» (3).

Esas amfictionías y esas confederaciones ejercían poca acción política. Sería gran error el representarse las *teorías* de las Termópilas del Panjonio o de Olimpia, como un Congreso o un Senado federal. Si esos hombres se han visto algunas veces obligados a ocuparse en los intereses materiales y políticos de las asociaciones, sólo fué excepcionalmente y bajo el imperio de circunstancias particulares. Estas amfictionías ni siquiera impedía a sus miembros que se hiciesen la guerra entre sí. Sus atribuciones regulares no consistían en deliberar sobre intereses, sino en honrar a los dioses, en celebrar las ceremonias, en conservar la tregua sagrada durante las fiestas, y si las *teorías* se erigían en tribunal e infligían una pena a cualquiera de las ciudades asociadas, sólo era porque esta ciudad había faltado a algún deber religioso, o porque había usurpado alguna tierra consagrada a la divinidad (4).

(1) Platón, *Leyes*, XII, pág. 950: Θεωροὺς..... Προθύδῃ τῶ Ἀπόλλωνι καὶ εἰς Ὀλυμπίαν Δύ καὶ εἰς Νεμέαν καὶ εἰς Ἴσθμόν χρεὶ πέμπειν, κοινωνοῦντας θεσιῶν καὶ ἀγῶνων τούτοις τοῖς θεοῖς.

(2) Τὰ ἱερά τὰ κοινὰ τῆς Ἑλλάδος (Tucid., III, 58). Θεοὶ ὁμοῦμοι καὶ κοῖνοι τῶν Ἑλλήνων (Id., III, 59; V, 18).

(3) Aristófanes, *Lisistrata*, v. 1130 y siguientes.

(4) Sólo bastante tarde, en tiempo de Filipo de Macedonia, se ocuparon las amfictionías en los intereses políticos.

Análogas instituciones reinaron en la antigua Italia. Las ciudades del Lacio tenían las ferias latinas: sus representantes se reunían cada año en el santuario de Júpiter Laciariis, en el monte Albano. Se inmolaba un toro blanco, y la carne se distribuía en tantas partes como ciudades confederadas (1). Las doce ciudades de Etruria también tenían su templo común, su fiesta anual, sus juegos presididos por un gran sacerdote (2).

Se sabe que ni los griegos, ni siquiera los romanos, practicaron la colonización de igual manera que los modernos. Una colonia no era una dependencia o un anejo del Estado colonizador: era al mismo tiempo un Estado completo e independiente. Sin embargo, un lazo de naturaleza particular existía entre la colonia y la metrópoli, conforme al modo como cada colonia se había fundado.

En efecto, no debemos suponer que una colonia se formase al azar y según el capricho de cierto número de emigrantes. Un grupo de aventureros jamás podía fundar una ciudad, y según las ideas de los antiguos, no tenía el derecho de organizarse en ciudad. Había reglas a las que era preciso conformarse. La primera condición era poseer un fuego sagrado; la segunda, ir acompañados de un personaje capaz de practicar los ritos de la fundación. Los emigrantes demandaban todo esto de la metrópoli. Llevábanse fuego encendido en su hogar (3); también un fundador, que debía pertenecer a una de las familias santas de la ciudad (4). Este realizaba la

(1) Dionisio, 49; Varrón, VI, 35: *Latinæ ferix, a Latinis populis quibus ex sacris carnem petere jus fuit cum Romanis*. Plinio, H. N., III, 9, 69. *Cum his carnem in monte Albano soliti accipere populi*. Cf. Tito Livio, XLI, 16. Dionisio, IV, 49: *ἑνός τῶρου κοινῶς ὑπὸ πᾶσάν θυομένου, μέρος ἑκάστη το τεταγμένον λαμβάνει*.

(2) Tito Livio, V, 1.

(3) *Etymologicum magnum*, το πρωτανία. Herodoto, I, 136.

(4) Herodoto, I, 146; Tucídides, I, 24; V, 3-5; Diodoro, V, 53, 59; 81, 83, 84; Plutarco, *Timoteón*,

fundación de la ciudad nueva observando los mismos ritos que se habían practicado en otro tiempo para la ciudad de donde salía (1). El fuego del hogar establecía por siempre un lazo religioso y de parentesco entre las dos ciudades. La que lo había suministrado recibía el nombre de ciudad-madre (2). La que lo había recibido quedaba en la situación de una hija (3). Dos colonias de una misma ciudad se llamaban entre sí ciudades hermanas (4).

La colonia tenía el mismo culto que la metrópoli (5); podía tener algunos dioses particulares, pero debía conservar y honrar a las divinidades poliadés de la ciudad de que procedía. Las doce ciudades jónicas del Asia Menor, reputadas como colonias de Atenas, no por estar compuestas de atenienses, sino porque habían recibido el fuego del prítaneo de Atenas, y las habían erigido fundadores atenienses, rendían culto a las divinidades de Atenas, celebrando sus fiestas (6), y enviándoles todos los años sacrificios y *teorías* (7). Así obraban también las colonias de Corinto, las de Naxos (8). Lo mismo Roma, colonia de Alba y consecuentemente de Lavinio, hacía cada año un sacrificio sobre el monte Albano, y enviaba víctimas a Lavinio, «donde estaban sus Penates» (9). Hasta era antigua práctica

(1) Tucídides, III, 34; VI, 4. Varrón, *De ling. lat.*, V, 143, *coloniæ nostræ item conditæ ut Roma*.

(2) Herodoto llama a los atenienses *padres* de los jonios, VII, 51; VIII, 22.

(3) Este pensamiento se repite con frecuencia entre los antiguos, Polibio, XII, 10; Dionisio, III, 7; Tito Livio, XXVII, 9; Platón, *Leyes*, VI; Tucídides, I, 38.

(4) Polibio, XXII, 7, 11. Plutarco, *Timoleón*, 15.

(5) Tucídides, VI, 4. Polibio, IX, 7; Estrabón, IV, 1, 4.

(6) Herodoto, I, 147; VII, 95.

(7) Tucídides, I, 25; Escoliasta de Aristófanes, *Nubes*, 385; Isócrates, *Panegírico*, 7, 31.

(8) Diodoro, XII, 30; Tucídides, VI, 3.

(9) Varrón, *De ling. lat.*, V, 144; Dionisio, II, 52. Plutarco, *Cariolano*, 28.

griega que la colonia recibiese de la metrópoli los pontífices que presidían su culto y que velaban por la conservación de los ritos (1).

Estos lazos religiosos entre colonias y metrópolis subsistieron fortísimos hasta el quinto siglo antes de nuestra Era. En cuanto al lazo político, los antiguos pasaron mucho tiempo sin pensar en establecerlo (2).

(1) " Ἔθος δὲ ἀρχαίως ἐκ μητροπόλεως λαμβάνειν. Escoliasta de Tucídides, I, 25.

(2) Este lazo político, apenas ensayado por Corinto (Tucídides, I, 56), sólo se estableció verdaderamente en las *clerouchies* de Atenas y en las colonias de Roma; unas y otras pertenecen a una fecha relativamente reciente, y no tenemos por qué hablar aquí de ellas.

CAPITULO XVII

El romano; el ateniense.

Esta misma religión, que fundó las sociedades y las gobernó durante mucho tiempo, modeló también el alma humana, comunicando al hombre su carácter. Por sus dogmas y por sus prácticas, dió al romano y al griego cierta manera de pensar y obrar, y ciertos hábitos que tardaron mucho en abandonar. Por todas partes mostró dioses al hombre: dioses pequeños, dioses fácilmente irritables y malévolos. Sojuzgó al hombre con el temor de tener siempre contra sí a los dioses, y no le dejó ninguna libertad en sus actos.

Hay que ver el lugar que la religión ocupa en la vida de un romano. Su casa es para él lo que un templo para nosotros: en ella encuentra su culto y sus dioses. Su hogar es un dios; dioses son los muros, las puertas, el umbral; los límites que rodean su campo también son dioses. La tumba es un altar; sus antepasados, seres divinos.

Cada una de sus cotidianas acciones es un rito; el día entero pertenece a su religión. Mañana y tarde invoca a su hogar, a sus Penates, a sus antepasados; al salir de casa o al volver, les dirige una oración. Cada comida es un acto religioso que comparte con sus divinidades domésticas. El nacimiento, la iniciación, la imposición de la toga, el casamiento y

los aniversarios de todos estos acontecimientos, son los actos solemnes de su culto.

Sale de casa y apenas puede dar un paso sin encontrar un objeto sagrado: una capilla, un lugar herido antaño por el rayo, una tumba; tan pronto ha de concentrarse para pronunciar una oración, como ha de volver los ojos y cubrirse el rostro para evitar el espectáculo de un objeto funesto.

Todos los días sacrifica en su casa, cada mes en su curia, varias veces al año en su *gens* o en su tribu. Sobre todos esos dioses, aun están los de la ciudad, a los que debe culto. En Roma hay más dioses que ciudadanos.

Se necesitan sacrificios para dar gracias a los dioses; se necesitan otros, y en mayor número, para calmar su cólera. Un día se muestra en una procesión danzando, según un ritmo antiguo, al son de la flauta sagrada. Otro día conduce los carros donde van las estatuas de las divinidades (1). Otra vez es un *lectisternium*; en medio de la calle se apareja una mesa con comida; las estatuas de los dioses se reclinan en lechos, y cada romano pasa, se inclina, llevando una corona en la cabeza y una rama de laurel en la mano (2).

Hay una fiesta para la siembra; otra para la siega; otra para la vendimia. Antes de que el trigo haya espigado, se han hecho más de diez sacrificios e invocado a una decena de divinidades particulares para el éxito de la cosecha. Sobre todo, hay gran número de fiestas para los muertos, pues se les tiene miedo (3).

(1) Sobre la procesión de los *tensæ*, véase Tito Livio, V, 41; Suetonio, *Vespasiano*, 5; Festo, edic. Muller, pág. 364.

(2) Tito Livio, XXXIV, 55; XL, 37; Plinio, XXXII, 2, 10.

(3) Plauto, *Anfitrión*, II, 2, 145; Ovidio (*Fastos*, V, 421 y sig.), describe los ritos empleados para alejar a los aparecidos: es preciso levantarse a media noche, cruzar la casa descalzos, clasquear el dedo del corazón con el pulgar, meterse en la boca habas negras y

Jamás sale el romano de casa sin mirar si aparece algún pájaro de mal agüero. Hay palabras que no se atreve a pronunciar en toda su vida. ¿Siente algún deseo? Pues lo inscribe en una tableta, que pone al pie de la estatua de un dios (1).

Cada momento consulta a los dioses y quiere saber su voluntad. Todas sus resoluciones las encuentra en las entrañas de las víctimas, en el vuelo de los pájaros, en los avisos del rayo (2). El anuncio de una lluvia de sangre o de un buey que ha hablado le turba y hace temblar; sólo quedará tranquilo cuando una ceremonia expiatoria le haya puesto en paz con los dioses (3).

Siempre sale de casa con el pie derecho. Sólo se corta el pelo en plenilunio. Lleva consigo amuletos. Contra el incendio, cubre los muros de su casa con inscripciones mágicas. Sabe fórmulas para evitar la enfermedad y otras para curarla; pero es necesario repetirlas veintisiete veces y escupiéndolo cada una de cierta manera (4).

Jamás delibera en el Senado si las víctimas no han ofrecido signos favorables. Abandona la asamblea del pueblo si ha oído el grito de un murciélagu. Renuncia a los proyectos más meditados si advierte un mal presagio o si una palabra funesta hiere

arrojarlas a tierra, volviendo la cabeza y diciendo: «He aquí lo que doy; con estas habas me rescato». Los espíritus las recogen y se marchan satisfechos. Tal es el rito antiguo.

(1) Juvenal, *Sat.*, X, 55. También encontramos testimonio de esto en las tabletas de plomo halladas en Delfos por M. Carapanos.

(2) Cicerón, *De divin.*, I, 2: *nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiæ gerebatur*. Valerio-Máximo, II, 2, 1: *apud antiquos, non solum publice, sed etiam privatim, nihil gerebatur sine auspicio prius sumpto*.

(3) Tito Livio, XXIV, 10; XXVII, 4; XXVIII, 11, *et alias passim*.

(4) Véase, entre otras, las fórmulas que da Catón, *De re rust.*, 160, y Varrón, *De re rust.*, II, 1; I, 37. Cf. Plinio, *H. N.*, XXVIII, 2-5 (4-23).—La ley de las Doce Tablas castiga al hombre *qui fruges excantassit* (Plinio, XXVIII, 2, 17; Servio, *ad Eglogas*, VIII, 99; cf. Cicerón, *De rep.*, IV, 10).

sus oídos. Es bravo en el combate, pero a condición de que los auspicios le aseguren la victoria.

Este romano que aquí presentamos no es el hombre del pueblo, el hombre de flaco espíritu, que la miseria y la ignorancia retienen en la superstición. Hablamos del patricio, del hombre noble, poderoso y rico. Este patricio es sucesivamente guerrero, magistrado, cónsul, agricultor, comerciante; pero siempre y en todas partes es sacerdote y su pensamiento está fijo en los dioses. Patriotismo, amor a la gloria, amor al oro, por muy fuertemente que estos sentimientos arraiguen en su alma, el temor a los dioses los domina. Horacio ha dicho la frase más verdadera sobre el romano: el temor a los dioses le ha hecho señor de la tierra.

Dis te minorem quod geris, imperas.

Se ha dicho que era una religión de política. Pero, ¿podemos suponer que un Senado de trescientos miembros, un cuerpo de tres mil patricios, se haya concertado con tal unanimidad para engañar al pueblo ignorante? Y esto por espacio de varios siglos, sin que entre tantas rivalidades, luchas, odios personales, se haya jamás alzado para decir: «Esto es una mentira.» Si un patricio hubiese traicionado los secretos de su casta; si, dirigiéndose a los plebeyos que soportaban impacientemente el yugo de esta religión, les hubiese de súbito aliviado de él, libertándolos a la vez de los auspicios y del sacerdocio, ese hombre hubiese adquirido inmediatamente tal crédito que se convirtiera pronto en árbitro del Estado. ¿Puede suponerse que, si los patricios no hubiesen creído en la religión que practicaban, tal tentación no hubiese sido bastante fuerte para determinar a uno de ellos, por lo menos, a revelar el secreto? Es engañarse gravemente sobre la naturaleza humana el suponer que una religión pueda establecerse por

convención y sostenerse por la impostura. Que se cuente en Tito Livio cuántas veces esta religión molestaba a los mismos patricios, cuántas veces embarazó al Senado y entorpeció su acción, y dígame en seguida si tal religión fué inventada para comodidad de los políticos. Hasta el tiempo de Cicerón no se comenzó a creer que la religión era útil al gobierno; pero la religión había muerto ya en las almas.

Tomemos a un romano de los primeros siglos; escojamos a uno de los más grandes guerreros, a Camilo, que fué cinco veces dictador y venció en más de diez batallas. Para colocarnos en lo justo, debemos representárnoslo como un sacerdote tanto como un guerrero. Pertenece a la *gens* Furia; su sobrenombre es una palabra que designa una función sacerdotal. Niño, se le ha hecho llevar la túnica pre-texta que indica su casta, y la bula que aleja la mala suerte. Ha crecido asistiendo diariamente a las ceremonias del culto; ha pasado su juventud instruyéndose en los ritos de la religión. Verdad es que ha estallado una guerra y que el sacerdote se ha convertido en soldado: se le ha visto, herido en la pierna durante una carga de caballería, arrancarse el hierro y seguir combatiendo. Luego de varias campañas le han elevado a las magistraturas: como magistrado, ha hecho los sacrificios públicos, ha juzgado, ha mandado el ejército. Un día llega en que se le indica para la dictadura. Ese día el magistrado en ejercicio, tras haberse recogido durante una clara noche, consulta a los dioses: su pensamiento está absorto en Camilo, cuyo nombre pronuncia muy quedo, y sus ojos están puestos en el cielo donde inquietan los presagios. Los dioses envíanlos buenos: Camilo les es grato. Y queda nombrado dictador.

Vedle, jefe del ejército. Sale de la ciudad, no sin haber consultado los auspicios e inmolado abundantes víctimas. A sus órdenes tiene muchos oficiales,

casi tantos sacerdotes, un pontífice, augures, arúpicos, pularios, victimarios, un porta-hogar.

Se les encarga de terminar la guerra contra Veyos, que desde hace diez años se la sitia sin éxito. Veyos es una ciudad etrusca, esto es, casi una ciudad santa; se necesita más piedad que valor para luchar. Si por espacio de nueve años llevan los romanos la peor parte, es que los etruscos conocen mejor los ritos agradables a los dioses y las fórmulas mágicas que conquistan su favor. Roma ha abierto sus libros sibilinos y explorado la voluntad de los dioses, y ha sabido que sus ferias religiosas las habían mancillado algunos defectos de forma, y ha renovado los sacrificios. Sin embargo, los etruscos aun tienen superioridad; sólo queda un recurso: apoderarse de algún sacerdote etrusco y conocer por él el secreto de los dioses. Se aprehende a un sacerdote veyo y se le lleva al Senado: «Para que Roma obtenga la victoria, es preciso que rebaje el nivel del lago Albano, teniendo cuidado de que el agua no penetre en el mar.» Roma obedece, se abre una infinidad de canales y acequias, y el agua del lago se difunde por los campos.

En este momento, Camilo queda electo dictador. Se incorpora al ejército cerca de Veyos. Está seguro del triunfo, pues todos los oráculos se han observado, todas las órdenes de los dioses están cumplidas. Además, antes de abandonar a Roma, ha prometido a los dioses protectores fiestas y sacrificios. Para vencer no descuida los medios humanos: aumenta el ejército, fortifica la disciplina, traza una galería subterránea para penetrar en la ciudadela. Llega el día del ataque: Camilo sale de su tienda, consulta los auspicios e inmola las víctimas. Los pontífices, los augures, le rodean; revestido del *paludamentum*, invoca a los dioses: «Bajo tus órdenes, ¡oh, Apolo!, y por tu voluntad que me inspira, marchó para tomar y destruir la ciudad de Veyos; a ti, si soy ven-

cedor, prometo y consagro la décima parte del botín.» Pero no basta tener a los dioses en favor de uno; el enemigo también tiene a una divinidad poderosa que le protege. Camilo la evoca con esta fórmula: «Reina Juno, que al presente habitas en Ve-yos, te suplico que vengas con nosotros vencedores; síguenos a nuestra ciudad, recibe nuestro culto, que nuestra ciudad sea la tuya.» Terminados los sacrificios, dichas las oraciones, recitadas las fórmulas, y cuando los romanos están seguros de que los dioses están por ellos y de que ningún dios defiende al enemigo, se da el asalto y se toma la ciudad.

Tal es Camilo. Un general romano es un hombre que sabe combatir admirablemente; que sabe, sobre todo, el arte de hacerse obedecer; pero que cree firmemente en los agüeros, que celebra todos los días los actos religiosos, y está convencido de que lo más importante no es el valor, ni siquiera la disciplina, sino el enunciado de algunas fórmulas exactamente dichas según los ritos. Estas fórmulas dirigidas a los dioses los determinan y constriñen casi siempre a darle la victoria. Para tal general, la suprema recompensa consiste en que el Senado le permita celebrar el sacrificio triunfal. Entonces monta en el carro sagrado, arrastrado por cuatro caballos blancos, los mismos que conducen la estatua de Júpiter el día de la gran procesión; va revestido con la túnica sagrada, la misma con que se reviste al dios en días de fiesta; su cabeza está coronada; su mano derecha empuña una rama de laurel y su izquierda el cetro de marfil: tales son los atributos y el atavío que lleva la estatua de Júpiter (1). Con esta majestad casi divi-

(1) Tito Livio, V, 23: *curru albis equis juncto... Jovis Solisque equis*. Id., X, 7: *Qui Jovis Optimi Maximi ornatu decoratus, curru curato vectus in Capitolium*. Plinio, H. N., XXXIII, 7, 38: *Jovis simulacri faciem minio inlini solitum triumphantriumque corpora*. Dionisio, II, 34; V. 47. Apiano, *Guerras púnicas*, 66. Cf. Juvenal, X, 38: *in tunica Jovis*.

na se muestra a sus conciudadanos, y va a rendir homenaje a la majestad verdadera del más grande de los dioses romanos. Sube la pendiente del Capitolio y, llegando ante el templo de Júpiter, inmola sus víctimas.

El miedo de los dioses no era un sentimiento peculiar del romano; también reinaba en el corazón del griego. Esos pueblos, constituídos en su origen por la religión, nutridos y educados por ella, conservaron mucho tiempo la marca de su primera educación. Conocidos son los escrúpulos del espartano, que jamás comienza una excursión sin que la luna esté en su plenitud (1), que inmola víctimas sin cesar para saber si debe de combatir, y que renuncia a las empresas mejor concebidas y más necesarias, porque un mal presagio le asusta. El ateniense se diferencia del romano y del espartano en mil rasgos del carácter y del espíritu; pero se les parece en el temor a los dioses. Un ejército ateniense jamás entra en campaña antes del séptimo día del mes, y, cuando una flota se va a dar a la mar, se tiene gran cuidado en volver a dorar la estatua de Palas.

Jenofonte asegura que los atenienses tienen más fiestas religiosas que cualquier otro pueblo griego (2). «¡Qué de víctimas ofrecidas a los dioses!—dice Aristófanes (3)—. ¡Qué de templos! ¡Qué de estatuas! ¡Qué de procesiones sagradas! Cada momento del

(1) Herodoto, VI, 106: «A la noticia del desembarco de los persas se les ocurrió a los espartanos ayudar a los atenienses; pero les fué imposible hacerlo en seguida, pues no querían violar la regla (τὸν νόμον. la regla religiosa); dijeron que sólo querían salir a campaña el día del plenilunio». El historiador no dice que fuera eso un pretexto. Debemos juzgar a los antiguos por sus ideas y no por las nuestras.

(2) Jenofonte, *Rep. aten.*, III, 2. Sófocles dice que Atenas es la más piadosa de las ciudades (*Edipo en Colona*, 1.007). Pausanias observa, I, 24, que el ateniense es más atento que los demás pueblos en cuanto concierne al culto de los dioses.

(3) Aristófanes, *Nubes*.

año se ven festines religiosos y víctimas coronadas.» Y Platón dice: «Nosotros ofrecemos el mayor número de sacrificios, y hacemos a los dioses las más santas y brillantes procesiones (1). La ciudad de Atenas y su territorio están cubiertos de templos y capillas; los hay para el culto de la ciudad, para el culto de las tribus y de los demos, para el culto de las familias. Cada casa es ella misma un templo, y casi en cada campo hay una tumba sagrada.

El ateniense, que nos figuramos tan inconstante, tan caprichoso, tan librepensador, profesa un singular respeto a las viejas tradiciones y a los ritos antiguos. Su principal religión, la que de él obtiene devoción más ferviente, es la religión de los antepasados y de los héroes. Profesa el culto de los muertos y los teme. Una de sus leyes le obliga a ofrecerles cada año las primicias de sus cosechas; otra le prohíbe pronunciar una sola palabra que pueda suscitar su cólera (2). Cuanto se refiere a la antigüedad es sagrado para el ateniense. Hay viejas colecciones donde están consignados sus ritos, y jamás deja de observarlos (3). Si un padre introducía en el culto la más leve innovación, era condenado a muerte. Los ritos más inauditos se observan de siglo en siglo. Cierta día del año el ateniense celebra un sacrificio en honor de Ariana, y porque se dice que la amante de Teseo murió en el parto, hay que imitar los gritos y los movimientos de una parturienta. Celebra otra fiesta anual que se llama Osoforias, y que es como la pantomima de la vuelta de Teseo al Atica: se corona el caduceo de un heraldo, porque el heral-

(1) Platón *Alcibiades*, II, pág. 148.

(2) Plutarco, *Solón*, 21.

(3) Véase lo que Isócrates dice de la fidelidad de los antiguos a los viejos ritos, *Areopagit.*, 29-30. Cf. Lisias: *adv. Nicomac.*, 19: τὰ ἐκ τῶν χρόνων θύοντες. Demóstenes también recuerda el viejo principio que exige que los sacrificios se hagan según los ritos de los antiguos, sin que nada se omita ni innove (*In Neæram*, 75).

do de Teseo coronó el suyo; se lanza cierto grito, pues se supone que el heraldo lo lanzó, y se celebra una procesión en que cada cual lleva el hábito que se usaba en tiempos de Teseo. Hay otro día en que el ateniense no deja de hervir legumbres en una marmita de forma determinada: es este un rito cuyo origen se pierde en la remota antigüedad, cuyo sentido se ignora, pero que se renueva piadosamente cada año (1).

El ateniense, como el romano, tiene sus días nefastos: esos días nadie se casa, nadie comienza una empresa, no se celebran asambleas, no se dicta justicia. El décimooctavo y el décimonono días de cada mes, se emplean en purificaciones. El día de las Plinterias, día nefasto entre todos, se vela la estatua de la gran divinidad poliade (2). Al contrario, el día de las Panateneas se lleva en gran procesión el velo de la diosa, y todos los ciudadanos, sin distinción de edad ni de rango, deben formar el cortejo. El ateniense celebra sacrificios para las cosechas, para el retorno de las lluvias o del buen tiempo, para curar a los enfermos y para expulsar el hambre o la peste.

Atenas tiene sus colecciones de antiguos oráculos, como Roma sus libros sibilinos, y sostiene en el Prítaneo hombres que le anuncian el porvenir (3). En sus calles se encuentra a cada paso adivinos, sacerdotes, intérpretes de los sueños (4). El ateniense cree en los presagios: un estornudo o un zumbido de los oídos le detiene en cualquier empresa (5). Jamás se embarca sin haber interrogado los auspicios (6). An-

(1) Plutarco, *Teseo*, 20, 22, 23.

(2) Platón, *Leyes*, VII, pág. 800: ἡμέραι μὴ καθαραὶ ἀλλ' ἀπόφραδις. Filocoro, *Fragmentos*, 183; Jenofonte, *Helen.*, I, 4, 12.

(3) Aristófanes, *Pax*, 1.084.

(4) Tucídides, II, 8. Platón también habla «de los sacrificadores ambulantes y de los adivinos que se sientan a la puerta de los ricos».

(5) Aristófanes y el escoliasta, *Pájaros*, 721 Eurípides, *Ion*, 1.189.

(6) Aristófanes, *Pájaros*, 596.

tes de casarse no deja de consultar el vuelo de los pájaros (1). Cree en las palabras mágicas, y si está enfermo se pone amuletos en el cuello (2). La asamblea se disuelve en cuanto alguno asegura que ha aparecido en el cielo un signo funesto (3). Si se ha turbado un sacrificio con el anuncio de una mala noticia, es preciso recomenzarlo (4).

El ateniense apenas comienza una frase sin invocar primeramente a la buena fortuna (5). El orador empieza siempre en la tribuna con una invocación a los dioses y a los héroes que moran en el país. Se conduce al pueblo repitiéndole oráculos. Los oradores, para que prevalezca su criterio, repiten cada momento: «La diosa así lo ordena» (6).

Nicias pertenece a una grande y rica familia. Muy joven, conduce al santuario de Delos una *teoría*, esto es, algunas víctimas y un coro para cantar durante el sacrificio el elogio del dios. Vuelto a Atenas, rinde a los dioses el homenaje de una parte de su fortuna, dedica una estatua a Atenea y una capilla a Dionisio. Luego es hestador y paga los gastos de la comida sagrada de su tribu; es corega y sostiene un coro para las fiestas religiosas. Ni un día pasa sin ofrecer el sacrificio a algún dios. Tiene un adivino asociado a su casa que no le abandona y al que consul-

(1) Aristófanes, *Pájaros*, 718. Jenofonte, *Memorables*, I, 1, 3: «creen en la adivinación, interrogan a los pájaros, a los ecos, a los monos, a las entrañas de las víctimas. Jenofonte asegura que Sócrates creía en los augurios y recomendaba el estudio de la adivinación; *ibidem*, I, 1, 6; IV, 7, 10. El mismo era muy supersticioso; creía en los sueños (*Anabasis*, III, 1; IV, 3); consultaba las entrañas de las víctimas (*ibid.*, IV, 3); estaba rodeado de adivinos (*ibid.*, V, 2, 9; VI, 4, 13). Véase en el *Anabasis* (III, 2) la ciencia del estornudo.

(2) A propósito del mismo Periclés, nos da ese detalle Plutarco. (Plutarco, *Pericles*, 37, según Teofrasto).

(3) Aristófanes, *Acarn.*, 171.

(4) Plutarco, *Teseo*, 22.

(5) Aristófanes, *Pájaros*, 436.

(6) Licurgo, in *Leocratem*, 1. Aristófanes, *Caballeros*, 903, 999, 1.171, 1.179.

ta sobre los negocios públicos y sobre sus intereses particulares. Nombrado general, dirige una expedición contra Corinto; cuando vuelve vencedor a Atenas, advierte que dos de sus soldados muertos han quedado insepultos en territorio enemigo; le asaltan grandes escrúpulos religiosos; detiene su flota y envía un heraldo para solicitar de los corintios el permiso de enterrar los dos cadáveres. Algún tiempo después delibera el pueblo ateniense sobre la expedición de Sicilia. Nicias sube a la tribuna y declara que sus sacerdotes y su adivino anuncian presagios que se oponen a la expedición. Verdad es que Alcibiades tiene otros adivinos que interpretan los oráculos en sentido contrario. El pueblo está indeciso. Sobrevienen algunos hombres que llegan de Egipto. Estos han consultado al dios Ammón, que empieza a estar muy en boga, y dan este oráculo: Los atenienses capturarán a todos los siracusanos. El pueblo se decide inmediatamente por la guerra (1).

Nicias, muy a su pesar, manda la expedición. Antes de partir celebra un sacrificio, según costumbre. Como todos los generales, lleva consigo un grupo de adivinos, de sacrificadores, de arúspices y de heraldos. La flota transporta su hogar, cada barco tiene un emblema que representa algún dios.

Pero Nicias tiene poca esperanza. ¿No han anunciado la desgracia bastantes prodigios? ¿Los cuervos han injuriado una estatua de Palas; un hombre se ha mutilado sobre un altar, y la partida se ha realizado durante los días nefastos de las Plinterias! Demasiado sabe Nicias que esta guerra será fatal para él y para su patria. Así, durante todo el decurso de esta campaña, se le ve siempre temeroso y circunspecto; casi nunca se atreve a dar la señal de la batalla, él, conocido por ser tan bravo soldado como hábil general.

(1) Plutarco, *Nicias*, 4, 5, 6, 13.

No es posible tomar a Siracusa, y, luego de sufrir crueles pérdidas, es necesario decidirse a volver a Atenas. Nicias prepara su flota para el retorno; la mar aun está libre. Pero sobreviene un eclipse de luna. Consulta a su adivino; éste responde que el presagio es contrario y que es preciso esperar tres veces nueve días. Nicias obedece; todo ese tiempo lo pasa en la inacción, ofreciendo abundantes sacrificios para calmar la cólera de los dioses. Entretanto, el enemigo le cierra la puerta y destruye su flota. No hay más remedio que emprender la retirada por tierra, cosa imposible; ni él ni ninguno de sus soldados escapará a los siracusanos.

¿Qué dicen los atenienses a la nueva del desastre? Conocen el valor personal de Nicias y su admirable constancia. Tampoco piensan en censurarle por haberse atendido al consejo de la religión. Sólo de una cosa le recriminan: de haber llevado un adivino ignorante, pues el adivino se había equivocado sobre el presagio del eclipse de luna: tenía que haber sabido que, para un ejército que quiere retirarse, la luna que esconde su luz es un presagio favorable (1).

(1) Plutarco, *Nicias*, 23. Tucídides, VI, VII. Diodoro, XII, XIII.

CAPITULO XVIII

De la omnipotencia del Estado; los antiguos no han conocido la libertad individual.

La ciudad se fundó sobre una religión y se constituyó como una Iglesia. De ahí su fuerza, de ahí también su omnipotencia y el imperio absoluto que ejerció sobre sus miembros. En una sociedad establecida sobre tales principios, la libertad individual no podía existir. El ciudadano quedaba sumiso en todas las cosas y sin ninguna reserva a la ciudad: le pertenecía todo entero. La religión, que había engendrado al Estado, y el Estado, que conservaba la religión, sosteníanse mutuamente y sólo formaban una; estos dos poderes, asociados y confundidos, formaban una fuerza casi humana, a la que alma y cuerpo quedaban esclavizados.

Nada había en el hombre que fuese independiente. Su cuerpo pertenecía al Estado y estaba consagrado a su defensa. En Roma, el servicio militar obligaba hasta los cuarenta y seis años; en Atenas y Esparta, toda la vida (1). Su fortuna estaba siempre a disposición del Estado; si la ciudad necesitaba de su dinero, podía ordenar a las mujeres que le entregasen sus alhajas, a los acreedores que le redimiesen de sus créditos, a los dueños de olivares que le ce-

(1) Tucídides, I, 105; Plutarco, *Foción*, 24; Pausanias, I, 26. Jenofonte, *Helénicas*, VI, 4, 17.

diesen gratuitamente el aceite que habían fabricado (1).

La vida privada no se eximía a esta omnipotencia del Estado. Muchas ciudades prohibían el celibato a los hombres (2). Esparta, no sólo castigaba al que no se casaba, sino también al que se casaba tarde. El Estado podía prescribir el trabajo en Atenas; la ociosidad en Esparta (3). Ejercía su tiranía en las cosas más pequeñas: en Locria le prohibía beber vino puro; en Roma, Mileto y Marsella le prohibía las mujeres (4). Era ordinario que la costumbre fuese invariablemente fijada por las leyes de la ciudad: la legislación de Esparta determinaba el peinado de las mujeres y la de Atenas le prohibía llevar en viaje más de tres túnicas (5). La ley de Rodas impedía afeitarse; en Bizancio castigaba con multa al que tenía en su casa una navaja de afeitarse; al contrario, en Esparta exigía que se afeitase el bigote (6).

El Estado tenía el derecho de no tolerar que sus ciudadanos fuesen disformes o contrahechos. En consecuencia, ordenaba al padre a quien naciese tal hijo

(1) Aristóteles, *Econom.*, II. El autor cita ejemplos de Bizancio, de Ateneo, de Lampsaco, de Heraclea Póntica, de Quíos, de Clazomene, de Efeso.

(2) Pollux, III, 48: ἦσαν καὶ ἀγαμίου δίξαι πολλαχῶς, καὶ ὀφθαλμίου καὶ κοκογαμίου ἐν Λακεδαιμόσι. Cf. Id., VIII, 40: γραφὴ ἀγαμίου. Plutarco, *Lisandro*, 30.—Un edicto de los censores imponía en Roma una multa a los célibes. Valerio Máximo, II, 9. Aulo Gelfo, I, 6; II, 15; Cicerón añade: *censores... celibes esse prohibent.* (*De legib.*, III, 3).

(3) Plutarco, *Licurgo*, 24. Pollux, VIII, 42. Teófrasto, *Fragmentos*, 99.

(4) Ateneo, X, 33. Eliano, *H. V.*, II, 38. Teófrasto, *Fragmentos*, 117.

(5) Jenofonte, *Rep. Lac.*, 7. Tucídides, I, 6. Plutarco, *Licurgo*, 9. Heracl. del Ponto, *Fragmenta*, edic. Didot, tomo II, pág. 211. Plutarco, *Solón*, 21.

(6) Ateneo, XIII, 18. Plutarco, *Cleomenes*, 9.—«Los romanos no creían que debiera dejarse a cada uno la libertad de casarse, de tener hijos, de vivir a su guisa, de celebrar festines, de seguir sus gustos, sin sufrir inspección y juicio.» Plutarco, *Catón*, 23.

que le hiciese morir. Esta ley se encontraba en los antiguos códigos de Esparta y de Roma (1). Ignoramos si existía en Atenas; sólo sabemos que Aristóteles y Platón la inscribieron en sus legislaciones ideales.

Hay en la historia de Esparta un rasgo que Plutarco y Rousseau admiran grandemente. Esparta acababa de sufrir una derrota en Leuctra, y muchos de sus ciudadanos habían sucumbido. Al conocer esta noticia, los padres de los muertos tuvieron que mostrarse en público con alegre semblante. La madre que sabía que su hijo había resultado libre, que iba a verlo, mostraba aflicción y lágrimas. La que sabía que ya no vería a su hijo, expresaba contento y recorría los templos dando gracias a los dioses. ¡Cuál no sería, pues, el poder del Estado, que ordenaba la subversión de los sentimientos naturales y era obedecido!

El Estado no permitía que un hombre fuese indiferente a sus intereses; el filósofo, el hombre de estudio, no tenía el derecho de vivir aparte. Era una obligación que votase en la asamblea y que fuese a la vez magistrado. En un tiempo en que las discordias eran frecuentes, la ley ateniense no permitía al ciudadano el ser neutro; tenía que combatir por uno u otro partido; contra el que deseaba permanecer alejado de las facciones y mostrarse tranquilo, la ley pronunciaba una pena severa: la pérdida del derecho de ciudad (2).

Faltaba mucho para que la educación resultase libre entre los griegos. Muy al contrario, no había nada en que el Estado no procurase ser árbitro. En Esparta, el padre no tenía ningún derecho sobre la educación de sus hijos. La ley parece haber sido

(1) Cicerón, *De Legib.*, III, 8. Dionisio, II, 15. Plutarco, *Licurgo*, 16.

(2) Plutarco, *Solón*, 20.

menos rigurosa en Atenas; pero la ciudad aun obra de suerte que la educación fuese común, bajo maestros por ella escogidos. Aristófanes, en un pasaje elocuente, nos muestra a los niños de Atenas yendo a la escuela. Ordenados, distribuidos por barrios, marchan en filas cerradas en medio de la lluvia, entre la nieve o bajo el sol inflamado; esos niños parecen comprender ya que realizan un deber cívico (1). El Estado quería dirigir solo la educación, y Platón dice el motivo de esta exigencia (2): «Los padres no deben ser libres de enviar o no enviar sus hijos a casa de los maestros que la ciudad ha escogido, pues los niños pertenecen menos a sus padres que a la ciudad.» El Estado consideraba el cuerpo y el alma de cada ciudadano como de su pertenencia; también quería modelar ese cuerpo y esa alma, de modo que de ambos pudiera obtener la mejor parte. Le enseñaba gimnasia, porque el cuerpo del hombre era un arma para la ciudad, y era preciso que este arma resultase lo más fuerte y manejable que fuera posible. También le enseñaba los cantos religiosos, los himnos, las danzas sagradas, pues este conocimiento era necesario a la buena celebración de los sacrificios y de las fiestas de la ciudad (3).

Se reconocía en el Estado el derecho de impedir que hubiese una enseñanza libre al lado de la suya. Atenas promulgó una ley que prohibía instruir a los jóvenes sin una autorización de los magistrados, y otra que prohibía especialmente de enseñar la Filosofía (4).

(1) Aristófanes, *Nubes*, 960-965.

(2) Platón, *Leyes*, VII.

(3) Aristófanes, *Nubes*, 966-968. Lo mismo en Esparta: Plutarco, *Licurgo*, 21.

(4) Jenofonte, *Memor.*, I, 2, 31. Diógenes Laercio, *Teofr.*, capítulo V. Estas dos leyes no duraron mucho; pero no por eso demostraron menos la omnipotencia que se reconocía al Estado en materia de instrucción.

El hombre no poseía la elección de sus creencias. Debía creer y someterse a la religión de la ciudad. Era lícito odiar o despreciar a los dioses de la ciudad vecina; cuanto a las divinidades de carácter general y universal, como Júpiter celeste, Cibeles o Juno, se tenía libertad de creer o no creer en ellas. Pero no era posible dudar de Atenea Poliade, de Erectea o de Cecrops. Hubiese sido gran impiedad, atentatoria a la religión y al Estado, y que el Estado hubiese reprimido severamente. Por este crimen fué Sócrates condenado a muerte (1). La libertad de pensar, a propósito de la religión, fué absolutamente desconocida entre los antiguos. Era necesario conformarse a todas las reglas del culto, figurar en todas las procesiones, tomar parte en la comida sagrada. La legislación ateniense imponía castigo a los que se abstuviesen de celebrar religiosamente una fiesta nacional (2).

Los antiguos no conocían, pues, la libertad de la vida privada, ni la libertad de la educación, ni la libertad religiosa. La persona humana apenas suponía nada ante la autoridad santa y casi divina que se llamaba la patria o el Estado. Este, no sólo tenía, como en nuestras sociedades modernas, un derecho de justicia sobre los ciudadanos. Podía castigar hasta sin ser culpables, y sólo porque así lo aconsejaba su interés. Seguramente que Arístides no había cometido ningún crimen, ni siquiera de él era sospechoso; pero la ciudad tenía el derecho de arrojarle de su territorio, por el único motivo de que Arístides había conquistado por sus virtudes demasiada influencia y podía resultar peligroso si quería. Lla-

(1) El acta de acusación decía: ἀδικεῖ Σωκράτης οὗς ἡ πόλις νομίζει θεοῦς οὐ νομίζον (Jenofonte, *Memorables*, I, 1). Sobre la γραφή ἀσεβείας, véase Plutarco, *Pericles*, 32; la oración de Lisias contra Andocides; Pollux, VIII, 90.

(2) Pollux, VIII, 46. Ulpiano, *Schol. in Demosth. in Midiam*.

mábase a esto ostracismo; esta institución no era particular a Atenas; se la encuentra en Argos, en Megara, en Siracusa, y Aristóteles da a entender que existía en todas las ciudades griegas que tenían gobierno democrático (1). Pues bien; el ostracismo no era un castigo: era una precaución que la ciudad adoptaba contra un ciudadano que sospechaba de poderla comprometer algún día. En Atenas se podía acusar a un hombre y condenarle por incivismo, es decir, por falta de afecto al Estado. La vida del hombre nada la garantizaba tratándose del interés de la ciudad. Roma adoptó una ley por la que se permitía matar a cualquier hombre que tuviese el propósito de convertirse en rey (2). La funesta máxima de que la salud del Estado es la ley suprema, la ha formulado la antigüedad (3). Se creía que el derecho, la justicia, la moral, todo debía ceder ante el interés de la patria.

Es, pues, un error singular entre todos los errores humanos el haber creído que en las ciudades antiguas había gozado el hombre de libertad. Ni siquiera tuvo idea de ella. No creía que pudiera tener el derecho de existir frente a la ciudad y sus dioses. Pronto veremos que el gobierno cambió de forma muchas veces; pero la naturaleza del Estado persistió casi idéntica y su omnipotencia apenas disminuyó. El gobierno se llamó sucesivamente monarquía, aristocracia, democracia; pero ninguna de estas revoluciones concedió al hombre la verdadera libertad, la libertad individual. Gozar de derechos políticos, votar, nombrar magistrados, poder ser arconta, he aquí lo que se llamaba libertad; pero el hombre no esta-

(1) Aristóteles, *Política*, III, 8, 2; V, 2, 5. Diodoro, XI, 87. Plutarco, *Aristides*, 1; Temístocles, 22. Filocoro, edic. Didot, pág. 396. Escol. de Aristófanes, *Caballeros*, 855.

(2) Plutarco, *Publicola*, 12.

(3) Cicerón, *De legib.*, III, 3.

ba menos sumiso al Estado. Los antiguos, y sobre todo los griegos, exageraron siempre la importancia y los derechos de la sociedad; sin duda se derivó esto del carácter sagrado y religioso que la sociedad había revestido en su origen.

LIBRO IV

Las revoluciones

Nada puede imaginarse de más sólidamente constituido que esta familia de las antiguas edades, conteniendo en sí sus dioses, su culto, su sacerdote, su magistrado. Nada de más fuerte que esta ciudad, que también contenía su religión, sus dioses protectores, su sacerdocio independiente, que ordenaba al alma tanto como al cuerpo del hombre, y que, extraordinariamente más poderosa que el Estado de nuestros días, reunía en sí la doble autoridad que hoy vemos compartida entre el Estado y la Iglesia. Si alguna sociedad ha estado constituida para durar, ha sido ésta. No obstante, como todo lo humano, ha sufrido su serie de revoluciones.

No podemos decir de una manera general en qué época comenzaron esas revoluciones. Concíbese, en efecto, que esa época no haya sido la misma para las diferentes ciudades de Grecia y de Italia. Pero lo cierto es que, desde el séptimo siglo antes de nuestra Era, esta organización social era discutida y atacada casi en todas partes. Desde entonces se sostiene con gran trabajo, y gracias a una combinación más o menos hábil de resistencia y de concesiones. Así se debatió durante muchos siglos, entre hechos perennes, hasta que al fin desapareció.

Las causas que la han hecho sucumbir pueden reducirse a dos. Una, el cambio que, a la larga, se operó en las ideas por consecuencia del progreso natural del espíritu humano, que, debilitando las antiguas creencias, arruinó al mismo tiempo el edificio social que estas creencias habían levantado y que sólo ellas podían soportar. La otra es la existencia de una clase de hombres colocada fuera de esta organización de la ciudad, que de ella sufría, que tenía interés en destruirla y que le hizo guerra sin descanso.

Luego, cuando las creencias en que este régimen social estaba fundado se debilitaron, y el interés de la mayoría estuvo en desacuerdo con tal régimen, tuvo que sucumbir. Ninguna sociedad se ha eximido a esta ley de transformación, menos aún Esparta que Atenas, todavía menos Roma que Grecia. Así como hemos visto que los hombres de Grecia e Italia tuvieron, al principio, las mismas creencias, y que idéntica serie de instituciones se desarrolló entre ellos, vamos a ver en seguida que estas ciudades han pasado por las mismas revoluciones.

Conviene estudiar por qué y cómo los hombres se han alejado gradualmente de esta antigua organización, no para decaer, sino para avanzar hacia una forma social más vasta y mejor. Pues, bajo una apariencia de desorden, y en ocasiones de decadencia, cada uno de sus cambios les aproximaba a un fin que no conocían.

CAPITULO PRIMERO

Patricios y clientes.

Hasta aquí no hemos hablado de las clases inferiores, ni teníamos para qué hablar. Tratábase de describir el organismo primitivo de la ciudad, y las clases inferiores no intervenían absolutamente para nada en ese organismo. La ciudad se constituyó como si esas clases no hubiesen existido. Podíamos, pues, esperar para estudiarlas hasta que llegásemos a la época de las revoluciones.

La ciudad antigua, como cualquier sociedad humana, presentaba categorías, distinciones, desigualdades. Conócese en Atenas la distinción originaria entre los Eupátridas y los Tetas; en Esparta se encuentra la clase de los iguales y la de los inferiores; en Eubea, la de los caballeros y la del pueblo. La historia de Roma está llena de la lucha entre los patricios y el pueblo, lucha que se advierte en todas las ciudades sabinas, latinas y etruscas. Hasta puede observarse que cuanto más se remonta en la historia de Grecia y de Italia, más profunda aparece la contradicción y más fuertemente marcados los rangos, prueba segura de que la desigualdad no se ha formado en el decurso del tiempo, sino que ha existido desde el origen y que es contemporánea del nacimiento de las ciudades.

Conviene investigar los principios en que se sustentaba esta división de las clases. Así podrá verse más fácilmente en virtud de qué ideas o necesida-

des se va a entablar la lucha, lo que van a reclamar las clases inferiores y en nombre de qué principio las clases superiores defenderán su imperio.

Se ha visto antes que la ciudad había nacido de la confederación de familias y tribus. Ahora bien; antes de que la ciudad se formase, la familia ya contenía en sí esta distinción de clases. En efecto, la familia no se desmembraba, era indivisible como la religión primitiva del hogar. El primogénito, sucediendo él solo a su padre, recogía el sacerdocio, la autoridad, y sus hermanos eran, con respecto a él, lo que habían sido respecto al padre. De generación en generación, de primogénito en primogénito, jamás había más que un jefe de familia: él presidía el sacrificio, recitaba la oración, juzgaba, gobernaba. A él solo pertenecía, en el origen, el título de *pater*, pues esta palabra, que designaba el poder y no la paternidad, sólo pudo aplicarse entonces al jefe de la familia. Sus hijos, sus hermanos, sus servidores, todos le llamaban así.

He ahí, pues, en la constitución de la familia un primer principio de desigualdad. El primogénito está privilegiado para el culto, para la sucesión, para el mando. Después de varias generaciones se forma naturalmente en cada una de esas grandes familias ramas segundas, que se encuentran por la religión y por la costumbre en un estado de inferioridad con respecto a la rama primogénita, y que, viviendo bajo su protección, reconocen su autoridad.

Además, esta familia tiene servidores que no la abandonan, que están hereditariamente asociados a ella, y sobre los cuales ejerce el *pater* o *patrón* la triple autoridad de señor, de magistrado y de sacerdote. Se les reconoce por nombres que varían según los lugares: clientes y tetas son los más conocidos.

He aquí una clase inferior. El cliente, no sólo está por debajo del jefe supremo de la familia, pero también de las ramas segundas. Entre ellas y él existe

la diferencia de que el miembro de una rama segundona llega siempre a un *pater* remontando en la serie de sus antepasados, es decir, a un jefe de familia, a uno de esos abuelos divinos que la familia invoca en sus oraciones. Como desciende de un *pater*, se le llama en latín *patricius*. Al contrario, el hijo de un cliente, por mucho que remonte en su genealogía, sólo toca en un cliente o un esclavo. Entre sus abuelos no hay ningún *pater*. De ahí un estado de inferioridad del que nadie puede sacarlo.

La distinción entre estas dos clases es manifiesta en lo que concierne a los intereses materiales. La propiedad de la familia pertenece íntegramente al jefe, que, por lo demás, comparte su disfrute con las ramas segundonas y aun con los clientes. Pero, mientras que la rama segundona tiene, por lo menos, un derecho eventual sobre la propiedad en caso de que la primogénita se extinga, el cliente jamás puede llegar a propietario. La tierra que cultiva sólo la tiene en depósito; si muere, torna al patrón. El derecho romano de las épocas posteriores ha conservado un vestigio de esta antigua regla en lo que se llama *jus applicationis* (1). Ni el dinero del cliente pertenece a éste; el verdadero propietario de él es el patrón, que puede recogerlo para satisfacer sus propias necesidades. En virtud de esta regla antigua, ordena el derecho romano que el cliente debe dotar a la hija del patrón, que debe pagar la multa por éste, que debe pagar su tributo o contribuir a los gastos de sus magistraturas.

La distinción todavía es más manifiesta en la religión. Sólo el descendiente de un *pater* puede practicar las ceremonias del culto de la familia. El cliente asiste a ellas; para él se celebra el sacrificio, pero no lo realiza personalmente. Entre él y la divinidad doméstica existe siempre un intermediario. Ni siquiera

(1) Cicerón, *De oratore*, I, 39; Aulo Gelio, V, 13.

puede sustituir a la familia ausente. Si esta familia se extingue, los clientes no continúan el culto: se dispersan. Pues la religión no es su patrimonio; no es de su sangre; no procede de sus propios antepasados. Es una religión prestada: de ella gozan, pero no son sus propietarios.

Recordemos que, según las ideas de las antiguas generaciones, el derecho de tener un dios y de rogar era hereditario. La tradición santa, los ritos, las palabras sacramentales, las fórmulas poderosas que determinaban a los dioses a obrar, sólo se transmitían con la sangre. Era, pues, naturalísimo que en cada una de esas antiguas familias la parte libre e ingenua que realmente descendía del primer antepasado, estuviese en posesión del carácter sacerdotal. Los patricios o eupátridas tenían el privilegio de ser sacerdotes y de tener una religión que les fuese peculiar (1).

Así, aun antes de que se hubiese salido del estado de familia, existía ya una distinción de clases: la antigua religión doméstica había establecido rangos. Cuando en seguida se formó la ciudad, nada cambió en la constitución interior de la familia. Hasta hemos demostrado que, en su origen, la ciudad no fué una asociación de individuos, sino una confederación de tribus, de curias y de familias y que, en esta especie de alianza, cada uno de esos cuerpos integrantes persistió como había sido al principio. Los jefes de esos grupitos se unieron entre sí; pero cada uno siguió siendo árbitro absoluto en la pequeña sociedad de que ya era jefe. Por eso el derecho romano dejó tanto tiempo al *pater* la autoridad absoluta sobre los suyos; la omnipotencia y el derecho de justicia sobre los clientes. La distinción de clases, nacida en la familia, continuó, pues, en la ciudad.

(1) Diodoro, I, 28; Pollux, VIII, 3; *Etymologicum magnum*, página 395.—Dionisio de Halicarnaso, II, 9; Tito Livio, X, 6-8; IV, 2; VI, 41.

La ciudad, en sus primeros tiempos, sólo fué la reunión de los jefes de familia. Consérvanse testimonios de un tiempo en que únicamente ellos podían ser ciudadanos. Todavía puede verse un vestigio de esta regla en una antigua ley de Atenas: decía que para ser ciudadano era necesario poseer un dios doméstico (1). Aristóteles observa «que, antiguamente, era regla en algunas ciudades que el hijo no fuese ciudadano en vida de su padre, y que, muerto éste, sólo el hijo mayor gozase de los derechos políticos» (2). La ley no incluía, pues, en la ciudad a las ramas segundonas, ni mucho menos a los clientes. También añade Aristóteles que los verdaderos ciudadanos eran entonces muy escasos.

La asamblea que deliberaba sobre los intereses generales de la ciudad sólo estaba compuesta en esos antiguos tiempos de los jefes de familia, de los *patres*. Es lícito no dar crédito a Cicerón cuando dice que Rómulo llamó *padres* a los senadores, para significar el afecto paternal que sentían por el pueblo. Los miembros de este antiguo Senado ostentaban naturalmente este título, porque eran los jefes de las *gentes*. Al mismo tiempo que esos jefes reunidos representaban a la ciudad, cada cual seguía siendo jefe absoluto en su *gens*, que era como un reñecillo. También se ve desde los comienzos de Roma otra asamblea numerosa, la de las *curias*; pero difiere muy poco de la de los *patres*. Todavía son éstos los que forman el elemento principal de esta asamblea; sólo que cada *pater* se muestra en ella rodeado de su familia: sus parientes, hasta sus clientes, forman su cortejo y muestran su poder. Por lo demás, cada familia sólo tiene un sufragio en estos comicios (3). Se puede admitir sin dificultad que el jefe recibe

(1) Harpocracón, vo Ζεὺς ἐπιτικός, según Hipérides y Demetrio Faléreo.

(2) Aristóteles, *Política*, V, 5.

(3) Aulo Gellio, XV, 27. Veremos que la clientela se transformó

consejo de sus parientes y hasta de sus clientes, pero es obvio que sólo él vota. Además, la ley prohíbe al cliente que profese opinión distinta que su patrón (1). Si los clientes están incorporados a la ciudad sólo es por intermedio de sus jefes patricios. Participan en el culto público, comparecen ante el tribunal, entran en la asamblea, pero es formando el séquito de sus patronos.

No hay que representarse la ciudad de esas antiguas edades como una aglomeración de hombres que viven revueltos en el recinto de sus murallas. La ciudad es más que un lugar de residencia en los primeros tiempos: es el santuario donde radican los dioses de la comunidad; es la fortaleza que los defiende y cuya presencia la santifica; es el centro de la asociación, la residencia del rey y de los sacerdotes, el lugar donde se dicta justicia; pero los hombres no la ocupan. Durante muchas generaciones, los hombres viven fuera de la ciudad, en familias aisladas, que se reparten el campo. Cada una de esas familias ocupa su cantón, donde tiene su santuario doméstico y donde forma una sociedad indivisible bajo la autoridad de su *pater* (2). Ciertos días, si se trata de los intereses de la ciudad o de las obligaciones del culto común, los jefes de esas familias se dirigen a la ciudad y se congregan en torno del rey para deliberar o para asistir al sacrificio. Si se trata de una guerra, llegan esos jefes seguidos de su familia y servidores (*sua manus*); se agrupan por fratrias o por curias, y forman el ejército de la ciudad a las órdenes del rey.

más tarde; aquí sólo hablamos de la perteneciente a los primeros siglos de Roma.

(1) Dionisio, II, 10: οὐτε ὄσιον οὐτε θέμις φήρον ἐναντίον φέρειν.

(2) Tucídides, II, 15-16, describe estas antiguas costumbres, que habían subsistido en el Atica hasta su tiempo: τῇ κατὰ χώραν αὐτονόμῳ οἰκίῃσι μετεῖχον οἱ Ἀθηναῖοι, ἐν τοῖς ἀγροῖς πανοικησία οἰκήσαντες. Sólo al principio de la guerra del Peloponeso la abandonaron οἰκίας καὶ ἱερά ἢ διὰ παντός ἦν αὐτοῖς ἐκ τῆς κατὰ τὸ ἀρχαῖον πολιτείας κῆρεια.

CAPITULO II

Los plebeyos.

Conviene indicar ahora otro elemento de población que estaba por debajo de los mismos clientes, y que, ínfimo en su origen, adquirió insensiblemente bastante fuerza para romper la antigua organización social. Esta clase, que se hizo en Roma más numerosa que en cualquier otra ciudad, recibía el nombre de plebe. Hay que ver el origen y el carácter de esta clase para comprender el papel que ha desempeñado en la historia de la ciudad y de la familia entre los antiguos.

Los plebeyos no eran los clientes; los historiadores de la antigüedad jamás confundían estas dos clases. Tito Livio dice en algún sitio: «La plebe no quiso tomar parte en la elección de los cónsules; los cónsules fueron, pues, electos por los patricios y sus clientes» (1). Y en otra parte: «La plebe se quejaba de que los patricios tuviesen demasiada influencia en los comicios gracias a los sufragios de sus clientes» (2). Se lee en Dionisio de Halicarnaso: «La plebe salió de Roma retirándose al monte Sacro; los patricios se quedaron solos con sus clientes en la ciudad». Y más adelante: «La plebe descontenta se negó a alistarse; los patricios tomaron las armas con sus

(1) Tito Livio, II, 64.

(2) Tito Livio, II, 56.

clientes e hicieron la guerra» (1). Esta plebe, bien separada de los clientes, no formaba parte de lo que se llamaba el pueblo romano, al menos durante los primeros siglos. En una antigua fórmula de oración, que aun se repetía en tiempo de las guerras púnicas, se imploraba a los dioses que fuesen propicios «al pueblo y a la plebe» (2). La plebe, pues, no figuraba al principio entre el pueblo. El pueblo constaba de los patricios y sus clientes; la plebe estaba excluida.

Sobre la primera formación de esta plebe, los antiguos nos dan pocos informes. Tenemos perfecto derecho de suponer que se formó en gran parte de antiguas poblaciones conquistadas y sometidas. Sin embargo, sorprende en Tito Livio, que conocía las antiguas tradiciones, el ver que los patricios recriminaban a los plebeyos, no el proceder de poblaciones vencidas, sino el carecer de religión y hasta de familia. Ese reproche, que era ya inmerecido en tiempo de Licinio Estolón, y que los contemporáneos de Tito Livio apenas comprendían, debía remontar a una época antiquísima y nos transporta a los primeros tiempos de la ciudad.

En efecto, adviértese en la naturaleza misma de las antiguas ideas religiosas varias causas que implican la formación de una clase inferior. La religión doméstica no se propagaba; nacida en una familia,

(1) Dionisio, VI, 46; VII, 19; X, 27.

(2) Tito Livio, XXIX, 27: *Ut ea mihi populo plebique romanæ bene verruncent.*—Cicerón, *pro Murena*, I: *Ut ea res mihi magistratuique meo, populo plebique romanæ bene atque feliciter eveniat.*—Macrobio (*Saturn.*, I, 17) cita un antiguo oráculo del adivino Marco, que dice *Prætor quis jus populo plebique debet.* Que los escritores antiguos no siempre hayan tenido en cuenta esta distinción esencial entre el *populus* y la *plebs* nada tiene de sorprendente, si se piensa en que esta distinción ya no existía cuando ellos escribieron. En tiempo de Cicerón hacía ya mucho que la *plebs* formaba parte del *populus*. Pero las antiguas fórmulas persistían, como vestigios del tiempo en que ambas clases no se confundían.

en ella seguía encerrada; era preciso que cada familia se forjase su creencia, sus dioses, su culto. Luego ha podido ocurrir que algunas familias no hayan tenido la necesaria fuerza de espíritu para crearse una divinidad, instituir un culto, inventar el himno y el ritmo de la oración. Tales familias quedaron por eso sólo en un estado de inferioridad respecto a las que tenían una religión y no podían entrar en sociedad con éstas. También ocurrió, seguramente, que otras familias, poseedoras de un culto doméstico, lo perdieron por negligencia y olvido de los ritos o por uno de esos crímenes o de esas manchas que impedían al hombre acercarse a su hogar, de continuar su culto. En fin, ocurrió que algunos clientes que habían participado del culto de su patrón y no conocían otro, fueron arrojados de la familia o la abandonaron voluntariamente. Era esto renunciar a una religión. Añadamos todavía que el hijo nacido de un matrimonio sin ritos se reputaba de bastardo, como el nacido de un adulterio, y la religión doméstica no existía para ellos. Todos estos hombres excluidos de la familia y del culto caían en la clase de los hombres sin hogar. La existencia de una plebe era la necesaria consecuencia de la naturaleza exclusiva del organismo antiguo.

Encuétrase esta clase al lado de casi todas las ciudades antiguas, pero separada por una línea de demarcación. Una ciudad griega es doble; existe la ciudad propiamente dicha, la urbe, que suele elevarse en la cumbre de una colina; se ha fundado conforme a los ritos religiosos, y encierra el santuario de las divinidades poliades. Al fin de la colina hay una aglomeración de casas edificadas sin ceremonias religiosas, sin recinto sagrado; éste es el domicilio de la plebe, que no puede habitar en la ciudad santa.

En Roma es sorprendente la original diferencia que hay entre ambas poblaciones, La ciudad de los

patricios y de sus clientes es la que Rómulo fundó según los ritos en el otero del Palatino. El domicilio de la plebe es el Asilo, especie de cercado en la falda del monte Capitolino, y donde el primer rey admitió a la gente sin patria ni hogar, que no podía recibir en su ciudad. Más tarde, cuando nuevos plebeyos llegaron a Roma, como eran extraños a la religión de la ciudad, se les instaló en el Aventino, es decir, fuera del *pomærium* y de la ciudad religiosa (1).

Una frase caracteriza a esos plebeyos; no tienen culto. Al menos, los patricios les acusan de no tenerlo. «Carecen de antepasados», lo cual quiere decir en el pensamiento de sus adversarios que no tienen antepasados reconocidos y legalmente admitidos. «No tienen padres», esto es, que remontarían en vano la serie de sus ascendientes sin encontrar jamás un jefe de familia religiosa, un *pater*. «No tienen familia, *gentem non habent*», es decir, que sólo tienen la familia natural; cuanto a la que forma y constituye la religión, la verdadera *gens*, esa les falta (2).

El matrimonio sagrado no existía para ellos; no conocían los ritos. No teniendo hogar, la unión que el hogar establecía les estaba prohibida. Por eso el patricio, que sólo conoce la unión regular que une el esposo a la esposa en presencia de la divinidad doméstica, puede decir hablando de los plebeyos: *Conubia promiscua habent more ferrarum*.

No hay familia para ellos; tampoco autoridad paterna. Pueden tener sobre sus hijos el poder que presta la fuerza o el sentimiento natural; pero les falta la autoridad santa de que la religión inviste al padre.

Tampoco existe para ellos el derecho de propie-

(1) Aulo Gellio, XIII, 14; Tito Livio, I, 35.

(2) Sólo se testifica la existencia de *gentes* plebeyas en los tres últimos siglos de la república. La plebe se transformó entonces, y así como adquirió los derechos de los patricios, también adoptó sus costumbres y se modeló a su imagen.

dad; pues toda propiedad debe estar establecida y consagrada por un hogar, por una tumba, por los dioses términos, es decir, por todos los elementos del culto doméstico. Si el plebeyo posee una tierra, ésta no reviste carácter sagrado; es profana y no conoce los límites. Pero ¿es que puede poseer una tierra en los primeros tiempos? Sábese que en Roma nadie puede ejercer el derecho de propiedad si no es ciudadano; ahora bien, el plebeyo no es ciudadano en la primera edad de Roma. El jurisconsulto dice que sólo se puede ser propietario por el derecho de los Quírites; pero el plebeyo no figuraba al principio entre los Quírites. En el origen de Roma, el *ager romanus* estaba repartido entre los tribunos, las curias y las *gentes* (1); pero el plebeyo, que no pertenecía a ninguno de esos grupos, no entró ciertamente en el reparto. Como esos plebeyos no tienen religión, carecen de lo que el hombre necesita para poner su sello en un pedazo de tierra y hacerla suya. Sábese que habitaron durante mucho tiempo en el Aventino, y que en él construyeron casas; pero sólo después de tres siglos y muchas luchas obtuvieron la propiedad de su terreno (2).

Para los plebeyos no hay ley ni justicia; pues la ley es el dictado de la religión y el procedimiento un conjunto de ritos. El cliente posee el beneficio del derecho de ciudad por intermedios del patrón; para el plebeyo no existe ese derecho. Un historiador antiguo dice formalmente que el sexto rey de Roma fué el primero en dictar algunas leyes para la plebe, mientras que los patricios tenían las suyas desde hacía mucho tiempo (3). Hasta parece que esas leyes se retiraron en seguida a la plebe, o que los patricios no las tuvieron en cuenta, por no

(1) Varrón, *De ling. lat.*, V, 55; Dionisio, II, 7.

(2) Dionisio, X, 32. Cf. Tito Livio, III, 31.

(3) Dionisio, IV, 43.

estar fundadas en la religión, pues vemos en el historiador que, cuando se creó los tribunos, fué preciso hacer una ley especial para proteger su vida y su libertad. Esta ley estaba concebida así: «Que nadie intente herir o matar a un tribuno como haría con un hombre de la plebe» (1). Parece, pues, que se tuvo el derecho de herir o matar a un plebeyo, o, por lo menos, no se castigaba legalmente al que realizaba este entuerto en un hombre fuera de la ley.

Para los plebeyos no hay derechos políticos. Al principio no son ciudadanos y ninguno puede ser magistrado. Durante dos siglos no hay en Roma otras asambleas que la de las curias; en los tres primeros siglos de Roma las curias sólo comprenden a los patricios y sus clientes. La plebe ni siquiera entra en la composición del ejército, mientras que éste se distribuye por curias.

Pero lo que más manifiestamente separa al plebeyo del patricio es que el primero no participa en la religión de la ciudad. Imposible es que pueda revestirse con un sacerdocio. Hasta puede creerse que en los primeros siglos se le prohibió la oración y no pudieron revelársele los ritos. Es como en la India, donde «el sudra debe siempre ignorar las fórmulas sagradas». Es extranjero, y, por consecuencia, su presencia basta para mancillar el sacrificio. Los dioses le rechazan. Entre el patricio y él existe toda la distancia que la religión puede establecer entre dos hombres. La plebe es una población despreciada y abyecta, fuera de la religión, fuera de la ley, fuera de la sociedad, fuera de la familia. El patricio sólo puede comparar esta existencia con la de la bestia, *more ferarum*. El contacto del plebeyo es impuro. Los decenviros, en sus diez primeras tablas, habían olvidado de prohibir el casamiento entre los dos ór-

(1) Dionisio, VI, 89: ὡς ἔνα τῶν πολλῶν. La expresión οἱ πολλοί es la que Dionisio suele emplear para designar a la plebe.

denes, y es que esos primeros decenviros eran todos patricios y no podía ocurrírsele a ninguno que tal casamiento fuera posible.

Ya se ve cómo en la edad primitiva de las ciudades se sobreponían las clases. A la cabeza figuraba la aristocracia de los jefes de familia, los que la lengua oficial de Roma llamaba *patres*, los que los clientes denominaban *reges*, los que la *Odisea* designa βασιλεις o ἄνακτες. Venían después las ramas segundas de las familias; más abajo aún, los clientes; todavía más, mucho más, y fuera de todo, la plebe.

Esta distinción de clases procedía de la religión; pues cuando los antecesores de los griegos, de los italianos y de los indos aun vivían juntos en el Asia central, la religión había dicho: «El mayor recitará la oración». De ahí la preeminencia que en todo tenía el primogénito: la rama primogénita de cada familia había sido la rama sacerdotal y señora. Sin embargo, la religión concedía mucha importancia a las ramas segundas, que eran como una reserva para sustituir algún día a la rama mayor si se extinguía, y salvar el culto. También hacía caso de los clientes, hasta de los esclavos, porque asistían a los actos religiosos. Pero el plebeyo, que no tenía ninguna participación en el culto, no lo consideraba absolutamente para nada. Así estaban fijadas las categorías.

Pero ninguna de las formas sociales que el hombre imagina y establece es inmutable. Esta contenía en sí un germen de enfermedad y de muerte: era esta desigualdad tan grande. Muchos hombres tenían interés en destruir una organización social que no implicaba para ellos ningún beneficio.

CAPITULO III

Primera revolución.

1.º—SE DESPOJA A LOS REYES DE LA AUTORIDAD POLÍTICA

Hemos dicho que el rey fué al principio el jefe religioso de la ciudad, el gran sacerdote del hogar público, y que a esta autoridad sacerdotal había unido la autoridad política; pues había parecido natural que el hombre que representaba la religión de la ciudad fuese al mismo tiempo el presidente de la asamblea, el juez, el jefe del ejército. En virtud de este principio ocurrió que cuanto existía de poder en el Estado se resumió en manos del rey.

Pero los jefes de las familias, los *patres*, y por encima de ellos los jefes de las fratrias y de las tribus, formaron al lado del rey una aristocracia fortísima. El rey no era el único rey; cada *pater* lo era como él en su *gens*; hasta era antigua costumbre en Roma el dar a cada uno de esos poderosos patronos el nombre de rey; en Atenas, cada fratria y cada tribu tenía su jefe, y junto al rey de la ciudad estaban los reyes de las tribus, *φυλοβασιλεις*. Era una jerarquía de jefes, teniendo todos, en un dominio más o menos extenso, las mismas atribuciones y la misma inviolabilidad. El rey de la ciudad no ejercía su poder sobre la ciudad entera; el interior de las familias y toda la clientela se sustraían a su acción. Como el rey feudal, que sólo tenía por súbditos algunos po-

derosos vasallos, este rey de la ciudad antigua sólo mandaba a los jefes de las tribus y de las *gentes*, cada uno de los cuales podía ser individualmente tan poderoso como él y juntos mucho más que él. Hasta puede creerse que no le era muy fácil hacerse obedecer. Los hombres debían sentir por él gran respeto, porque era jefe del culto y custodio del hogar; pero sin duda le estaban poco sumisos, por no tener mucha fuerza. Gobernantes y gobernados no tardaron en advertir que no estaban de acuerdo sobre el grado de obediencia debida. Los reyes querían ser poderosos, y los *padres* no querían que lo fuesen. La lucha se entabló, pues, en todas las ciudades, entre la aristocracia y los reyes.

En todas partes fué idéntico el resultado de la lucha: la realeza quedó vencida. Pero conviene no olvidar que esta realeza primitiva era sagrada. El rey era el hombre que recitaba la oración, que celebraba el sacrificio, que tenía, en fin, por derecho hereditario, el poder de atraer sobre la ciudad la protección de los dioses. No era posible pensar en prescindir del rey; se necesitaba uno para la religión: era preciso uno para la salud de la ciudad. Así vemos en todas las ciudades cuya historia nos es conocida que no se tocó al principio a la autoridad sacerdotal del rey, y que sólo se le quitó la autoridad política. Esta únicamente era una especie de apéndice que los reyes habían añadido a su sacerdocio: la autoridad política no era santa e inviolable como él. Podía despojarse de ella al rey sin que la religión sufriese peligro.

Se conservó, pues, la realeza; pero despojada de su poder, ya no fué más que un sacerdocio. «En tiempos muy antiguos—dice Aristóteles—los reyes tenían un poder absoluto en la paz y en la guerra; pero luego renunciaron unos a este poder, y a otros se les arrancó por la fuerza, y sólo se dejó a estos reyes el cuidado de los sacrificios». Plutarco dice

lo mismo: «Como los reyes se mostraron orgullosos y duros en el mando, la mayoría de los griegos les despojaron del poder y sólo les dejaron el cuidado de la religión» (1). Herodoto habla de la ciudad de Cirene y dice: «Se dejó a Battos, descendiente de los reyes, el cuidado del culto y la posesión de las tierras sagradas; pero se le arrebató todo el poder de que sus padres habían gozado».

Esta realeza, así reducida a las funciones sacerdotales, siguió siendo hereditaria la mayor parte del tiempo en la familia santa, que había poseído antaño el hogar y comenzado el culto nacional. En tiempos del imperio romano, esto es, siete u ocho siglos después de esta revolución, aun había en Efeso, en Marsella, en Tespis, algunas familias que conservaban el título y las insignias de la antigua realeza y todavía presidían las ceremonias religiosas (2). En las demás ciudades se habían extinguido las familias sagradas, y la realeza se hizo electiva y, por lo común, anual.

2.º—HISTORIA DE ESTA REVOLUCIÓN EN ESPARTA

Esparta siempre ha tenido reyes, y, sin embargo, la revolución de que hablamos aquí se realizó antes que en las demás ciudades.

Parece ser que los primeros reyes dorios reinaron como señores absolutos. Pero a contar de la tercera generación se entabló la rivalidad entre los reyes y la aristocracia. Durante dos siglos hubo una serie de luchas que hicieron de Esparta una de las ciudades más agitadas de Grecia (3): sábese que uno de esos reyes, el padre de Licurgo, pereció en una guerra civil (4).

(1) Aristóteles, *Política*, III, 9, 8. Plutarco, *Cuest. rom.*, 63.

(2) Estrabón, XIV, 1, 3. Diodoro, IV, 29.

(3) Tucídides, I, 18. Herodoto, 1, 65.

(4) Estrabón, VIII, 5. Plutarco, *Licurgo*, 2.

Nada tan obscuro como la historia de Licurgo: su antiguo biógrafo empieza de este modo: «Nada puede decirse de él que no esté sujeto a controversia.» Pero es cierto, cuando menos, que Licurgo se manifestó entre discordias, «durante un tiempo en que el gobierno flotaba en perpetua agitación» (1). Lo que más claramente resalta de todos los informes que nos han llegado sobre él es que su reforma dió a la realeza un golpe del que ya no pudo reponerse. Bajo Carilao — dice Aristóteles—la monarquía cedió a la aristocracia» (2). Luego este Carilao era rey cuando Licurgo hizo su reforma. Sábese también por Plutarco que Licurgo fué encargado de las funciones de legislador durante un motín, que obligó al rey Carilao a buscar asilo en un templo. Licurgo fué un momento árbitro de suprimir la realeza; pero se cuidó mucho de hacerlo, juzgándola necesaria e inviolable en la familia reinante. Pero obró de tal suerte que los reyes quedasen en adelante sometidos al Senado en lo que concernía al gobierno, y que sólo fueran los presidentes de esta asamblea y los ejecutores de sus decisiones. Un siglo después, la realeza aun quedó más debilitada, quitándosele ese poder ejecutivo, que se confirió a unos magistrados anuales llamados éforos.

Es fácil inferir de las atribuciones que se concedió a los éforos el escaso poder que se dejó a los reyes. Los éforos dictaban justicia en materia civil, mientras que el Senado juzgaba en los asuntos criminales (3). Los éforos, con el dictamen del Senado, declaraban la guerra o redactaban las cláusulas en los tratados de paz. En tiempos de guerra, dos éforos acompañaban al rey y le vigilaban: ellos fija-

(1) Plutarco, *Licurgo*, 5. Cf. *ibid.*, 8.

(2) Aristóteles, *Política*, V, 10, 3, edic. Didot, pág. 589. Heráclida, en los *Fragm. de los historiadores griegos*, colec. Didot, tomo II, pág. 210.

(3) Aristóteles, *Política*, III, 1, 7.

ban el plan de campaña y dirigían todas las operaciones (1). ¿Qué quedaba, pues, a los reyes, si se les quitaba la justicia, las relaciones exteriores, las operaciones militares? Les quedaba el sacerdocio. Herodoto describe sus prerrogativas: «Si la ciudad hace un sacrificio, ocupan el primer puesto en el banquete sagrado; se les sirve primero y se les da doble porción. También son los primeros en hacer la libación, y les pertenece la piel de la víctima. Dos veces por mes se les da una víctima para que la inmolen en honor de Apolo» (2). «Los reyes—dice Jenofonte—celebran los sacrificios públicos y obtienen la mejor parte de las víctimas». Si no juzgan en materia civil ni en materia criminal, se les reserva al menos el juicio en algunos litigios que se relacionan con la religión. En caso de guerra, uno de ambos reyes marcha siempre a la cabeza de las tropas, haciendo diariamente los sacrificios y consultando los presagios. En presencia del enemigo inmola las víctimas, y cuando los signos son favorables da la señal de acometer. Durante el combate está rodeado de adivinos que le comunican la voluntad de los dioses, y de flautistas que tocan los himnos sagrados. Dicen los espartanos que manda el rey porque en su mano está la religión y los auspicios; pero son los éforos y los polemarcas que-

(1) Jenofonte, *Rep. Lac.*, 8, 11, 15; *Helénicas*, II, 4, 36; VI, 4, 1. Los éforos tenían la presidencia de la Asamblea, Tucídides, I, 87. Ellos decretaban las levas de soldados, Jenofonte, *Rep. Lac.*, 11; *Helén.*, VI, 4, 17. Tenían el derecho de juzgar a los reyes, de aprehenderlos, de condenarlos a multa; Herodoto, VI, 85, 82; Tucídides, I, 131; Plutarco, *Licurgo*, 12; *Ageo*, 11; *Apoplth. lac.*, página, 221. Aristóteles llama al éforado ἀρχὴν κοινὰ τῶν μεγίστων (*Política*, II, 6, 14).—Los reyes habían conservado algunas atribuciones militares; pero se ve con frecuencia a los éforos dirigirlos en sus expediciones o llamarlos a Esparta (Jenofonte, *Helén.*, VI, 4, 1; Tucídides, V, 63; Plutarco, *Agésilao*, 10, 17, 23, 28; *Lisandro*, 23).

(2) Herodoto, VI, 56, 57; Jenofonte, *Rep. Lac.*, 14. Aristóteles. *Política*, III, 9, 2: τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποδέδεται βασιλεῦσι.

nes ordenan todos los movimientos del ejército (1).

Se acierta, pues, al decir que la realeza de Esparta es sobre todo un sacerdocio hereditario. La misma revolución que ha suprimido en todas las ciudades el poder político del rey, también lo ha suprimido en Esparta. El poder pertenece realmente al Senado, que dirige, y a los éforos, que ejecutan. Los reyes obedecen a los éforos, en cuanto no concierne a la religión. Por eso Herodoto puede decir que Esparta no conoce el régimen monárquico, y Aristóteles que el gobierno de Esparta es aristocrático (2).

3.º.—IDÉNTICA REVOLUCIÓN EN ATENAS

Se ha visto antes cuál había sido el estado primitivo de la población del Atica. Cierta número de familias, independientes y sin lazo mutuo, se repartieron el país; cada cual formó una pequeña sociedad gobernada por un jefe hereditario. Luego se agruparon esas familias y de su asociación nació la ciudad ateniense. Se atribuyó a Teseo el haber rematado la gran obra de la unidad del Atica. Pero las tradiciones añaden, y nosotros creemos sin esfuerzo, que Teseo tuvo que superar muchas resistencias. La clase de hombres que le hizo oposición no fué la de los clientes, la de los pobres que estaban repartidos por las aldeas y los γένη. Estos hombres más bien se regocijarían de un cambio que daba un jefe a sus jefes y les aseguraría un recurso y una protección. Los que sufrieron del cambio fueron los jefes de las familias, los jefes de los burgos y de las tribus, los βασιλεις, los φυλοβασιλεις, esos eupátridas que gozaban por derecho hereditario de la autoridad suprema en sus γένος o en su tribu. De-

(1) Jenofonte, *Rep. Lac.*, 13-15. Herodoto, VI, 56.

(2) Herodoto, V, 92. Aristóteles, *Polit.*, V, 10. Isócrates, *Nicoles*, 24. Plutarco, *De unius in rep. dominatione*, cap. 3.

fendieron obstinadamente su independencia; perdida, la deploraron.

Por lo menos, retuvieron cuanto les fué posible de su antigua autoridad. Cada uno siguió siendo el jefe omnipotente de su tribu o de su γένος. Teseo no pudo destruir una autoridad que la religión había establecido y declaraba inviolable. Más todavía. Si se examinan las tradiciones referentes a esta época, se advierte que esos poderosos eupátridas sólo consintieron asociarse para formar una ciudad, estipulando que el gobierno sería realmente federativo y que cada uno de ellos formaría parte de él. Sin duda hubo un rey supremo; pero, desde que los intereses comunes entraron en juego, la asamblea de los jefes tuvo que convocarse, y nada importante pudo hacerse sin el asentimiento de esta especie de Senado.

En el estilo de las siguientes generaciones, esas tradiciones se expresaron poco más o menos de este modo: Teseo ha cambiado el gobierno de Atenas, y de monárquico lo ha convertido en republicano. Así hablan Aristóteles, Isócrates, Demóstenes, Plutarco. Bajo esta forma algo engañosa hay un fondo de verdad. Es cierto que Teseo, como dice la tradición, «puso la autoridad soberana en manos del pueblo». Sólo que la palabra pueblo, δῆμος, conservada por la tradición, no tenía en tiempos de Teseo acepción tan amplia como en el de Demóstenes. Ese pueblo o cuerpo político sólo podía ser entonces la aristocracia, es decir, el conjunto de jefes de los γένη (1).

Teseo no era un novador voluntario al instituir esta asamblea. La formación de la gran unidad ateniense cambió, muy a su pesar, las condiciones del gobierno. Desde que los eupátridas, cuya autoridad

(1) Plutarco, *Teseo*, 25; Aristóteles, citado por Plutarco, *ibidem*; Isócrates, *Helena*, 36; Demóstenes, *in Neeram*, 75. La leyenda de *Teseo* fué alterada, sin duda, por el tiempo y, sobre todo, por el espíritu democrático.

subsistía intacta en la familia, se reunían en la misma ciudad, constituían un cuerpo poderoso, que tenía sus derechos y podía tener sus exigencias. El rey de la pequeña roca de Cecrops se convirtió en rey de toda el Atica; pero, en lugar de ser rey absoluto, como en su burgo, sólo fué el jefe de un Estado federativo, es decir, el primero entre sus iguales.

El conflicto entre esa aristocracia y la realeza no podía tardar en surgir. «Los eupátridas deploraban el poder verdaderamente real que cada uno había ejercido en su burgo». Parece que esos guerreros sacerdotes pusieron la religión por delante, pretendiendo que la autoridad de los cultos locales había menguado. Si es cierto, como dice Tucídides, que Teseo intentó destruir los pritanos de los burgos, no es extraño que el sentimiento religioso se alzase contra él. No es posible decir cuántas luchas tuvo que sostener, cuántas sublevaciones tuvo que reprimir por la habilidad o por la fuerza: lo indudable es que al fin quedó vencido, que fué arrojado de Atenas y que murió en el destierro (1).

Los eupátridas, pues, lo derrotaron: no suprimieron la realeza; pero nombraron a un rey de su gusto, Menesteo. Después de él, la familia de Teseo logró recoger el poder, conservándolo durante tres generaciones. Luego fué reemplazada por otra familia, la de los Melantidas. Toda esta época ha debido ser muy turbulenta; pero el recuerdo de las guerras civiles no se nos ha conservado con precisión.

La muerte de Codro coincide con la victoria definitiva de los eupátridas. Tampoco ahora suprimieron la realeza, pues su religión se lo prohibía; pero le arrebataron el poder político. El viajero Pausanias, que era muy posterior a estos acontecimientos, pero que consultaba esmeradamente las tradi-

(1) Plutarco, *Teseo*, 25 y 32. Diodoro, IV, 62.

ciones, dice que la realeza perdió entonces gran parte de sus atribuciones y «se hizo dependiente»; lo que significa, sin duda, que desde luego quedó subordinada al Senado de los eupátridas. Los historiadores modernos llaman a este período de la historia de Atenas el arcontado, y nunca dejan de decir que la realeza quedó entonces abolida. Esto no es completamente cierto. Los descendientes de Codro se sucedieron de padres en hijos durante trece generaciones. Tenían el título de arcontas; pero también se conservan documentos antiguos donde se les da el título de rey (1), y nosotros hemos dicho antes que ambos títulos eran exactamente sinónimos. Atenas, durante este largo período, tenía, por lo tanto, reyes hereditarios; pero les había quitado su poder y sólo les dejó sus funciones religiosas. Es lo que se había hecho en Esparta.

Al cabo de tres siglos, los eupátridas encontraron esta realeza religiosa todavía más fuerte de lo que deseaban, y tuvieron que debilitarla. Se decidió que un mismo hombre sólo estaría revestido de esta alta dignidad sacerdotal durante diez años. Por lo demás, se continuó creyendo que la antigua familia real sólo era apta para ejercer las funciones de arconta (2).

Sobre cuarenta años pasaron así. Pero un día se mancilló con un crimen la familia real. Se alegó que ya no podía ejercer las funciones sacerdotales (3); se decidió que en lo sucesivo se escogerían los arcontas fuera de ella, y que esta dignidad sería accesible a todos los eupátridas. Otros cuarenta años después, para debilitarla o compartirla, se declaró

(1) Véanse los *Mármoles de Paros* y Pausanias, I, 3, 2; IV, 5, 10; VII, 2, 1; Platón, *Meneacnes*, pág. 238 c; Eliano, *H. V.*, V, 13.

(2) Pausanias, IV, 5, 10.

(3) Heráclida del Ponto, en los *Fragmenta*, tomo II, pág. 208; Nicolás de Damasco, *fragm.* 51. Suidas, *vo ἱππομένης*. Diodoro, *Fragm.*, lib. VIII.

anual a la realeza, y al mismo tiempo se la dividió en dos magistraturas distintas. Hasta entonces, el arconta era rey a la vez; en adelante quedaron separados ambos títulos. Un magistrado llamado arconta, y otro denominado rey, se repartieron las atribuciones de la antigua realeza religiosa. El cuidado de velar por la perpetuidad de las familias, de autorizar o prohibir la adopción, de autorizar los testamentos, de juzgar en materia de propiedad inmueble, cosas todas en que la religión estaba interesada, recayó en el arconta. El cuidado de realizar los sacrificios solemnes y el de juzgar en materias de impiedad se reservaron al rey. Así, el título de rey, título sagrado que era necesario a la religión, se perpetuó en la ciudad con los sacrificios y el culto nacional. El rey y el arconta, juntamente con el polemarcha y los seis tesmotetas, que quizá existían de mucho antes, completaron el número de los nueve magistrados anuales, a los que se adquirió el hábito de llamar los nueve arcontas, por el nombre del primero.

La revolución, que despojó a la realeza del poder político, se realizó bajo formas diversas en todas las ciudades. En Argos, a contar de la segunda generación de los reyes dorios, la realeza se debilitó hasta el punto «de sólo dejar a los descendientes de los Temenos el nombre de rey sin ninguna autoridad»; por lo demás, esta realeza persistió hereditaria durante muchos siglos (1). En Cirene, los descendientes de Battos empezaron reuniendo en sus manos el sacerdocio y el poder; pero, a partir de la cuarta generación sólo se les dejó el sacerdocio (2). En Corinto, la realeza se transmitió al principio hereditariamente en la familia de los Baquiades: la revolución tuvo por efecto hacerla anual, pero sin salir de

(1) Herodoto, IV, 161. Diodoro, VIII, *Fragm.*

(2) Pausanias, II, tomo IX.

esa familia, cuyos miembros la poseyeron durante un siglo (1).

4.º—IDÉNTICA REVOLUCIÓN EN ROMA

La realeza fué al principio en Roma lo que en Grecia. El rey era el gran sacerdote de la ciudad, y al mismo tiempo el juez supremo; en caso de guerra mandaba a los ciudadanos armados. A su lado estaban los jefes de familia, *patres*, que formaban un Senado. Sólo había un rey, porque la religión prescribía la unidad en el sacerdocio y la unidad en el gobierno. Pero estaba convenido que, en todo asunto importante, el rey debía consultar a los jefes de las familias confederadas (2). Los historiadores mencionan desde esta época una asamblea del pueblo. Pero conviene preguntarse cuál podría ser entonces el significado de la palabra pueblo (*populus*), esto es, cuál era el cuerpo político que lo ostentaba en tiempo de los primeros reyes. Todos los informes convienen en mostrar que ese pueblo se congregaba siempre por curias; ahora bien, las curias eran la reunión de *gentes*, cada *gens* asistía en grupo, y sólo tenía un sufragio. Los clientes estaban allí, formando alrededor del *pater*, quizá consultados, siguiendo tal vez su consejo, contribuyendo a precisar el voto único que la *gens* pronunciaba, pero no pudiendo tener otra opinión que el *pater*. Esta asamblea de las curias no era, pues, otra cosa que la ciudad patricia reunida ante el rey.

Por ahí se ve que Roma se hallaba en las mismas condiciones que las demás ciudades. El rey se encontraba en presencia de un fortísimo cuerpo aristocrático constituido, y que derivaba su fuerza de la

(1) Diodoro, VII; Herodoto, V, 92; Pausanias, II, 3 y 4. La *gens* de los Baquilades constaba, aproximadamente, de 200 miembros.

(2) Cicerón, *De republ.*, II, 8.

religión. Análogos conflictos que hemos observado en Grecia se suscitaron en Roma.

La historia de los siete reyes es la historia de esta larga querrela. El primero quiere aumentar su poder y libertarse de la autoridad del Senado. Logra hacerse amar de las clases inferiores; pero los *Padres* le son hostiles (1). Peca asesinado en una reunión del Senado.

La aristocracia piensa inmediatamente en abolir la realeza, y los *Padres* ejercen sin limitación las funciones de rey. Verdad es que las clases inferiores se agitan: no quieren ser gobernadas por los jefes de las *gentes*, y exigen el restablecimiento de la realeza (2). Pero los patricios se consuelan diciendo que en lo sucesivo será electiva, y determinan con maravillosa habilidad las formas de la elección: el Senado deberá escoger al candidato; la asamblea patricia de las curias confirmará esa elección, y, en fin, los augures patricios dirán si el nuevo electo agrada a los dioses.

Conforme a estas reglas se eligió a Numa. Se mostró muy religioso, más sacerdote que guerrero, escrupulosísimo observador de todos los ritos del culto, y, por consecuencia, demasiado afecto a la constitución religiosa de las familias de la ciudad. Fué un rey cual convenía a los patricios y murió tranquilamente en su lecho.

Parece ser que, bajo Numa, la realeza quedó reducida a las funciones sacerdotales, como había ocurrido en las ciudades griegas. Es cierto, cuando menos, que la autoridad religiosa del rey fué completamente distinta de su autoridad política, y que una

(1) Tito Livio, I, 15: *multitudiní gratio quam Patribus.*

(2) Tito Livio, I, 17: *Fremere plebs multiplicatam servitutum, centum pro uno dominos factos, nec ultra nisi regem et ab ipsis creatum videbantur passuri.* Cicerón, *De rep.*, II, 12: *Senatus tentavit ut ipse gereret sine rege rempublicam; populus id non tulit et regem flagitare non destitit.*

no implicaba necesariamente la otra. Demuéstralo que había una doble elección. En virtud de la primera, el rey sólo era un jefe religioso; si a esta dignidad quería asociar el poder político, *imperium*, era necesario que la ciudad se lo confiriese por un decreto especial. Este punto resalta claramente de lo que nos dice Cicerón sobre la antigua constitución (1). Así, el sacerdocio y el poder eran distintos; podían residir en las mismas manos, pero para eso se necesitaban dobles comicios y doble elección.

El tercer rey los reunió, ciertamente, en su persona. Tuvo el sacerdocio y el mando; hasta fué más guerrero que sacerdote: desdeñó y quiso amenguar la religión en que se sustentaba la fuerza de la aristocracia. Se le ve acoger en Roma una muchedumbre de extranjeros; a pesar de los principios religiosos que los excluía, hasta osó habitar entre ellos en el monte Celio. También se le ve distribuir entre los plebeyos algunas tierras, cuyas rentas se habían consagrado antes a los gastos de los sacrificios. Los patricios le acusan de haber descuidado los ritos, y, lo que es más grave, de haberlos modificado y alterado. Por eso muere como Rómulo: los dioses de los patricios le hieren con el rayo, y a sus hijos con él.

Este golpe devuelve la autoridad al Senado, que

(1) Cicerón, *De rep.*, II, 13: *Quamquam populus eum curiatis comittis regem esse jusserat, tamen ipse de suo imperio curiatam legem tulit.* Cf. *ibidem*, II, 17: *Tullus Hostilius, rex creatus, populum de imperio consuluit curiatim*; II, 20: *Cunctis populi suffragiis rex est creatus L. Tarquinius, isque de suo imperio legem tulit.* Si estos hombres, regularmente reyes ya, todavía tienen que proponer una ley que les conceda el *imperium*, es que la realeza y el *imperium* son cosas distintas. Conviene observar que la palabra *imperium*, no sólo designaba el mando militar, sino que también se aplicaba a la autoridad civil y política; véanse ejemplos de esta significación: Tito Livio, I, 17; I, 59; XXVI, 28; XXVII, 22; XXXII, 1; Cicerón, *De rep.*, II, 13; Tácito, *Anales*, VI, 10; Dion Casio, XXIX, 19; LII, 41.

nombra a un rey de su gusto. Anco observa escrupulosamente la religión, guerrea lo menos posible, y pasa su vida en los templos. Caro a los patricios, muere en su lecho.

El quinto rey es Tarquino, que obtiene la realeza a pesar del Senado y con ayuda de las clases inferiores. Es poco religioso; muy incrédulo, se necesita nada menos que un milagro para convencerle de la ciencia de los augures. Es enemigo de las antiguas familias; crea nuevos patricios; altera, cuando puede, la antigua constitución religiosa de la ciudad. Tarquino muere asesinado.

El sexto rey se apodera de la realeza por sorpresa; hasta parece ser que el Senado no le reconoce como rey legítimo. Adula a las clases inferiores; desconociendo el principio antiguo sobre el derecho de propiedad, les distribuye tierras; hasta les concede puesto en el ejército y en la ciudad. Servio cae degollado en las gradas del Senado.

La pendencia entre los reyes y la aristocracia adquirió caracteres de lucha social. Los reyes se atraían al pueblo, convirtiendo en sus auxiliares a los clientes y a la plebe. Al patriciado, tan fuertemente organizado, oponían las clases inferiores, ya numerosas en Roma. La aristocracia se encontró entonces en un doble peligro, no siendo el peor tenerse que doblegar ante la realeza. Detrás veía surgir a las clases que despreciaba. Veía alzarse la plebe, la clase sin religión y sin hogar. Quizá se veía atacada por sus clientes, en el interior mismo de la familia, cuya constitución, derecho y religión se encontraban discutidos y en peligro. Los reyes eran, pues, para ella, enemigos odiosos, que, para aumentar su poder, querían subvertir la organización santa de la familia y de la ciudad.

A Servio sucede el segundo Tarquino, que defrauda la esperanza de los senadores que le han electo; quiere ser dueño, *de rege dominus existitit*.

Hace todo el daño que puede a los patricios; abate las más altas cabezas; reina sin consultar a los padres; declara la guerra y concierta la paz sin demandarles su aprobación. El patriciado parece definitivamente vencido.

En fin, una ocasión se presenta. Tarquino está ausente de Roma; no sólo él, sino también el ejército que le sostiene. La ciudad está momentáneamente en poder de los patricios. El prefecto de la ciudad, es decir, el que tiene el poder civil en ausencia del rey, es un patricio, Lucrecio. El jefe de la caballería, esto es, el que posee la autoridad militar detrás del rey, es otro patricio, Junio (1). Estos dos hombres preparan la insurrección. Tienen por asociados a otros patricios, a un Valerio, a un Tarquino Colatino. El lugar de cita no es Roma, sino la pequeña villa de Collacio, que pertenece a uno de los conjurados. Allí muestran al pueblo el cadáver de una mujer: dicen que se ha suicidado, castigándose del crimen en ella cometido por un hijo del rey. El pueblo de Collacio se subleva; se traslada a Roma; se reproduce la misma escena. Los espíritus se excitan; los partidarios del rey se desconciertan: por otra parte, el poder legal de Roma pertenece en este momento a Junio y a Lucrecio.

Los conjurados se cuidan de no reunir al pueblo y se dirigen al Senado. Este decreta que Tarquino quede destituido y la realeza abolida. Pero el decreto del Senado debe ser confirmado por la ciudad. Lucrecio, a título de prefecto, tiene el derecho de convocar la asamblea. Las curias se reúnen, piensan como los conjurados y confirman la deposición de Tarquino y la creación de dos cónsules.

Decidido este punto principal, se deja el cuidado de nombrar los cónsules a la asamblea por cen-

(1) La familia Junio era patricia, Dionisio, IV, 68. Los Junios que se encuentran más tarde en la historia son plebeyos.

turias. Pero esta asamblea, donde algunos plebeyos han de votar, ¿no protestará contra lo que los patricios han hecho en el Senado y en las curias? No puede. Cada asamblea romana está presidida por un magistrado, que designa el objeto del voto, y nadie puede someter a la deliberación otro objeto. Aún más: nadie, fuera del presidente, tiene el derecho de hablar en esta época. Si se trata de una ley, las centurias sólo pueden votar con un sí o un no. Si se trata de una elección, el presidente presenta a los candidatos, y nadie puede votar más que a los candidatos presentes. En el caso actual, el presidente designado por el Senado es Lucrecio, uno de los conjurados, que indica como único objeto del voto la elección de dos cónsules. Presenta dos nombres a los sufragios de las centurias: los de Junio y Tarquino Colatino. Estos dos hombres quedan necesariamente electos. Luego ratifica el Senado la elección, y, en fin, los augures la confirman en nombre de los dioses.

Esta revolución no agradó en Roma a todos. Muchos plebeyos se incorporaron al rey, asociándose a su fortuna (1). En cambio, un rico patricio de Sabina, jefe poderoso de una gran *gens*, el fiero Ato Clauso, encontró el nuevo gobierno tan conforme a su ideal, que se estableció en Roma.

Por lo demás, sólo la realeza política quedó suprimida; la realeza religiosa era santa y tenía que subsistir. Por eso se dieron prisa en nombrar un rey, que sólo fué rey para los sacrificios, *rex sacrorum*. Se adoptaron todas las medidas imaginables para que este rey-sacerdote jamás abusase del gran prestigio que sus funciones le daban para apoderarse de la autoridad.

(1) Dionisio, V, 26, 53, 58, 59, 63, 64. Tito Livio no indica estos acontecimientos, pero hace alusión a ellos cuando dice que los patricios se vieron obligados a hacer concesiones a la plebe, *inservire plebi* (II, 21).

CAPITULO IV

La aristocracia gobierna las ciudades.

La misma revolución, bajo formas ligeramente variadas, se realizó en Atenas, en Esparta, en Roma, en todas las ciudades cuya historia nos es conocida. En todas partes fué obra de la aristocracia; en todas tuvo por efecto suprimir la realeza política, dejando subsistir la realeza religiosa. A contar de esta época, y durante un período cuya duración fué muy desigual para las distintas ciudades, el gobierno de la ciudad perteneció a la aristocracia.

Esta aristocracia estaba fundada en el nacimiento y, al mismo tiempo, en la fe. Tenía su principio en la constitución religiosa de las familias. La fuente de que se derivaba eran esas mismas reglas que hemos observado antes en el culto doméstico y en el derecho privado, esto es, en la ley de herencia del hogar, en el privilegio de la primogenitura, en el derecho de decir la oración, anejo al nacimiento. La religión hereditaria era el título de esta aristocracia al dominio absoluto. Ella le concedía derechos que parecían sagrados. Según las antiguas creencias, sólo podía ser propietario del suelo el que tenía un culto doméstico; sólo era miembro de la ciudad el que reunía el carácter religioso, que le hacía ciudadano; sólo podía ser sacerdote el que descendía de una familia poseedora de un culto; sólo podía ser magistrado el que tenía derecho a ce-

lebrar los sacrificios. El hombre que carecía de culto hereditario debía ser cliente de otro hombre, y, si no se resignaba a ello, tenía que permanecer fuera de la sociedad. Durante largas generaciones no se le ocurrió al hombre que fuese injusta esta desigualdad. Ni siquiera se concibió el pensamiento de constituir la sociedad humana conforme a otras reglas.

Desde la muerte de Codro hasta Solón, toda la autoridad de Atenas estuvo en manos de los eupátridas. Sólo ellos eran sacerdotes y arcontas. Sólo ellos dictaban justicia y conocían las leyes que no estaban escritas, y cuyas fórmulas sagradas se transmitían de padres a hijos.

Estas familias se conservaban tanto, que les era posible las antiguas formas del régimen patriarcal. No vivían reunidas en la ciudad. Seguían residiendo en los diversos cantones del Atica; cada cual en su vasto dominio; rodeada de sus antiguos servidores; gobernada por su jefe eupátrida, y practicando, con absoluta independencia, su culto hereditario (1). La ciudad ateniense sólo fué, durante cuatro siglos, la confederación de estos poderosos jefes de familia, que se congregaban ciertos días para la celebración del culto central o para la prosecución de los intereses comunes.

Se ha observado frecuentemente cuán muda es la historia durante este largo período de la existencia de Atenas, y, en general, de las ciudades griegas. Ha sorprendido que, habiendo conservado el recuerdo de muchos sucesos del tiempo de los antiguos reyes, no hayan registrado ninguno del gobierno aristocrático. Sin duda se produjeron entonces muy pocos actos que tuviesen interés general. El retorno al régimen patriarcal había suspendido en casi todas partes la vida nacional. Los hombres vivían separados y tenían pocos intereses comunes. El horizonte

(1) Tucídides, II, 15-16.

de cada uno era el grupito o el burgo donde vivía, a título de eupátrida o de servidor.

También en Roma vivía cada familia patricia en su propio dominio, rodeada de sus clientes. Se iba a la ciudad para las fiestas del culto público o para las asambleas. Durante los años que siguieron a la expulsión de los reyes, el poder de la aristocracia fué absoluto. Nadie más que el patricio podía ejercer las funciones sacerdotales en la ciudad; en la casta sagrada es donde exclusivamente podía escogerse a las vestales, a los pontífices, a los sabios, a los flamines, a los augures. Sólo los patricios podían ser cónsules; ellos solos componían el Senado. Si no se suprimió la asamblea por centurias, a que los plebeyos tenían acceso, se consideró, al menos, a la asamblea por curias como la única que fuese legítima y santa. Las centurias tenían, en apariencia, la elección de los cónsules; pero ya hemos visto que sólo podían votar los nombres que los patricios les presentasen, y sus decisiones estaban sometidas a la triple ratificación del Senado, de las curias y de los augures. Sólo los patricios dictaban justicia y conocían las fórmulas de la ley.

Este régimen político nada más duró algunos años en Roma. En Grecia, al contrario, hubo un largo espacio de tiempo en que la aristocracia fué señora. La *Odisea* nos presenta un cuadro fiel de ese estado social en la parte occidental de Grecia. En efecto, allí vemos un régimen patriarcal, muy análogo al que hemos observado en el Atica. Algunas familias grandes y ricas se reparten el país; numerosos servidores cultivan la tierra o guardan los rebaños; la vida es sencilla; una misma mesa reúne a los jefes y a los criados. A esos jefes se les designó con un nombre, que se convirtió, en otras sociedades, en título pomposo: ἀνακτες, βασιλεις. Por eso los atenienses de la época primitiva llamaban βασιλεύς al jefe del γένος, y los clientes de Roma conservaron la costumbre de

llamar *rex* al jefe de la *gens*. Estos jefes de familia tienen un carácter sagrado: el poeta los llama los reyes divinos. Itaca es muy pequeña, y, sin embargo, contiene gran número de esos reyes. Es cierto que entre ellos hay un rey supremo; pero apenas tiene importancia y no parece conservar otra prerrogativa que la de presidir el consejo de los jefes. Hasta existen algunos signos que dan a entender que estaba sometido a la elección, y se ve que Telémaco no será el jefe supremo de la isla hasta que los otros jefes, sus iguales, no quieran elegirle. Al volver Ulises a su patria, no parece tener otros súbditos que sus propios criados; cuando ha matado a algunos jefes, los servidores de éstos toman las armas y sostienen una lucha que el poeta no piensa en encontrar censurable. Entre los feacios, Alcinoo tiene la autoridad suprema; pero le vemos dirigirse a la reunión de los jefes, y es fácil observar que él no ha convocado al consejo, sino el consejo quien ha mandado al rey. El poeta describe una asamblea de la ciudad feacia, y dista mucho de ser una reunión de la multitud; sólo se han reunido los jefes, individualmente convocados por un heraldo, como en Roma para los *comitia calata*: están sentados en asientos de piedra: el rey toma la palabra y califica a su auditorio con el nombre de reyes portadores de cetros.

En la ciudad de Hesíodo, en la pétreo Ascra, encontramos una clase de hombres a que el poeta llama los jefes o los reyes: ellos son quienes administran justicia al pueblo. Píndaro también nos muestra una clase de jefes entre los cadmeos; en Tebas exalta a la raza sagrada de los espartanos, a la que Epaminondas declaró, más tarde, pertenecer por su nacimiento (1). No es posible leer a Píndaro sin que sorprenda el espíritu aristocrático que toda-

(1) Píndaro, *Istm.*, I, 41; Pausanias, VIII, 11; IX, 5.

vía reina en la sociedad griega durante las guerras médicas, y de ahí puede inferirse cuán vigorosa había sido esa aristocracia uno o dos siglos antes. Pues lo que el poeta más pondera en sus héroes es la familia, y debemos de suponer que esta especie de elogio tenía entonces gran valor, y el nacimiento aun parecía el supremo bien. Píndaro nos muestra las grandes familias que por entonces brillaban en cada ciudad: sólo en la de Egina nombra a los Midíldidas, los Teándridas, los Euxénidas, los Blepsiadas, los Cariadas, los Baliquidas. En Siracusa celebra a la familia sacerdotal de los Yamidas; en Agrigento, a la de los Emménidas, y así en todas las ciudades de que tiene ocasión de hablar.

En Epidauro, el cuerpo entero de los ciudadanos, esto es, de los que tenían derechos políticos, sólo se compuso, durante mucho tiempo, de 180 miembros; el resto «no pertenecía a la ciudad» (1). Los verdaderos ciudadanos aun eran menos numerosos en Heráclea, donde los segundones de las grandes familias carecían de derechos políticos (2). Lo mismo ocurrió, durante largo tiempo, en Cnido, en Istros, en Marsella. En Tera, todo el poder se encontraba en manos de algunas familias a quien se reputó de sagradas. También en Apolonia (3). En Eritrea existía una clase aristocrática llamada los Basíldidas (4). En la ciudad de Eubea, la clase dominadora se llamaba de los Caballeros (5). Puede observarse, a este propósito, que entre los antiguos, como en la Edad Media, era un privilegio combatir a caballo.

(1) Plutarco, *Cuest. gr.*, 1.

(2) Aristóteles, *Política*, V, 5, 2.

(3) Idem, *ibid.*, VI, 9, 8; V, 3, 8.

(4) Idem, *ibid.*, V, 5, 4.

(5) Ἰππόδοται. Herodoto, V, 77. Plutarco, *Pericles*, 23. Estrabón, X, 1, 8: ἡ γὰρ νό ἱπποβοτῶν κλιουμένη πολιτεία ἐπεκράτει, προέστησαν γὰρ ἀπὸ τμημάτων ἄνδρες ἀριστοκρατικῶς ἄρχοντες. Aristóteles, *Política*, IV, 3, 2: ἐπὶ τῶν ἀρχαίων χρόνων ὅσαι πόλεις ἐν τοῖς ἵπποις ἢ δύναντις ἦν, ἀλιγαρχίαι παρά τούτοις ἦσαν.

La monarquía ya no existía en Corinto cuando partió una colonia para fundar a Siracusa; de modo que la nueva ciudad no conoció la realeza, y fué gobernada, desde luego, por una aristocracia. Llamábase a esta clase los Geomoras, esto es, los propietarios. Componíase de familias que el día de la fundación se habían distribuido, con todos los ritos ordinarios, las partes sagradas del territorio. Esta aristocracia fué, durante muchas generaciones, dueña absoluta del gobierno, y conservó su título de *propietaria*; lo que parece indicar que las clases inferiores no tenían el derecho de propiedad sobre la tierra (1). Una aristocracia semejante fué dueña mucho tiempo en Mileto y en Samos.

(1) Herodoto, VII, 155. Diodoro, VIII, 5. Dionisio, VI, 62.

CAPITULO V

Segunda revolución; cambios en la constitución de la familia; desaparece el derecho de primogenitura; se desmembra la "gens".

La revolución, que derribó a la realeza, había modificado la forma exterior del gobierno más bien que cambiado la constitución de la sociedad. Esa revolución no había sido obra de las clases inferiores, interesadas en destruir las antiguas instituciones, sino de la aristocracia, que deseaba su conservación. Luego no se había hecho para cambiar la antigua organización de la familia, sino para conservarla. Los reyes sintieron frecuentemente el deseo de elevar a las clases bajas y debilitar a las *gentes*, y por eso se derribó a los reyes. La aristocracia hizo una revolución política sólo para evitar una revolución social y doméstica. Recogió el poder, menos por el placer de dominar que por defender de los ataques a sus viejas instituciones, a sus principios antiguos, a su culto doméstico, a su autoridad paternal, al régimen de la *gens*, y, en fin, a todo el derecho privado que la religión primitiva había establecido.

Este grande y general esfuerzo de la aristocracia respondía, pues, a un peligro. Sin embargo, parece ser que, no obstante sus esfuerzos y hasta su victoria, el peligro subsistió. Las antiguas instituciones comenzaron a tambalearse y graves cambios iban

a introducirse en la íntima constitución de las familias.

El viejo régimen de la *gens*, fundado por la religión de la familia, no quedó destruido el día en que los hombres pasaron al régimen de la ciudad. No se quiso o no se pudo renunciar inmediatamente a aquél; los jefes aspiraban a conservar su autoridad, y los inferiores no pensaron en libertarse en seguida. Se había conciliado, pues, el régimen de la *gens* con el de la ciudad. Pero en el fondo eran dos regímenes opuestos, que no era posible aliar por siempre, y que uno u otro día tenían que declararse la guerra. La familia, indivisible y numerosa, era demasiado fuerte e independiente para que el poder social no sintiese la tentación y aun la necesidad de debilitarla. O la ciudad no podía durar, o tenía que quebrantar a la familia andando el tiempo.

La antigua *gens*, con su hogar único, su jefe soberano, su dominio indivisible, concíbese mientras dura el estado de aislamiento y no existe otra sociedad más que ella; pero desde que los hombres se reúnen en ciudad, el poder del antiguo jefe mengua necesariamente; pues, al mismo tiempo que es soberano jefe en su casa, es miembro de una comunidad: como tal obliganle los intereses generales a celebrar sacrificios, y las leyes generales le ordenan la obediencia. A sus propios ojos—y aun a los ojos de sus inferiores—disminuye su dignidad. Luego si en esta comunidad, por aristocráticamente que esté constituida, los inferiores suponen ya algo, ¿no será por razón de su número? La familia, que se compone de varias ramas y se dirige a los comicios rodeada de una muchedumbre de clientes, tiene naturalmente más autoridad en las deliberaciones comunes que la familia poco numerosa y que cuenta pocos brazos y pocos soldados. Estos inferiores no tardan mucho en reconocer su importancia y su fuerza; cierto sentimiento de energía y el deseo de

mejorar su suerte nacen en él. Añadid a esto las rivalidades de los jefes de familia, luchando en influencia y cuidando de debilitarse mutuamente. Añadid todavía que se hacen ávidos de las magistraturas de la ciudad y que, para obtenerlas, procuran hacerse populares, descuidando u olvidando su pequeña soberanía local. Estas causas produjeron lentamente una especie de relajamiento en la constitución de la *gens*; los que tenían interés en conservar esta constitución eran menos; los que tenían interés en modificarla se hacían más audaces y fuertes.

La regla de indivisión que dió fuerza a la familia antigua fué abandonada paulatinamente. El derecho de primogenitura, condición de su unidad, desapareció. Sin duda no se debe esperar que ningún escritor de la antigüedad nos suministre la fecha exacta de este gran cambio. Hasta es probable que ni siquiera haya tenido fecha, por no haberse realizado en un preciso año. Se ha operado a la larga, primero en una familia, luego en otra, y lentamente en todas. Se realizó sin que apenas pudiera advertirse.

También puede creerse que los hombres no pasaron de un solo salto de la indivisibilidad del patrimonio al reparto igual entre los hermanos. Probablemente hubo transición entre ambos regímenes. Las cosas quizá ocurrieron en Grecia y en Italia como en la antigua sociedad de los indos, en que la ley religiosa, tras haber prescrito la indivisibilidad del patrimonio, dejó libre al padre de dar alguna porción a sus hijos menores; pues, luego de exigir que el primogénito tuviese, por lo menos, doble parte, permitió que la distribución se hiciese por igual, y hasta terminó recomendándola (1).

(1) El reparto del patrimonio es lo corriente en Roma a mediados del v.º siglo: la Ley de las Doce Tablas concede la *actio familiae erciscundæ* (Gayo en el *Digesto*, X, 2, 1).

Pero sobre todo eso no tenemos ninguna indicación precisa. Un solo punto es cierto; que el derecho de primogenitura y la indivisión fueron la regla antigua y que desaparecieron luego.

Este cambio no se realizó al mismo tiempo ni de la misma manera en todas las ciudades. En algunas, la ley conservó bastante tiempo la indivisibilidad del patrimonio. En Tebas y en Corinto aun estaba en vigor por el siglo VIII. La legislación de Solón aun marcó en Atenas cierta preferencia por el hijo mayor. Hay ciudades en que el derecho de primogenitura sólo desapareció a consecuencia de una insurrección. En Heráclea, en Gnido, en Istros, en Marsella, las ramas segundas tomaron las armas para destruir simultáneamente la autoridad paterna, el privilegio del mayorazgo (1). A partir de este momento, tal ciudad griega, que sólo había contado hasta entonces un centenar de hombres que gozase de los derechos políticos, pudo contar quinientos o seiscientos. Todos los miembros de las familias aristocráticas fueron ciudadanos y tuvieron abierto el acceso a las magistraturas y al Senado.

No es posible decir en qué época desapareció en Roma el derecho de primogenitura. Es probable que los reyes, en sus luchas contra la aristocracia, hiciesen lo posible para suprimirlo y desorganizar así a las *gentes*. Al principio de la república vemos entrar en el Senado a ciento cuarenta nuevos miembros. Según Tito Livio, salieron de las primeras filas del orden ecuestre (2). Ahora bien: sabemos que las seis primeras centurias de caballeros se componían de patricios (3). Luego todavía eran patricios los que cubrían los huecos del Senado. Pero Tito Livio añade un detalle muy significativo: a

(1) Aristóteles, *Política*, V, 5, 2; edic. Didot, pág. 571.

(2) Tito Livio, II, 1: *primoribus equestris gradus lectis*.

(3) Véase Belot, *Historia de los Caballeros romanos*, libro I, cap. II.

contar de este momento se distinguió dos categorías de senadores: unos llamados *patres* y los otros *conscripti* (1). Todos eran igualmente patricios; pero los *patres* eran jefes de las ciento sesenta *gentes* que aun subsistían, y los *conscripti* se escogían entre las ramas segundonas de esas *gentes*. En efecto, puede suponerse que esta clase, numerosa y enérgica, sólo había aportado su concurso a la obra de Bruto y de los *patres* a condición de obtener derechos civiles y políticos. Gracias a la necesidad que de ella se tenía pudo obtener así lo que la misma clase conquistó por las armas en Heráclea, en Gnido y en Marsella.

El derecho de primogenitura desapareció, pues, de todas partes: considerable revolución que empezó a transformar la sociedad. La *gens* latina y el *γενος* helénico perdieron su primitiva unidad. Separáronse las diferentes ramas; en adelante tuvo cada una su parte de propiedad, su domicilio, sus intereses aparte, su independencia. *Singuli singulas incipiunt habere*, dice el juriconsulto. Hay en la lengua latina una vieja expresión que parece remontarse a esta época: *familiam ducere* decíase del que se destacaba de la *gens* e iba a formar familia aparte, como se decía *ducere coloniam* del que abandonaba la metrópoli e iba a fundar una colonia. El hermano que así se separaba del hermano mayor, tenía en lo sucesivo su propio hogar, que había encendido sin duda en el hogar común de la *gens*, como la colonia encendía el suyo en el pritaneo de la metrópoli, la *gens* sólo conservó ya una especie de autoridad religiosa sobre las varias familias que de ella se habían destacado. Su culto tuvo supremacía sobre los cultos de éstas. No se les permitió ol-

(1) Tito Livio, II, 1: *qui patres quique conscripti essent*. Festo, edición Muller, pág. 41: *conscripti dicebantur qui ex equestri ordine patribus ascribebantur*. Durante muchos siglos se diferenció a los *patres* de los *conscripti*; véase Plutarco, *Cuestiones romanas*, 58.

vidar que procedían de esas *gens*, y siguieron llevando su nombre: ciertos días se congregaban en torno del hogar común para venerar al antiguo antepasado o a la divinidad protectora. Hasta siguieron teniendo un jefe religioso, y es probable que el primogénito conservase su privilegio para el sacerdocio, que persistió mucho tiempo hereditario.

Esta desmembración de la *gens* tuvo graves consecuencias. La antigua familia sacerdotal, que había formado un grupo compacto, fortísimamente constituido, poderosísimo, quedó por siempre relajado. Esta revolución preparó e hizo más fáciles otros cambios.

CAPITULO VI

Los clientes se emancipan.

1.º—LO QUE ERA AL PRINCIPIO LA CLIENTELA Y CÓMO SE TRANSFORMÓ

He aquí otra revolución cuya fecha no puede indicarse, pero que ha modificado segurísimamente la constitución de la familia y de la sociedad misma. Bajo la autoridad de un jefe único, la familia antigua comprendía dos clases de rango desigual: de un lado, las ramas segundonas, es decir, los individuos naturalmente libres; de otro, los servidores o clientes, inferiores por el nacimiento, pero incorporados al jefe por su participación en el culto doméstico. De estas dos clases acabamos de ver salir a la primera de su estado de inferioridad; la segunda aspira muy pronto a emanciparse. A la larga lo consigue; la clientela se transforma y acaba por desaparecer.

Cambio inmenso, que los antiguos escritores no nos refieren. Tampoco los cronistas de la Edad Media nos dicen cómo la población de los campos se transformó paulatinamente. En la existencia de las sociedades humanas ha habido gran número de revoluciones, cuyo recuerdo no ha llegado a nosotros por ningún documento. Los escritores no las han consignado por haberse realizado lentamente, de un modo insensible, sin luchas manifiestas; revolu-

ciones profundas y ocultas, que removían el fondo de la sociedad humana sin que nada saliese a la superficie, y que pasaban inadvertidas a las generaciones mismas que en ellas trabajaban. La historia sólo puede observarlas mucho tiempo después de haber terminado, cuando, comparando dos épocas en la vida de un pueblo, reconoce tan grandes diferencias entre ellas que una gran revolución ha debido evidentemente de realizarse en el intervalo que las separa.

Si nos atenemos al cuadro que los escritores nos trazan de la primitiva clientela de Roma, resultaría una verdadera institución de la edad de oro. ¿Qué hay de más humano que este patrono defendiendo a su cliente ante la justicia, que le sostiene con su dinero si es pobre, que provee a la educación de sus hijos? ¿Qué hay de más encantador que ese cliente sosteniendo a su vez al patrono caído en la miseria, que paga sus deudas, que da cuanto tiene por obtener su rescate? (1). Pero en las leyes de los pueblos antiguos no hay tanto sentimiento. El afecto desinteresado y la abnegación jamás fueron instituciones. Debemos forjarnos otra idea de la clientela y del patronato.

Lo que sabemos de más cierto sobre el cliente es que no puede separarse del patrono ni escoger otro, y que está incorporado de padres en hijos a una familia (2). Aunque sólo supiésemos eso, resultaría bastante para creer que su situación no sería muy dulce. Añadamos que el cliente no es propietario de la tierra; ésta pertenece al patrono, que, como jefe de un culto doméstico, y también como miembro de una ciudad, reúne las cualidades necesarias para ser propietario. Si el cliente cultiva la tierra, es en

(1) Plutarco, *Rómulo*, 13. Dionisio, II, 9-10.

(2) Véase sobre este punto un hecho curioso referido por Plutarco en la *Vida de Mario*, 5, Cf. Cicerón, *De oratore*, I, 39.

nombre y en provecho del amo. Ni siquiera tiene la propiedad completa de los objetos muebles, de su plata, de su peculio. La prueba es que su patrono puede tomarle todo eso para pagar sus propias deudas o su rescate. Así, pues, nada le pertenece. Verdad es que el patrono le debe la subsistencia, la suya y la de sus hijos; pero, en cambio, él debe su trabajo al patrono. No puede decirse precisamente que sea esclavo; pero tiene un amo a quien pertenece, y a cuya voluntad está sometido en todas cosas. Es cliente de por vida, y sus hijos lo son después de él.

Existe cierta analogía entre el cliente de las épocas antiguas y el siervo de la Edad Media. En verdad, el principio que los condena a la obediencia no es el mismo. Para el siervo, ese principio es el derecho de propiedad que se ejercía sobre la tierra y, al mismo tiempo, sobre el hombre; para el cliente, ese principio es la religión doméstica a que está asociado bajo la autoridad del patrono, que es el sacerdote. Aparte esto, la subordinación es idéntica para el cliente y para el siervo: el uno está ligado a su patrono como el otro a su señor; ni el cliente puede separarse de la *gens*, ni el siervo de la gleba. El cliente, como el siervo, queda sometido de padre en hijo a un amo. Un pasaje de Tito Livio hace suponer que le está prohibido casarse fuera de la *gens*, como le está prohibido al siervo casarse fuera de la aldea (1). Lo indudable es que no puede contraer matrimonio sin permiso del patrono. Este puede recobrar la tierra que el cliente cultiva y el dinero que posee, como el señor puede hacerlo con el siervo. Si muere el cliente, todo lo que poseía revierte de derecho al patrono, así como la sucesión del siervo pertenece al señor.

El patrono no es sólo un amo, es juez y puede con-

(1) Tito Livio, XXXIX, 19.

denar a muerte al cliente. Es también un jefe religioso. El cliente se somete a esta autoridad, que es material y moral simultáneamente, que le retiene por el cuerpo y por el alma. Verdad es que esa religión impone deberes al patrono, pero deberes de que es el único juez y para los que no hay sanción. El cliente no ve nada que le proteja, no es ciudadano por sí mismo: si quiere presentarse ante el tribunal de la ciudad, es necesario que su patrono le conduzca y hable por él. ¿Invocará la ley? Desconoce las fórmulas sagradas, y, aunque las conociera, su primera ley le ordena no testificar ni hablar contra su patrono. Sin el patrono no hay justicia, contra el patrono no hay recurso.

El cliente no existe únicamente en Roma; se le encuentra entre los sabinos y los etruscos formando parte de la *manus* de cada jefe (1). Ha existido en la antigua *gens* helénica como en la *gens* italiana. Cierzo que no hay que buscarlo en las ciudades dóricas, donde el régimen de la *gens* desapareció muy pronto y donde los vencidos quedaron adscritos, no a la familia de un jefe, sino a un lote de tierra. Le encontramos en Atenas y en las ciudades jónicas y eólicas con el nombre de *tete* o de *pelate*. Mientras dura el régimen aristocrático, el *tete* no forma parte de la ciudad; encerrado en una familia de la que no puede salir, está bajo el poder de un eupátrida, que reviste el mismo carácter y la misma autoridad que el patrono romano.

Es fácil presumir que entre el patrono y el cliente apareciese muy pronto la aversión. Sin dificultad podemos representarnos lo que era la existencia en esta familia, donde el uno tenía todo el poder y el otro ningún derecho; donde la obediencia sin limitación y sin esperanza estaba al lado de la omnipotencia sin freno; donde el mejor amo sentía sus arre-

(1) Dionisio, V, 20; IX, 5; Tito Livio, II, 16.

batos y caprichos; donde el servidor más resignado sentía sus rencores, sus gemidos y sus cóleras. Ulises es un buen amo: véase su paternal afecto por Eumeo y Filetios. Pero condena a muerte al servidor que le ha insultado sin reconocerle, y a las criadas que han caído en el mal a que su misma ausencia las ha expuesto. De la muerte de los pretendientes ha de responder ante la ciudad; pero de la muerte de sus servidores nadie le pide cuenta.

En el estado de aislamiento en que la familia había vivido mucho tiempo, la clientela pudo formarse y conservarse. La religión doméstica era entonces omnipotente en el alma. El hombre que por derecho hereditario era sacerdote, se ofrecía a las clases inferiores como un ser sagrado. Más que un hombre, era el intermediario entre los hombres y Dios. De su boca salía la oración poderosa, la fórmula irresistible que atraía la oración o la cólera de la divinidad. Ante tal fuerza era preciso inclinarse; la obediencia estaba impuesta por la fe y por la religión. Además, ¿cómo el cliente podía sentir la tentación de libertarse? No veía más horizonte que la familia a que estaba asociado. Sólo en ella encontraba una vida tranquila, una subsistencia asegurada; en ella sólo encontraba a un amo y también a un protector; en fin, sólo en ella encontraba un altar a que poderse aproximar, y dioses a que le fuese permitido invocar. Dejar a esta familia era tanto como colocarse fuera de toda organización social y de todo derecho; era perder sus dioses y renunciar al derecho de orar.

Pero, fundada la ciudad, los clientes de las diversas familias podían verse, hablarse, comunicarse sus deseos o sus rencores, comparar a los diferentes amos y entrever una suerte mejor. Luego, su mirada comenzó a extenderse más allá del recinto de la familia. Veían que fuera de ella existía una sociedad, reglas, leyes, altares, templos, dioses. Salir,

pues, de la familia, ya no era para ellos una desgracia sin remedio. La tentación hacía cada día más fuerte, la clientela parecía una carga cada momento más pesada, y poco a poco se cesó de creer que la autoridad del amo fuese legítima y santa. Entonces entró en el corazón de esos hombres un ardiente deseo de ser libres.

No se encuentra, sin duda, en la historia de ninguna ciudad el recuerdo de ninguna insurrección general de esta clase. Si hubo luchas a mano armada, quedaron encerradas y ocultas en el recinto de cada familia. Durante más de una generación se vió de un lado enérgicos esfuerzos por la independencia; del otro, una represión implacable. En cada casa se desarrolló una larga y dramática historia que hoy es imposible reproducir. Lo único que puede decirse es que los esfuerzos de las clases inferiores no fueron estériles. Una necesidad invencible obligó lentamente a los amos a ceder algo de su omnipotencia. Cuando la autoridad cesa de parecer justa a los súbditos, aun se necesita tiempo para que lo parezca a los señores; pero esto llega a la larga, y entonces el amo que ya no cree legítima su autoridad la defiende mal o acaba por renunciar a ella. Añádase que esa clase inferior era útil; que sus brazos, cultivando la tierra, hacían la riqueza del amo, y sosteniendo las armas constituían su fuerza entre las rivalidades de las familias; que era cuerdo, pues, satisfacerla, y que el interés se uniese a la humanidad para aconsejar algunas concesiones.

Parece seguro que la condición de los clientes se mejoró poco a poco. Al principio vivían en la casa del amo, cultivando juntos el dominio común. Luego se les asignó un lote de tierra. El cliente debió de considerarse ya más feliz. Sin duda trabajaba todavía en provecho del amo: la tierra no era suya, más bien él le pertenecía. No importa; la cultivaba muchos años seguidos y la amaba. Entre ella y él se es-

tablecía, no ese lazo que la religión de la propiedad había creado entre ella y el amo, sino otro lazo: el que el trabajo y aun el sufrimiento pueden formar entre el hombre que pone su fatiga y la tierra que ofrece sus frutos.

En seguida sucedió un nuevo progreso. Ya no cultivó para el amo, sino para sí mismo. Con la condición de un censo, que tal vez fué variable al principio, pero que después se hizo fijo, gozó de la cosecha. Sus afanes encontraron así alguna recompensa, y su vida fué más libre y al mismo tiempo más enérgica. «Los jefes de familia—dice un antiguo—asignaban porciones de tierra a sus inferiores, cual si hubiesen sido sus propios hijos» (1). También se lee en la *Odisea*: «Un amo benévolo da a su servidor una casa y un campo»; y Eumeo añade: «una esposa deseada», porque el cliente aun no puede casarse sin la voluntad del jefe, y es éste quien le escoge su compañera.

Pero ese campo, donde en lo sucesivo circularía su vida, donde estaba todo su trabajo y todo su goce, aun no era de su propiedad; pues ese cliente no renuncia el carácter sagrado que era necesario para que la tierra pudiera convertirse en propiedad de un hombre. El lote que ocupaba seguía ostentando el límite santo, el dios Término, que la familia del amo había colocado en otro tiempo. Este límite inviolable atestiguaba que el campo, unido a la familia del amo por un lazo sagrado, jamás podía pertenecer al cliente emancipado. En Italia, el campo y la casa que ocupaba el *villicus*, cliente del patrón, tenía un hogar, un *Lar familiaris*; pero este hogar no pertenecía al cultivador: era el hogar del jefe (2). Ese hogar establecía, a la vez, el derecho de propiedad del patrón y la subordinación religiosa del clien-

(1) Festo, V° *Patres*, edic. Muller, pág. 246.

(2) Catón, *De re rust.*, 143. Columela, XI, 1, 19.

te, que, por muy lejos que se encontrase de aquél, todavía continuaba su culto.

Convertido el cliente en poseedor, sufrió de no ser propietario, y aspiró a lograrlo. Puso su ambición en que desapareciese del campo, que le parecía suyo por el derecho del trabajo, el Término sagrado, que lo hacía por siempre propiedad del antiguo dueño.

Se ve claramente que en Grecia llegaron los clientes a su fin, pero se ignora por qué medios. Cuánto tiempo y esfuerzos necesitaron para conseguirlo, sólo puede presumirse. Quizá se haya realizado en la antigüedad la misma serie de cambios sociales que Europa vió producirse en la Edad Media, cuando los esclavos de los campos se convirtieron en siervos de la gleba, y de siervos corveables a capricho se convirtieron en siervos encabezados y luego en campesinos propietarios.

2.º—LA CLIENTELA DESAPARECE DE ATENAS, OBRA DE SOLÓN

Esta especie de revolución está claramente indicada en la historia de Atenas. La derrota de la realeza tuvo por efecto reavivar el régimen del *γενος*; las familias reanudaron su vida de aislamiento, y cada una volvió a formar un pequeño Estado, que tenía por jefe a un eupátrida, y por súbditos a la muchedumbre de clientes o servidores que la antigua lengua llamaba *tetes* (1). Este régimen parece haber pesado grandemente sobre la población ateniense, pues de él conservó un mal recuerdo. El pueblo se consideró tan desgraciado, que la época precedente se le antojó una especie de edad de oro; echó de me-

(1) Esta palabra la empleó en el sentido de servidor Hesíodo, *Opera et Dies*, v, 563, y la *Odisea*, IV, 644. Dionisio de Halicarnaso, II, 9, asimila los antiguos tetes a los clientes de Roma.

nos a los reyes; llegó a figurarse que bajo la monarquía había sido feliz y libre, que entonces gozó de la igualdad, y que sólo a partir de la caída de los reyes comenzaron la desigualdad y el sufrimiento. Trátase de una ilusión como los pueblos suelen padecerlas con frecuencia: la tradición popular colocaba el comienzo de la desigualdad donde el pueblo había empezado a encontrarla odiosa. Esta clientela, esta especie de servidumbre, que era tan antigua como la constitución de la familia, se la refería a la época en que los hombres habían, por primera vez, sentido su peso y comprendido su injusticia. Es, sin embargo, indudable que los eupátridas no establecieron en el séptimo siglo las duras leyes de la clientela. Se limitaron a conservarlas. Sólo en esto erraron, pues sostuvieron esas leyes fuera del tiempo en que las poblaciones las aceptaron sin protesta, y las conservaron contra el deseo de los hombres. Los eupátridas de esta época quizá eran señores menos duros que sus antepasados; sin embargo, fueron más detestados.

Hasta parece que bajo la dominación de esta aristocracia mejoró la condición de la clase inferior. Pues sólo entonces se vió claramente a esta clase poseer lotes de tierra, con la única condición de pagar un censo, que solía fijarse en el sexto de la cosecha (1). Los hombres se encontraban así casi emancipados: teniendo una casa propia y no encontrándose ya bajo la mirada del amo, respiraban más fácilmente y trabajaban en su provecho.

Pero tal es la naturaleza humana, que esos hombres, a medida que su suerte mejoraba, sentían más amargamente lo que les quedaba de desigualdad. No ser ciudadano y no tener ninguna parte en la ad-

(1) Plutarco, *Solón*, 13: ἐξείργουν τοῖς κλουσίαις ἕκτα τῶν γινόμενων τελοῦντες, ἔκτημόριοι προσαγορευόμενοι καὶ θῆτες. Rollux, IV, 165: ἔκτημόριοι δὲ οἱ πέλαται παρ' Ἀττικοῖς. Idem, VII, 151: ἐπιμορτος γῆ ἐπὶ Σολῶνι, ἢ ἐπὶ μέρει γεωργουμένη.

ministración de la ciudad, sin duda les impresionaba mediocrementemente; pero no poderse trocar en propietarios de la tierra en que habían nacido y tendrían que morir les impresionaba mucho más. Añadamos que lo que había de soportable en su presente condición carecía de estabilidad, pues si verdaderamente eran poseedores del suelo, a pesar de eso, ninguna ley formal les aseguraba esta posesión ni la independencia que de ella resultaba. En Plutarco se ve que el antiguo patrón podía recobrar su antiguo servidor; si no pagaban el censo anual, o por cualquier otra causa, estos hombres podían caer en una especie de esclavitud.

Graves problemas se agitaron, pues, en el Atica durante cuatro o cinco generaciones. No era posible que los hombres de la clase inferior persistiesen en esta posición inestable e irregular, a la que les había conducido un progreso insensible, y tenía que ocurrir una de ambas cosas: o, perdiendo esta posición, tenían que recaer en los lazos de la dura clientela, o, decididamente emancipados por un nuevo progreso, debían ascender al rango de propietarios de la tierra y de hombres libres.

Puede adivinarse todos los esfuerzos hechos por parte del campesino, antiguo cliente, y de resistencia por parte del propietario, antiguo patrono. No fué una guerra civil; por eso los anales atenienses no han conservado el recuerdo de ningún combate. Fué una guerra doméstica en cada burgo, en cada casa, de padres a hijos.

Estas luchas parecen haber tenido varia fortuna, según la naturaleza de la tierra de los diversos cantones del Atica. En el llano, donde el eupátrida tenía su principal dominio y donde siempre estaba presente, su autoridad se consideraba casi intacta sobre el pequeño grupo de servidores, que estaba siempre ante sus ojos; por eso los *pedianos* se mostraban fieles en general al antiguo régimen. Pero los

que laboreaban penosamente la falda de la montaña, los *diacrianos*, más separados del dueño, más habituados a la vida independiente, más audaces y más valerosos, encerraban en lo íntimo de su corazón un odio violento por el eupátrida y una firme voluntad de emanciparse. Estos eran los que singularmente se indignaban viendo en su campo «el término sagrado» del amo y de sentir «su tierra esclava» (1). Cuanto a los habitantes de los cantones vecinos del mar, los *panalianos*, la propiedad de la tierra les tentaba menos; tenían el mar ante sí, el comercio y la industria. Muchos se hicieron ricos y, con la riqueza, casi libres. Estos no participaban, pues, de la ardiente saña de los diacrianos, y no sentían por los eupátridas un odio muy vigoroso. Pero tampoco sentían la cobarde resignación de los pedianos: solicitaban más estabilidad en su condición y derechos mejor afianzados.

Fué Solón quien, en la medida de lo posible, satisfizo estos anhelos. Hay una parte en la obra de este legislador que los antiguos sólo imperfectamente nos dan a conocer, pero que parece haber sido la parte principal. Antes de él, la mayoría de los habitantes del Atica aun estaban reducidos a la posesión precaria del suelo, y hasta podían recaer en la servidumbre personal. Después de él ya no se encuentra a esta numerosa clase de hombres; ya no los vemos sujetos al censo ni «la tierra esclava», y el derecho de propiedad es accesible a todos. Presiéntese ahí un gran cambio, cuyo autor sólo puede ser Solón.

Verdad es que si nos atenemos a las palabras de Plutarco, Solón se limitó a dulcificar la legislación sobre las deudas, quitando al acreedor el derecho de esclavizar al deudor. Pero hay que aceptar con reserva lo que un escritor tan distante de esta época

(1) Solón, edic. Bach, págs. 104, 105: γῆ δουλεύουσα. Plutarco, Solón, 15: γῆ ὑποπεσμένη.

nos dice de esas deudas que alteraron a la ciudad de Atenas, como a todas las ciudades de Grecia y de Italia. Es difícil creer que antes de Solón existiese tal circulación de moneda que hiciese posible un gran número de prestamistas y de personas que pidiesen prestado. No juzguemos esos tiempos conforme a los que siguieron. Había entonces poco comercio; el cambio de créditos se desconocía y los préstamos debían ser escasísimos. ¿Sobre qué garantía podría adquirir el que no era propietario de nada? No es costumbre en ninguna ciudad de prestar a los que nada tienen. En verdad, sobre la fe de los traductores de Plutarco se dice más de lo que el mismo Plutarco pretende; esto es, que los que pedían prestado empeñaban su tierra (1). Pero, aun suponiendo que esta tierra fuera su propiedad, no la hubiese podido ofrecer en garantía, pues el sistema de las hipotecas aun no se conocía en aquel tiempo y estaba en contradicción con la naturaleza del derecho de propiedad (2). En estos deudores de que Plutarco nos habla hay que ver a los antiguos clientes: en sus deudas, el censo anual que debían pagar a los antiguos amos; en la servidumbre a que podían caer si no pagaban, la antigua clientela que los reabsorbía.

Solón quizá suprimió el censo, o, más probablemente, redujo la cifra a una tasa tal, que la redención era fácil; añadió que en lo porvenir la falta

(1) Plutarco habla de ὄροι. En tiempos de Plutarco, y ya en tiempos de Demóstenes, había ὄροι hipotecario. En época de Solón, el ὄρος no era ni podía ser más que el *terminus*, emblema y garantía del derecho de propiedad. En el caso que nos ocupa, el ὄρος indicaba en el campo ocupado por el tete el dominio eminente del eupátrida.

(2) La propiedad aun pertenecía a la familia mejor que a la persona. Sólo más tarde el derecho de propiedad se convirtió en derecho individual. Unicamente entonces pudo introducirse la hipoteca y sólo se admitió en el derecho ateniense para los casos en que el objeto vendido hubiera de readquirirse.

de pago no haría recaer al hombre en la servidumbre.

Todavía más. Antes de él, los antiguos clientes, convertidos en poseedores del suelo, no podían ser propietarios, pues en su campo seguía alzándose el término sagrado e inviolable del antiguo patrón. Para la liberación de la tierra y del cultivador era preciso que su término desapareciese. Solón los derribó; el testimonio de esta gran reforma lo encontramos en algunos versos del mismo Solón: «Era ésta una obra inesperada—dice—; yo la he realizado con ayuda de los dioses. Ofrezco de testigo a la diosa madre, a la negra Tierra, a la que en muchos parajes le he arrancado los términos, la tierra que era esclava y al presente libre.» Al hacer esto, Solón había realizado una revolución considerable. Había prescindido de la antigua religión de la propiedad, que, en nombre del dios Término inmóvil, entregaba la tierra a un pequeño número de manos. Había rescatado a la tierra de la religión para darla al trabajo. Con la autoridad del eupátrida sobre el suelo había suprimido su autoridad sobre el hombre, y podía decir en sus versos: «Los que sufrían cruel servidumbre en esta tierra y temblaban ante un amo, yo los he hecho libres.»

Sin duda fué esta emancipación al hecho que los contemporáneos de Solón dieron el nombre de *σεισαχθεία* (sacudir la carga). Las generaciones siguientes, que habituadas a la libertad no querían o no podían creer que sus padres hubiesen sido siervos, explicaban esa palabra como si sólo designase una abolición de deudas. Pero hay en ella tal energía, que nos revela una mayor revolución. Añadamos a lo dicho esta frase de Aristóteles que, sin entrar en el relato de la obra de Solón, dice sencillamente: «Puso término a la esclavitud del pueblo» (1).

(1) Aristóteles, *Politica*, II, 9, 2: *καὶ δουλεύοντα τὸν δῆμον παῦσαι.*

3.º—TRANSFORMACIÓN DE LA CLIENTELA EN ROMA

Esta guerra entre los clientes y los patronos también ha llenado un largo período de la existencia de Roma. Tito Livio, en verdad, nada dice de ella, pues le falta el hábito de observar de cerca el cambio de las instituciones. Además, los anales de los pontífices y los documentos análogos en que se inspiraron los antiguos historiadores compulsados por Tito Livio no debían relatar esas luchas domésticas.

Sin embargo, una cosa resulta cierta. En los orígenes de Roma hubo clientes; hasta nos han quedado testimonios muy precisos de la dependencia en que los patronos los tuvieron. Si buscamos esos clientes algunos siglos después, ya no los encontraremos. El nombre aun existe, pero no la clientela; pues no hay nada tan diferente de los clientes de la época primitiva como esos plebeyos del tiempo de Cicerón que se decían clientes de un rico para tener derecho a la espórtula.

Hay alguien que se parece más al antiguo cliente: el liberto (1). Menos aún hacia el fin de la república que en los primeros tiempos de Roma, el hombre no se convertía inmediatamente en hombre libre y ciudadano al salir de la servidumbre. Queda sometido al amo. Antaño se le llamaba cliente; ahora se le denomina liberto: sólo el nombre ha cambiado. Cuanto al amo, ni su nombre cambia: antes se le llamaba patrono y así se le designa ahora. El liberto, como en otro tiempo el cliente, queda incorporado a la familia: ostenta su nombre, igual que el antiguo cliente. Depende de su patrono; no sólo le debe agradecimiento, sino también un verdadero

(1) El liberto se convertía en cliente. La identidad entre estos dos términos está consignada en un pasaje de Dionisio, IV, 23.

servicio, del que únicamente el patrono fija la medida. El patrono ejerce el derecho de justicia sobre su liberto, como lo ejerció sobre su cliente; puede reducirlo a esclavitud por el delito de ser ingrato (1). El liberto recuerda, pues, al antiguo cliente. Sólo hay una diferencia entre ambos: antes se era cliente de padres a hijos; ahora cesa la condición del liberto a la segunda, o, cuando más, a la tercera generación. Luego la clientela no ha desaparecido: recibe al hombre en el momento de abandonarle la esclavitud, sólo que ya no es hereditaria. Esto, por sí sólo, es un cambio considerable: imposible es decir en qué época se realizó.

Es fácil discernir las sucesivas mejoras que se aportaron a la situación del cliente, y por qué grados llegó al derecho de propiedad. Al principio, el jefe de la *gens* le asigna un lote de tierra para que lo cultive (2). No tarda mucho en convertirse en propietario accidental de ese lote, con tal de que contribuya a todos los gastos de su antiguo dueño. Las durísimas disposiciones que le obligan a pagar el rescate del patrono, la dote de su hija o sus multas judiciales demuestran, al menos, que en los tiempos en que se escribió esa ley podía ya poseer un peculio. El cliente realiza en seguida otro progreso: obtiene el derecho de transmitir a su hijo cuanto tiene; verdad es que, a falta de hijos, sus bienes revierten al patrono. Pero he aquí un nuevo progreso: el cliente que no deja hijos obtiene el derecho de prestar testamento. En llegando aquí, la costum-

(1) Digesto, lib. XXV, tít. II, 5; lib. I, tomo XVI, 195. Valerio Máximo, V, 1, 4. Suetonio, *Claudio*, 25. Dion Casio, LV. La legislación era idéntica en Atenas, véase Lísias e Hipérides en Harpocración, V° Ἀποστασιον. Demóstenes, in *Aristogitonem*, y Suidas, V° Ἀναρχιον. Los deberes de los libertos están enumerados en Platón, *Leyes*, XI, pág. 915. Sin embargo, es bastante visible que en tiempos de Platón no se observaban esas antiguas leyes.

(2) Festo, Vo *Patres*.

bre duda y varía: tan pronto recobra el patrono la mitad de los bienes, como se respeta íntegramente la voluntad del testador; en cualquier caso, su testamento no queda sin valor. Luego si el cliente aun no puede llamarse propietario, al menos disfruta de las cosas tan ampliamente como es posible.

Sin duda no se trata todavía de la completa emancipación; pero ningún documento nos permite fijar la época en que los clientes se destacaron por completo de las familias patricias. Hay varios textos de Tito Livio (1) que, si se les toma a la letra, muestran que desde los primeros años de la república eran ciudadanos los clientes. Existen grandes apariencias de que lo fuesen en tiempos del rey Servio; quizá votaban en los comicios curiacios desde los orígenes de Roma. Pero no puede concluirse de ahí que estuviesen completamente emancipados, pues es posible que los patricios hayan creído de interés para ellos el conceder a sus clientes derechos políticos y permitirles votar en los comicios, sin que por eso hayan consentido en otorgarles derechos civiles, esto es, en emanciparlos de su autoridad.

No parece que la revolución emancipadora de los clientes se realizase en Roma bruscamente, como en Atenas. Se efectuó con gran lentitud, de un modo casi imperceptible, sin que ninguna ley formal la haya consagrado jamás. Los lazos de la clientela se aflojaron poco a poco y el cliente se alejó insensiblemente del patrón.

El rey Servio realizó una gran reforma en beneficio de los clientes: cambió la organización del ejército. Antes de él, el ejército estaba dividido en tribus, en curias, en *gentes*: era ésta la división patricia; cada jefe de *gens* se encontraba a la cabeza de sus clientes. Servio dividió el ejército en centu-

(1) Tito Livio, II, 16: *Atti clausi clientibus civitas data, II, 64; per patres clientesque patrum consules creati.*

rias, cada una de las cuales tuvo su categoría según su riqueza. De ahí resultó que el cliente no marchó ya al lado de su patrono y no le reconoció por jefe en el combate, adquiriendo así hábitos de independencia.

Este cambio aportó otro en la constitución de los comicios. La asamblea se dividía antes en curias y en *gentes*, y si el cliente votaba, hacía lo bajo la inspección del jefe. Establecida la división por centurias, en los comicios como en el ejército, el cliente ya no se encontraba en el mismo cuadro que su patrono. Es verdad que la antigua ley le ordenaba votar como éste; pero ¿de qué manera contrastar su voto?

Era ya mucho separar al cliente del patrono en los momentos más solemnes de la vida: en el instante del combate o del voto. La autoridad del patrono se encontró muy amenguada, y la que le quedó, cada día más discutida. Desde que el cliente hubo gustado de la independencia, la quiso entera. Aspiró a separarse de la *gens* y a ingresar en la plebe, donde se era libre. ¡Cuántas ocasiones se presentaron! Bajo los reyes, estaba seguro de que ellos le ayudasen, pues tenía empeño en debilitar las *gentes*. Bajo la república encontraba la protección de la plebe misma y de los tribunos. Muchos clientes se emanciparon así de la *gens* y no fué posible recobrarlos. El año 472 antes de J. C., el número de clientes era aún bastante considerable, pues la plebe se quejaba de que con sus sufragios en los comicios centuriatos inclinaban la balanza en favor de los patricios (1). Hacia la misma época, la plebe se negó a alistarse y los patricios pudieron formar un ejército con sus clientes (2). Sin embargo, parece ser que los clientes no eran bastante numerosos para

(1) Tito Livio, II, 56.

(2) Dionisio, VII, 19; X, 27.

cultivar por sí solos las tierras de los patricios, y que éstos se veían obligados a pedir el concurso de la plebe (1). Es verosímil que la creación del tribunal apresuró el movimiento gradual hacia la emancipación, asegurando a los clientes escapados una protección contra sus antiguos patronos, y haciendo más envidiable y más segura la situación de los plebeyos. El año 372 ya no había clientes, y un Manlio podía decir a la plebe: «Cuantos más clientes os agrupasteis en torno de cada patrono, tantos más adversarios resultáis ahora contra un solo enemigo (2). Desde entonces ya no vemos en la historia de Roma a esos antiguos clientes, a esos hombres hereditariamente adscritos a la *gens*. La primitiva clientela dejó su puesto a una clientela de nuevo género, lazo voluntario y casi ficticio, que no implicó las mismas obligaciones. En Roma ya no se distinguieron las tres clases de patricios, clientes y plebeyos. Sólo quedaron dos, pues los clientes se fundieron en la plebe.

Los Marcelos parecen ser una rama así destacada de la *gens* Claudia. Su nombre era Claudio; pero como no eran patricios, sólo debieron formar parte de la *gens* a título de clientes. Libres muy pronto, enriquecidos por medios que nos son desconocidos, eleváronse primero a las dignidades de la plebe, y luego a las de la ciudad. Durante varios siglos, la *gens* Claudia pareció haber olvidado sus antiguos derechos sobre ellos. Sin embargo, un día, en tiempo de Cicerón (3), se acordó inopinadamente. Un libertado o criado de los Marcelos murió dejando una herencia, que, según la ley, debía volver al patrono. Los Claudios patricios pretendieron que los Marcelos, como clientes que eran, no podían a su vez te-

(1) *Inculci per secessionem plebis agri*. Tito Livio, II, 34.

(2) Tito Livio, VI, 48.

(3) Cicerón, *De oratore*, I, 39.

ner clientes, y que sus libertos debían recaer con su herencia en manos del jefe de la *gens* patricia, único capaz de ejercer los derechos de patronato. Este proceso sorprendió al público y preocupó a los jurisconsultos: el mismo Cicerón consideró intrincado el pleito. No lo hubiera sido cuatro siglos antes, y los Claudios ganarían su causa. Pero en tiempos de Cicerón el derecho sobre que fundaban su reclamación era tan antiguo, que se había olvidado, y el tribunal pudo fallar en favor de los Marcelos. La antigua clientela ya no existía,

CAPITULO VII

Tercera revolución; la plebe ingresa en la ciudad.

1.º—HISTORIA GENERAL DE ESTA REVOLUCIÓN

Los cambios que a la larga se operaron en la constitución de la familia aportaron otros en la constitución de la ciudad. La antigua familia aristocrática y sacerdotal se había debilitado. Habiendo desaparecido el derecho de primogenitura, perdió su unidad y su vigor; habiéndose emancipado la mayoría de los clientes, perdió casi todos sus súbditos. Los hombres de la clase inferior ya no estaban distribuidos en las *gentes*; vivían independientes, formando un cuerpo entre sí. Con estas mudanzas, la ciudad cambió de aspecto: en lugar de ser, como antes, un conjunto débilmente relacionado de tantos pequeños Estados como familias había, la unión se hizo: de una parte, entre los miembros patricios de las *gentes*; de la otra, entre los hombres de rango inferior. Así hubo dos colectividades frente a frente, dos sociedades enemigas. Ya no fué como en la época precedente una lucha obscura en cada familia: fué una guerra abierta en cada ciudad. De las dos clases, una quería que se conservase la constitución religiosa de la ciudad y que el gobierno, así como el sacerdocio, siguiese en poder de las familias sagradas. La otra quería derribar las antiguas

barreras que la colocaban fuera del derecho, de la religión y de la sociedad política.

En la primera parte de la lucha, la ventaja perteneció a la aristocracia de nacimiento. La verdad es que ya no disponía de sus antiguos súbditos y que su fuerza material había decaído; pero le quedaba el prestigio de su religión, su organización regular, su hábito del mando, sus tradiciones, su orgullo hereditario. No dudaba de su derecho; defendiéndose, creía defender su religión. El pueblo sólo tenía en su abono el ser muy numeroso. Estaba constreñido por un hábito de respeto del que no le era fácil desprenderse. Además, carecía de jefes; le faltaba el más rudimentario principio de organización. En su origen, era una muchedumbre sin nexo, mejor que un cuerpo bien constituido y vigoroso. Si recordamos que los hombres no habían encontrado otro principio de asociación que la religión hereditaria de las familias y que no poseían una idea de la autoridad que no se derivase del culto, comprenderemos fácilmente que esta plebe, separada del culto de la religión, no haya podido formar al principio una sociedad regular y que haya necesitado mucho tiempo para encontrar en sí misma los elementos de una disciplina y las reglas de un gobierno.

Esta clase inferior, en su debilidad, no vió al principio otro medio de combatir a la aristocracia que oponerle la monarquía.

En las ciudades donde la clase popular estaba ya formada en tiempo de los reyes, los sostuvo con toda la fuerza de que disponía, y les excitaba a acrecentar su poder. En Roma exigió el restablecimiento de la realeza después de Rómulo; hizo nombrar a Hostilio; hizo rey a Tarquino el Viejo; amó a Servio; deploró a Tarquino el Soberbio.

Cuando los reyes fueron en todas partes vencidos y la aristocracia se hizo señora, el pueblo no se circunscribió a lamentar la monarquía; aspiró a res-

taurarla bajo nueva forma. Durante el sexto siglo consiguió generalmente darse jefes en Grecia; no pudiéndolos llamar reyes, porque este título implicaba la idea de funciones religiosas y sólo podían ostentarlo las familias religiosas, los denominó tiranos (1).

Sea cualquiera el sentido original de esta palabra, es indudable que no pertenecía a la lengua de la religión; no se la podía aplicar a los dioses, como se hacía con la palabra rey; tampoco se la pronunciaba en las oraciones. En efecto; designaba algo novísimo entre los hombres, una autoridad que no emanaba del culto, un poder que la religión no había establecido. La aparición de esta palabra en la lengua griega marca la aparición de un principio que las generaciones precedentes no habían conocido: la obediencia del hombre al hombre. Hasta entonces no habían existido más jefes de Estado que los que eran jefes de la religión; sólo mandaban en la ciudad los que celebraban los sacrificios e invocaban a los dioses en favor de ella; obedeciéndolos se obedecía a la ley religiosa y se hacía acto de sumisión a la divinidad. La obediencia a un hombre, la autoridad concedida a ese hombre por otros hombres, un poder de origen y naturaleza completamente humanos, todo esto había sido desconocido de los antiguos eupátridas, y sólo fué concebido el día en que las clases inferiores sacudieron el yugo de la aristocracia y buscaron un nuevo gobierno.

Citemos algunos ejemplos: En Corinto, «el pueblo soportaba con trabajo la dominación de los baquiadas; Cipselo, testigo del odio que se les profesaba, y viendo que el pueblo buscaba un jefe que le condujese a la liberación», se ofreció a ser su jefe; el pueblo le aceptó; le nombró tirano, arrojó a los

(1) El nombre de rey se respetó algunas veces en estos jefes populares, cuando descendían de familias religiosas. Herodoto, V, 92.

baquiadas y obedeció a Cipselo (1). Mileto tuvo por tirano a un tal Trasíbulo; Mitilene obedeció a Pitaco; Samos, a Polícrates. Encontramos tiranos en Argos, en Epidauro, en Megara, en Calcis, durante el sexto siglo; Sición los ha tenido durante ciento treinta años sin interrupción (2). Entre los griegos de Italia se encuentran tiranos en Cumas, en Crotona, en Síbaris, en todas partes. En Siracusa, año 485, la clase inferior se hizo dueña de la ciudad y arrojó a la clase aristocrática; pero no pudo sostenerse y gobernar y, al cabo de un año, tuvo que nombrar a un tirano (3).

Entre estos tiranos se profesaba la misma política, más o menos violenta. Un tirano de Corinto pidió cierto día a un tirano de Mileto consejos para gobernar. Por toda respuesta, éste cortó las espigas de trigo que sobresalían de las otras. Así, su regla de conducta se cifraba en abatir las altas testas y humillar a la aristocracia, apoyándose en el pueblo.

La plebe romana tramó conspiraciones al principio para restablecer a Tarquino. En seguida intentó nombrar tiranos, y puso sus ojos en Públicola, en Espurio Casio, en Manlio. La acusación que el patriciado lanza tan frecuentemente contra los suyos, que se hacen populares, no debe ser pura calumnia. El temor de los grandes atestigua los deseos de la plebe.

Pero conviene observar que si el pueblo deseaba restaurar la monarquía en Grecia y en Roma, no era por verdadera adhesión a este régimen. Aun amaba menos a los tiranos que detestaba a la aristocracia. La monarquía era para él un medio de vencer y de vengarse; pero jamás este gobierno, que

(1) Herodoto, V, 92. Aristóteles, *Polít.*, V, 9, 22. Diodoro, VII, 2. Pausanias, II, 3-4. Nicolás de Damasco, *Frag.*, 58.

(2) Herodoto, I, 20; V, 67, 68; Aristóteles, *Polít.*, III, 8, 3; V, 4, 5; V, 8, 4; Plutarco, *Solón*, 14.

(3) Herodoto, VII, 155. Diodoro, XIII, 22; Aristóteles, V, 2, 6.

no tenía el derecho de la fuerza ni reposaba en ninguna tradición sagrada, echó profundas raíces en el corazón de los pueblos. Se escogía a un tirano por exigencia de la lucha; se le dejaba en seguida el poder por agradecimiento o necesidad; pero cuando habían circulado algunos años y el recuerdo de la dura oligarquía se había borrado, se dejaba caer al tirano. Este gobierno nunca gozó del afecto de los griegos; sólo lo aceptaron como un recurso momentáneo y en espera de que el partido popular encontrase un régimen mejor, o se sintiese con fuerzas para gobernarse a sí mismo.

La clase inferior prosperó poco a poco. Hay algunos progresos que se realizan obscuramente, y, no obstante, deciden del porvenir de una clase y transforman una sociedad. Hacia el sexto siglo antes de nuestra Era, Grecia e Italia vieron brotar una nueva fuente de riqueza. La tierra ya no bastaba a todas las necesidades del hombre; los gustos se dirigían a lo bello y al lujo; hasta las artes nacían; la industria y el comercio se hicieron entonces necesarios. Poco a poco se formó una riqueza mobiliaria; se acuñaron monedas; el dinero apareció. Ahora bien; la aparición del dinero implicó una gran revolución. El dinero no estaba sometido a las mismas condiciones de propiedad que la tierra; según la expresión de un jurisconsulto, era *res nec mancipi*, podía pasar de mano en mano sin ninguna formalidad religiosa y llegar sin obstáculos hasta el plebeyo. La religión, que había impuesto su sello en la tierra, no podía nada contra el dinero.

Los hombres de las clases inferiores conocieron entonces otra ocupación que la de cultivar la tierra; hubo artesanos, navegantes, dueños de industrias, comerciantes: pronto hubo ricos entre ellos. ¡Singular novedad! Antes, sólo los jefes de las *gentes* podían ser propietarios, y he aquí antiguos clientes o plebeyos que ahora son ricos y ostentan su opu-

lencia. Luego el lujo que, enriqueciendo al hombre del pueblo, empobrecía al eupátrida. En muchas ciudades, singularmente en Atenas, se vió parte del cuerpo aristocrático caer en la miseria. Pues bien: en una sociedad donde la riqueza cambia de lugar, las clases están muy próximas a desaparecer.

Otra consecuencia de este cambio fué que en el pueblo mismo se establecieron distinciones y categorías, necesarias en cualquier sociedad humana. Algunas familias adquirieron notoriedad; algunos nombres se hicieron ilustres. En la plebe se formó una especie de aristocracia: no era esto un mal. La plebe cesó de ser una masa confusa, y empezó a mostrarse como un cuerpo constituido. Constando de categorías, pudo darse jefes, sin necesidad de escoger entre los patricios al primer ambicioso que quisiera reinar. Esta aristocracia plebeya poseyó muy pronto las cualidades que ordinariamente acompañan a la riqueza adquirida por el trabajo, es decir, el sentimiento del valor personal, el amor a una libertad tranquila, y ese espíritu de prudencia que, anhelando las mejoras, teme las aventuras. La plebe se dejó guiar por esta *élite* de que estaba orgullosa. Renunció a tener tiranos apenas advirtió que tenía en su seno los elementos de un gobierno mejor. En fin, la riqueza se convirtió durante algún tiempo—como en seguida veremos—en principio de organización social.

Todavía hay un cambio del que conviene hablar, pues ayudó eficazmente en el progreso de la clase inferior: tal es el que se realizó en el arte militar. En los primeros siglos de la historia de las ciudades, la fuerza de los ejércitos radicaba en la caballería. El verdadero guerrero era el que combatía en un carro o a caballo; el infante, poco útil en el combate, era poco estimado. Por eso a la antigua aristocracia estaba reservado, en todas partes, el dere-

cho de combatir a caballo (1). En algunas ciudades los nobles hasta se daban el título de caballeros. Los *celerés* de Rómulo, los caballeros romanos de los primeros siglos, eran todos patricios. La caballería fué siempre el arma noble entre los antiguos. Poco a poco adquirió la infantería alguna importancia. El progreso en la fabricación de armas y la disciplina naciente, le permitieron resistir a la caballería. Obtenido este punto, adquirió pronto el primer rango en las batallas, pues era más ligera y sus maniobras más fáciles; los legionarios, los hoplitas, constituyeron en adelante la fuerza de los ejércitos. Pero los legionarios y los hoplitas eran plebeyos. Añádase que la marina adquirió importancia, sobre todo en Grecia; que se libraron batallas en el mar, y que el destino de una ciudad dependió frecuentemente de los que remaban, es decir, de los plebeyos. Luego la clase que es tan fuerte para defender a una sociedad lo es también para conquistar derechos y ejercer legítima influencia. El estado social y político de una nación está siempre en relación con la naturaleza y composición de sus ejércitos.

En fin, la clase inferior también logró tener su religión. Puede suponerse que esos hombres tenían en el corazón el sentimiento religioso que es inseparable de nuestra naturaleza, y que nos crea la necesidad de adorar y de orar. Sufrían, pues, de verse separados de la religión por el antiguo principio que prescribía que cada dios perteneciese a una familia, y que el derecho de orar sólo se transmitiese con la sangre. También ellos trabajaron en tener un culto.

Es imposible entrar aquí en el detalle de los es-

(1) Aristóteles ha hecho la observación de que en todas las ciudades donde la caballería había sido predominante, la constitución fué oligárquica. *Política*, IV, 3, 2.

fuerzos que realizaron, de los medios que idearon, de las dificultades o recursos que se les presentaron. Este trabajo, individual durante mucho tiempo, fué también durante mucho tiempo el secreto de cada inteligencia, y sólo podemos advertir sus resultados. A veces, una familia plebeya se creaba un hogar, osando encenderlo ella misma o procurándose en otra parte el fuego sagrado, y así tuvo su culto, su santuario, su divinidad protectora, su sacerdocio, a imagen de la familia patricia. Otras, el plebeyo tuvo acceso a los templos de la ciudad, sin por eso disponer de culto doméstico. Los que en Roma no tenían hogar y, por lo tanto, carecían de fiesta doméstica, ofrecían su sacrificio anual al dios Quirino (1). Cuando la clase superior persistía en separar, en alejar de sus templos a la clase inferior, ésta se erigía templos propios: en Roma tenía uno sobre el Aventino, que estaba consagrado a Diana; también tenía el templo del pudor plebeyo. Los cultos orientales, que, a contar del sexto siglo, invadieron a Grecia e Italia, fueron acogidos solícitamente por la plebe. Eran estos cultos que, como el budismo, no hacían acepción de castas ni de pueblos. En fin, se vió con frecuencia a la plebe forjarse objetos sagrados, análogos a los dioses de las curias y de las tribus patricias. Así el rey Servio elevó un altar en cada barrio, para que la multitud tuviese ocasión de hacer sacrificios: como los Pisis-trátidas erigieron *hermes* en las calles y plazas de Atenas (2). Tales fueron los dioses de la democracia. La plebe, antaño multitud sin culto, tuvo en adelante sus ceremonias religiosas y sus fiestas. Pudo orar, y esto era ya mucho en una sociedad en que la religión constituía la dignidad del hombre.

Quando la clase inferior hubo consumado esos di-

(1) Varrón, *De ling. lat.* VI, 13.

(2) Dionisio, IV, 5. Platón, *Hiparco*. Hipoeración, Vo ἑρμῆαι.

ferentes progresos; cuando dispuso de riquezas, soldados, sacerdotes; cuando reunió todo lo que da al hombre el sentimiento de su valor y de su fuerza; en fin, cuando hubo obligado a la clase superior a tenerla en cuenta, entonces fué imposible retenerla fuera de la vida social y política, y la ciudad ya no pudo cerrársele más tiempo.

El ingreso de esta clase inferior en la ciudad es una revolución que ha llenado la historia de Grecia y de Italia del séptimo al quinto siglo. Los esfuerzos del pueblo han triunfado en todas partes; pero no de la misma manera ni por los mismos medios.

Cuando el pueblo se sintió fuerte en un lugar, se insurreccionó: con las armas en la mano, forzó las puertas de la ciudad donde le estaba prohibido habitar. Una vez dueño, expulsó a los grandes y ocupó sus casas o se contentó decretando la igualdad de derechos. Esto es lo que ocurrió en Siracusa, en Eritrea, en Mileto.

En otros sitios, al contrario, el pueblo empleó medios menos violentos. Sin luchas a mano armada, por la única fuerza moral que le habían dado sus últimos progresos, obligó a los grandes a hacerle concesiones. Entonces se nombró un legislador y cambió la legislación. Esto es lo que se ve en Atenas.

En otras partes, la clase inferior llegó por grados a su objeto sin sacudidas ni conmociones. Así en Cumas: el número de los miembros de la ciudad, muy restringido al principio, aumentó por primera vez, admitiendo a la parte del pueblo bastante rica para sostener un caballo. Luego se elevó hasta mil el número de ciudadanos, y, en fin, se llegó poco a poco hasta la democracia (1).

En algunas ciudades fué obra de los reyes la ad-

(1) Heráclida, en los *Frag. de las historias griegas*, colección Didot, tomo II, pág. 217.

misión de la plebe entre los ciudadanos: así ocurrió en Roma. En otras fué obra de los tiranos populares: tal ocurrió en Corinto, en Sición, en Argos. Cuando la aristocracia venció, ordinariamente tuvo la prudencia de dejar a la clase inferior el título de ciudadano que los reyes o los tiranos le habían concedido. En Samos, la aristocracia sólo llegó al término de su lucha con los tiranos emancipando a las últimas clases. Sería demasiado largo enumerar todas las diversas formas con que esta gran revolución se consumó. El resultado ha sido en todas partes el mismo: la clase inferior ha penetrado en la ciudad y formado parte del cuerpo político.

El poeta Teognis nos ofrece idea bastante clara de esta revolución y de sus consecuencias. Dícenos que en Megara, su patria, hay dos clases de hombres. A una la llama de los *buenos*, ἀγαθοί; tal era, en efecto, el nombre que se le daba en la mayor parte de las ciudades griegas. A la otra clase la llama de los *malos*, κακοί; con este nombre solía designarse a la clase inferior. El poeta nos describe la antigua condición de esa clase: «en otro tiempo no conocía los tribunales ni las leyes», es tanto como decir que no poseía el derecho de ciudad. Tampoco se permitía a estos hombres acercarse a la ciudad; «vivían fuera, como bestias salvajes». No asistían a las comidas religiosas, no tenían el derecho de casarse en la familia de los *buenos*.

¡Pero cómo ha cambiado todo esto! Las clases se han subvertido, «los malos se han sobrepuesto a los buenos». La justicia se ha alterado: las antiguas leyes ya no existen, y otras leyes de novedad inaudita las han substituído. La riqueza se ha convertido en único objeto de los deseos de los hombres, porque otorga el poder. El hombre de raza noble se casa con la hija del rico plebeyo, y «el matrimonio confunde a las razas».

Teognis, que descende de una familia aristocrá-

tica, ha intentado vanamente resistir el curso de las cosas. Condenado a destierro, despojado de sus bienes, sólo le quedan sus versos para protestar y combatir. Pero si no confía en el éxito, al menos tampoco pone en duda la justicia de su causa; acepta la derrota, pero conserva el sentimiento de su derecho. En su concepto, la revolución que se ha hecho es un mal moral, un crimen. Hijo de la aristocracia, antójtasele que esta revolución no tiene en su abono a la justicia ni a los dioses, y que atenta contra la religión. «Los dioses—dice—han abandonado la tierra; nadie los teme. La raza de los hombres piadosos ha desaparecido; nadie se preocupa de los inmortales.»

Estos lamentos son inútiles, bien lo sabe. Si gime así es por una especie de piadoso deber, porque ha recibido de los antiguos «la tradición santa», que debe perpetuar. Pero en vano: hasta la tradición va a secarse; los hijos de los nobles van a olvidar su nobleza, pronto se les verá a todos unirse mediante el casamiento a las familias plebeyas, «beberán en sus fiestas y comerán en sus mesas»; pronto adoptarán sus sentimientos. En tiempos de Teognis, el sentimiento es lo único que queda a la aristocracia griega, y hasta ese sentimiento va a desaparecer.

En efecto; después de Teognis, la nobleza sólo fué un recuerdo. Las grandes familias siguieron conservando piadosamente el culto doméstico y la memoria de los antepasados, pero esto fué todo. Todavía hubo hombres que se complacieron en contar sus abuelos; pero se rió de tales nombres (1). Se conservó la costumbre de inscribir en algunas tumbas que el muerto pertenecía a noble raza; pero ninguna tentativa se hizo de restaurar un régimen por siempre caído. Isócrates dice con verdad que en

(1) Exceptuamos a Roma, donde la nobleza se transformó, conservando prestigio y fuerza.

su tiempo sólo en las tumbas existían las grandes familias de Atenas.

Así se había transformado gradualmente la ciudad antigua. En su origen era la asociación de un centenar de jefes de familia. Luego aumentó el número de ciudadanos, porque las ramas segundas obtuvieron la igualdad. Más tarde, los clientes emancipados, la plebe, toda esa muchedumbre que durante siglos había quedado fuera de la asociación religiosa y política, y en ocasiones hasta fuera del recinto sagrado de la ciudad, derribó las barreras que se le oponían y penetró en la ciudad, de la que en seguida se hizo dueña.

2.º—HISTORIA DE ESTA REVOLUCIÓN EN ATENAS

Los eupátridas, después de derribar a la realeza, gobernaron en Atenas durante cuatro siglos. La historia permanece muda durante esta larga dominación: sólo una cosa se sabe, y es que fué odiosa a las clases inferiores, y que el pueblo se esforzó en salir de ese régimen.

Hacia el año 612 el descontento general y los signos ciertos que anunciaban una próxima revolución despertaron la ambición de un eupátrida, Cilon, el cual pensó en derribar el gobierno de su casta y hacerse tirano popular. La energía de los arcontas logró que abortase la empresa; pero la agitación continuó después de él. En vano los eupátridas utilizaron todos los recursos de su religión. En vano dijeron que los dioses estaban irritados y que los espectros aparecían. En vano purificaron a la ciudad de todos los crímenes del pueblo y elevaron dos altares a la Violencia y a la Insolencia para aquietar a estas divinidades, cuya influencia maligna había

turbado a los espíritus (1). De nada sirvió todo eso. Los sentimientos de odio no se calmaron. Se hizo venir de Creta al piadoso Epiménides, personaje misterioso que se decía hijo de una diosa; se le invitó a realizar una serie de ceremonias expiatorias; impresionando así la imaginación del pueblo, se creyó reavivar la religión y, por lo mismo, fortificar la aristocracia. Pero el pueblo no se emocionó; la religión de los eupátridas ya no ejercía prestigio sobre su alma, y persistió en exigir reformas.

Durante otros diez y seis años, la oposición empeñada de los pobres de la montaña y la paciente oposición de los ricos del litoral hicieron ruda guerra a los eupátridas. Al cabo, cuanto había de acuerdo en los tres partidos se entendió para confiar a Solón el cuidado de terminar sus pendencies y prevenir desgracias mayores. Solón tenía la rara fortuna de pertenecer a la vez a los eupátridas por el nacimiento y a los comerciantes por las ocupaciones de su juventud. Sus poesías nos le muestran como un hombre completamente exento de los prejuicios de su casta; por su espíritu conciliador, por su gusto a la riqueza y al lujo, por su amor a los placeres, está muy distante de los antiguos eupátridas y pertenece a la nueva Atenas.

Hemos dicho antes que Solón comenzó emancipando a la tierra de la vieja dominación que la religión de las familias eupátridas ejerció sobre ella. Rompió las cadenas de la clientela. Tal cambio en el estado social implicó otro en el orden político. Era necesario que las clases inferiores tuviesen un escudo, según la expresión del mismo Solón, para defender su reciente libertad. Ese escudo eran los derechos políticos.

La constitución de Solón nos es muy mal conoci-

(1) Plutarco, *Solón*, 12. Diógenes Laercio, I, 110. Cicerón, *De leg.*, II, 11. Ateneo, XIII, 78.

da; sin embargo, parece que todos los atenienses formaron parte de la asamblea del pueblo, y que el Senado ya no se compuso exclusivamente de eupátridas; también parece que los arcontas pudieron ser nombrados fuera de la antigua casta sacerdotal. Estas grandes innovaciones arruinaron todas las antiguas reglas de la ciudad. Sufragios, magistraturas, sacerdocios, dirección de la sociedad; era necesario que el eupátrida compartiese todo eso con el hombre de la casta inferior. En la nueva constitución no se tenía en cuenta para nada los derechos del nacimiento: todavía existían clases, pero sólo se diferenciaban por la riqueza (1). Desde entonces, desapareció la dominación de los eupátridas. El eupátrida ya no fué nada, a menos de que fuese rico: significó por su riqueza, y no por su nacimiento. El poeta pudo decir en lo sucesivo: «El hombre noble ya no es nada en la pobreza»; y el pueblo aplaudió en el teatro este chiste del cómico: «¿De qué nacimiento es este hombre?—Rico; los nobles de hoy son eso» (2).

El régimen así fundado tenía dos clases de enemigos: los eupátridas, que deploraban sus privilegios perdidos, y los pobres, que aun sufrían de desigualdad.

Apenas hubo terminado su obra Solón, cuando recomenzó la agitación. «Los pobres—dice Plutarco—se mostraron ásperos enemigos de los ricos.» El nuevo gobierno les desagradaba quizá tanto como el de los eupátridas. Además, viendo que los eupátridas aun podían ser arcontas y senadores, se figuraron muchos que la revolución no había sido completa. Solón había conservado las formas republicanas;

(1) Sobre las cuatro nuevas clases y sobre los *τιμήματα*, véase Plutarco, *Solón*, 18; Aristóteles, citado por Harpocración, V° *ἴπτας*; Pollux, VIII, 129.

(2) Eurípides, *Fenicias*; Alejo en Ateneo, IV, 49.

y el pueblo aun conservaba un odio irreflexivo contra las formas de gobierno bajo las cuales sólo había visto durante cuatro siglos el reinado de la aristocracia. Observando el ejemplo de muchas ciudades griegas, quiso un tirano.

Pisístrato, salido de los eupátridas, pero persiguiendo un fin de ambición personal, prometió a los pobres un reparto de tierras, y se los asoció. Un día se presentó en la asamblea y, pretendiendo que le habían herido, solicitó que se le concediese una guardia. Los hombres de las primeras clases iban a responderle y poner de manifiesto la mentira; pero «el populacho estaba presto a acudir a las manos para sostener a Pisístrato, y al ver su actitud, los ricos huyeron en desorden». Así, uno de los primeros actos de la asamblea popular recientemente instituída fué ayudar a un hombre para que se hiciese dueño de la patria (1).

No parece, por otra parte, que el reinado de Pisístrato haya aportado ningún obstáculo al progreso de los destinos de Atenas. Al contrario, tuvo por principal efecto el asegurar y garantizar contra una reacción la gran reforma social y política que acababa de consumarse (2).

El pueblo no se mostró muy desêoso de reconquistar su libertad; dos veces la coalición de los grandes y de los ricos derribó a Pisístrato y otras dos reconquistó el poder, y su hijo mayor reinó en Atenas después de él. Se necesitó la intervención de un ejército espartano en el Atica para que cesase la dominación de esta familia (3).

(1) Sobre la alianza de Pisístrato con las clases inferiores, véase Herodoto, I, 59; Plutarco, *Solón*, 29, 30; Aristóteles, *Politica*, V, 4, 5. edic. Didot, pág. 571.

(2) Herodoto, I, 59, y Tucídides, VI, 54, afirman que Pisístrato conservó la constitución y las leyes establecidas, es decir, las leyes y la constitución de Solón.

(3) Herodoto, V, 63-65; VI, 123; Tucídides, I, 20; VI, 54-59. Am-

La antigua aristocracia tuvo por un momento la esperanza de aprovechar la caída de los pisistrátidas para reconquistar sus privilegios. No solamente le fué imposible conseguirlo, pero también recibió el más rudo golpe que hasta entonces sufriese. Clístenes, originario de esta clase, pero de una familia que ella había cubierto de oprobio y de la que había renegado hacía tres generaciones, encontró el más seguro medio de quitarle por siempre lo que aun le quedaba de fuerza (1). Al cambiar Solón la constitución política dejó subsistir la antigua organización religiosa de la sociedad ateniense. La población siguió dividida en doscientas o trescientas *gentes*; en doce *fratrias*, en cuatro *tribus*. En cada uno de estos grupos aun había, como en la época precedente, un culto hereditario, un sacerdote que era *eupátrida*, un jefe que era como el sacerdote. Todo esto era el resto de un pasado que se resistía a morir; así se perpetuaban las tradiciones, los usos, las reglas, las distinciones que habían reinado en el antiguo estado social. Esos cuadros los estableció la religión y conservaban a su vez la religión, esto es, la influencia de las grandes familias. En cada uno de esos cuadros había dos clases de hombres: de una parte, los *eupátridas*, que poseían hereditariamente el sacerdocio y la autoridad; de la otra, los hombres de condición inferior, que no eran servidores ni clientes, pero que aun estaban retenidos por la religión bajo la autoridad del *eupátrida*. En vano decía la ley de Solón que todos los atenienses eran libres. La antigua religión cogía al hombre apenas salía de la asamblea, donde libremente ha-

Los historiadores muestran claramente que la tiranía fué destruída, no por Armodio y Aristogitón, sino por los espartanos. La leyenda ateniense ha alterado los hechos.

(1) Herodoto, V, 68-69, da una idea muy exacta de la lucha de Clístenes contra Iságoras, y de su alianza con las clases inferiores; Cf. Isócrates, π. ἀντιδόσεως, cap. 232.

hía votado, y le decía: «Estás ligado al eupátrida por el culto; le debes respeto, deferencia, sumisión: como miembro de una ciudad, Solón te ha hecho libre, pero como miembro de una tribu has de obedecer a un eupátrida; como miembro de una fratria, has de tener a un eupátrida por jefe; en la familia misma, en la *gens* donde tus antepasados han nacido y de la que tú no puedes salir, también encuentras la autoridad del eupátrida.» ¿Para qué podía servir que la ley política hubiese hecho de este hombre un ciudadano, si la religión y las costumbres seguían considerándole como un cliente? Es verdad que desde varias generaciones antes muchos hombres se encontraban fuera de esos cuadros o por proceder de países extranjeros, o porque se hubiesen separado de la *gens* y de la tribu para ser libres. Pero esos hombres sufrían de otra manera; colocados fuera de las tribus, se encontraban en un estado de inferioridad moral frente a los otros hombres, y una especie de ignominia se asociaba a su independencia.

Tras la reforma política de Solón había, pues, otra reforma que realizar en el dominio de la religión. Clístenes la consumó, reemplazando las cuatro antiguas tribus por diez tribus nuevas que se dividían en cierto número de demos (1).

Estas tribus y estos demos se parecían aparentemente a las antiguas tribus y *gentes*. En cada una de esas circunscripciones había un culto, un sacerdote, un juez, reuniones para las ceremonias religiosas, asambleas para deliberar sobre intereses comunes (2). Pero los nuevos grupos diferían de los antiguos en dos puntos esenciales. Primero, todos los hombres libres de Atenas, aun los que no ha-

(1) Herodoto, I, 66, 69.

(2) Esquilo, in *Ctesiph.*, 30. Demóstenes, in *Eubul. Pollux*, VIII, 19, 95, 107.

bían formado parte de las antiguas tribus y *gentes*, se distribuyeron en los cuadros formados por Clístenes (1): gran reforma que dió un culto a los que de él carecían, y que hacía entrar en una asociación religiosa a los que antes estuvieron excluidos de toda asociación. En segundo lugar, los hombres fueron distribuidos en las tribus y en los demos, no ya según su nacimiento, como antes, sino según su domicilio. El nacimiento no significaba nada; los hombres fueron iguales para el caso y ya no se conoció ningún privilegio. El culto, para cuya celebración se reunía la nueva tribu o el demo, ya no era el culto hereditario de una antigua familia: la gente ya no se congregaba alrededor del hogar de un eupátrida. Ya no era a un antiguo eupátrida al que la tribu o el demo veneraban como antepasado divino: las tribus tuvieron nuevos héroes epónimos escogidos entre los personajes antiguos de los que el pueblo había conservado buen recuerdo, y cuanto a los demás, adoptaron uniformemente por dioses protectores a *Zeus custodio del recinto* y a *Apolo paternal*. Desde entonces ya no hubo razón para que el sacerdocio fuese hereditario en el demo, como lo había sido en la *gens*; tampoco había ninguna para que el sacerdote fuese siempre un eupátrida. En los nuevos grupos, la dignidad de sacerdote y de jefe fué anual, y cada miembro pudo ejercerla a su vez.

Esta reforma es la que acabó de derribar a la aristocracia de los eupátridas. A contar de este momento ya no hubo casta religiosa, ni privilegios de nacimiento, en religión como en política. La sociedad ateniense estaba completamente transformada (2).

(1) Aristóteles, *Politica*, III, 1, 10. Escoliasta de Esquino, edición Didot, pág. 511.

(2) Las fraternidades antiguas y los *ἑῶν* no quedaron suprimidos; al contrario, subsistieron hasta el fin de la historia griega; de ellos hablan los oradores (Demóstenes, *in Macart.*, 14, 57; *in Neæram*, 61;

Pues bien; la supresión de las antiguas tribus, reemplazada por tribus nuevas en las que todos los hombres encontraban acceso y eran iguales, no es un hecho particular a la historia de Atenas. El mismo cambio se realizó en Cirene, en Sición, en Elis, en Esparta y, probablemente, en otras muchas ciudades griegas (1). De todos los medios propios para debilitar a la antigua aristocracia, Aristóteles no encontraba otro más eficaz que éste. «Si se quiere fundar la democracia—dice—se hará lo que Clistenes hizo entre los atenienses: se establecerán nuevas tribus y nuevas fratrias; a los sacrificios hereditarios de las familias se substituirán sacrificios en que todos los hombres serán admitidos; se confundirán cuanto sea posible las relaciones de los hombres entre sí, teniendo cuidado de destruir todas las asociaciones anteriores» (2).

Cuando esta reforma se hubo consumado en todas las ciudades, pudo decirse que el antiguo molde de la sociedad quedó roto y que se formó un nuevo cuerpo social. Este cambio en los cuadros que la antigua religión hereditaria había establecido y declarado inmutables, marca el término del régimen religioso de la ciudad.

3.º—HISTORIA DE ESTA REVOLUCIÓN EN ROMA

La plebe adquirió muy pronto gran importancia en Roma. La situación de la ciudad entre los lati-

in Eubulid., 23, 54; Iseo, *de Cironis her.*, 19). Las inscripciones también mencionan sus actas y decretos (Boeckh, tomo I, pág. 106; tomo II, pág. 650; Ross, pág. 24; Köhler, núms. 598, 599, 600); pero esas fratrias y esos γέννη sólo fueron cuadros religiosos, sin valor en el orden político.

(1) Herodoto, V, 67, 68. Aristóteles, *Política*, VII, 2, 11. Pausanias, V, 9.

(2) Aristóteles, *Política*, VI, 2, 11, edic. Didot, págs. 594, 595.

nos, los sabinos y los etruscos la condenaba a perpetua guerra, y la guerra le exigía que tuviese una población numerosa. Por eso los reyes acogieron y llamaron a los extranjeros sin fijarse en su origen. Las guerras se sucedieron sin cesar, y como se necesitaban hombres, el resultado más frecuente de cada victoria era que se despojaba a la ciudad vencida de su población para transferirla a Roma. ¿Qué era de esos hombres así transportados con el botín? Si entre ellos había familias sacerdotales y patricias, el patriciado se daba prisa en asociárselas. Cuanto a la muchedumbre, parte ingresaba en la clientela de los grandes o del rey, y parte quedaba relegada a la plebe.

Aun entraron otros elementos en la composición de esta clase. Muchos extranjeros afluían a Roma como a un lugar cuya situación era propia para el comercio. Los descontentos de Sabina, de Etruria, del Lacio, encontraban en ella refugio. Todos ingresaban en la plebe. El cliente que lograba separarse de la *gens* se convertía en plebeyo. El patricio que contraía matrimonio desigual o cometía una de esas faltas que implicaban degradación, caía en la clase inferior. El bastardo era rechazado por la religión de las familias puras y relegado a la plebe.

Por todas estas razones, la plebe aumentaba en número. La lucha entablada entre los patricios y los reyes aumentó su importancia. La realeza y la plebe comprendieron pronto que tenían los mismos enemigos. La ambición de los reyes se cifraba en emanciparse de los viejos principios de gobierno que contrariaban el ejercicio de su poder. La ambición de la plebe era derribar las antiguas barreras que la excluían de la asociación religiosa y política. Establecióse una alianza tácita; los reyes protegerían a la plebe, la plebe sostendría a los reyes.

Las tradiciones y los testimonios de la antigüedad colocan en el recuerdo de Servio los primeros pro-

gresos de la plebe. El odio que los patricias conservaron a ese rey muestra suficientemente cuál era su política. La primera reforma fué dar tierras a la plebe, no en verdad sobre el *ager romanus*, sino sobre los territorios conquistados al enemigo; no fué por eso una innovación menos grave el conferir así el derecho de propiedad sobre el suelo a familias que hasta entonces sólo habían podido cultivar la tierra de otros (1).

Lo más grave fué que aun publicó leyes para la plebe, que jamás las tuvo antes. La mayoría de ellas eran referentes a las obligaciones que el plebeyo podía contraer con el patricio. Era esto un comienzo de derecho común entre los dos órdenes, y, para la plebe, un comienzo de igualdad (2).

Este mismo rey estableció luego una nueva división en la ciudad. Sin destruir las tres antiguas tribus en que las familias patricias y los clientes estaban distribuídos según el nacimiento, fundó cuatro nuevas tribus, en que la población éntera estaba distribuída según el domicilio. Hemos visto esta reforma en Atenas y hemos dicho sus efectos; los mismos se reprodujeron en Roma. La plebe, que no entraba en las antiguas tribus, fué admitida en las tribus nuevas (3). Esta muchedumbre, hasta entonces flotante, especie de población nómada, que no tenía ningún lazo con la ciudad, tuvo en adelante sus divisiones fijas y su organismo regular. La formación de esas tribus, donde ambos órdenes estaban mezclados, marca verdaderamente la entrada de la plebe en la ciudad. Cada tribu tuvo un hogar y sacrificios; Servio estableció dioses Lares en cada calle de la ciudad, en cada circunscripción del cam-

(1) Tito Livio, I, 47. Dionisio, IV, 13. Los reyes precedentes habían distribuído ya las tierras tomadas al enemigo; pero no es seguro que incluyesen a la plebe en el reparto.

(2) Dionisio, IV, 13; IV, 43.

(3) Idem, IV, 26.

po, sirviendo de divinidades a los que no las tenían por su nacimiento. El plebeyo celebró las fiestas religiosas de su barrio y de su burgo (*compitalia*, *paganalia*), como el patricio celebraba los sacrificios de su *gens* y de su curia.

Un gran cambio se celebró al mismo tiempo en la ceremonia sagrada de la lustración. El pueblo ya no se ordenó por curias, con exclusión de los que éstas no admitían. Todos los habitantes libres de Roma, todos los que formaban parte de las tribus nuevas, figuraban en el acto sagrado. Por primera vez se reunieron todos los hombres sin distinción de patricios, clientes y plebeyos. El rey dió la vuelta a esta asamblea, conduciendo ante sí a las víctimas y entonando el himno solemne. Terminada la ceremonia, todos se encontraron igualmente ciudadanos.

Antes de Servio, sólo se conocía en Roma dos clases de hombres: la casta sacerdotal de los patricios, con sus clientes, y la clase plebeya; no se conocía otra distinción que la establecida por la religión hereditaria. Servio hizo una división nueva, la que tenía por principio a la riqueza. Distribuyó a los habitantes de Roma en dos grandes categorías: en una estaban los que poseían algo; en la otra los que nada tenían. La primera se subdividió en cinco clases, distribuyéndose los hombres según la cifra de su fortuna (1). Servio introdujo así un principio novísimo en la sociedad romana: la riqueza determinó en lo sucesivo los rangos, como había hecho la religión.

(1) Los historiadores modernos suelen contar seis clases: Cicerón, *De republ.*, II, 22; Aulo Gelio, X, 28. Los caballeros de un lado, y los proletarios de otro, no pertenecían a las clases.—Observemos también que la palabra *classis* no tenía en la antigua lengua un sentido análogo al de nuestro término *clase*: significaba cuerpo de tropa (Fabio Pictor, en Aulo Gelio, X, 15; *ibid.*, I, 11; Festo, edic. Muller, págs. 189 y 225). Esto da a entender que la división establecida por Servio fué más militar que política.

Servio aplicó esta división del pueblo romano al servicio militar. Antes de él, si los plebeyos combatían, no era en las filas de la legión. Pero como Servio había hecho de ellos propietarios y ciudadanos, también podía hacerlos legionarios. En adelante ya no se compuso el ejército sólo con los hombres de las curias: todos los hombres libres, al menos todos los que poseían algo, formaron parte del ejército, y sólo los proletarios quedaron excluidos. Ya no fué la categoría de patricio o de cliente lo que determinó el arreo de cada soldado y su lugar en la batalla; el ejército se dividió por clases, exactamente como la población, según la riqueza. La primera clase, que tenía la armadura completa, y las dos siguientes, que tenían cuando menos el escudo, el casco y la espada, formaban las tres primeras líneas de la legión. La cuarta y la quinta, ligeramente armadas, formaban los cuerpos de los vélites y de los honderos. Cada clase se distribuía en compañías, llamadas centurias. Dícese que la primera constaba de ochenta; las otras cuatro, veinte o treinta cada una. La caballería era aparte, y en este punto también hizo Servio una gran innovación: mientras que antes sólo los jóvenes patricios componían las centurias de caballeros, Servio admitió cierto número de plebeyos escogidos entre los más ricos para combatir a caballo y formó doce nuevas centurias.

Pero no era posible tocar al ejército sin tocar al mismo tiempo a la constitución política. Los plebeyos comprendieron que su significación en el Estado había crecido; poseían armas, disciplina, jefes; cada centuria tenía su centurión y una enseña sagrada. Esta organización militar era permanente; la paz no la disolvía. Es verdad que a la vuelta de una campaña los soldados abandonaban sus filas, pues la ley les prohibía entrar en la ciudad como cuerpos armados. Pero en seguida, a la primer señal, los ciudadanos se dirigían con armas al



campo de Marte, donde cada uno encontraba su centuria, su centurión y su enseña. Y ocurrió veinticinco años después de Servio Tulio, que se pensó en convocar al ejército, sin que se tratase de ninguna expedición militar. Reunido el ejército y cada cual en su puesto, las centurias, con sus centuriones al frente y su enseña en el centro, el magistrado habló, consultó e hizo votar (1). Las seis centurias patricias y las doce de caballeros plebeyos votaron primero; luego las centurias de infantería de primera clase, y en seguida las otras. Así se encontró establecida al cabo de poco tiempo la asamblea centuriata, en la que cualquier soldado tenía el derecho de sufragio y en la que apenas se diferenciaba el plebeyo del patricio (2).

(1) Dionisio de Halicarnaso describe en breves palabras la fisonomía de estas asambleas centuriatas: συνῆλθε τὸ πλῆθος εἰς τὸ Ἄρειον πεδίον, ὑπὸ λοχαγοῖς καὶ σημείοις τεταγμένον, ὥσπερ ἐν πολέμῳ (VII, 59). Cf. Id., IV, 84: ἔχοντας τὰ ὄπλα.

(2) Parécenos indiscutible que los comicios por centurias no eran otra cosa que la reunión del ejército romano. Pruébalo: 1.º, que a esta asamblea suelen llamarla el ejército los escritores latinos: *urbanus exercitus*, Varrón, VI, 93: *quum comitiorum causa exercitus eductus esset*, Tito Livio, XXXIX, 15, *miles ad suffragio vocatur et comitia centuriata dicuntur*, Ampelio, 48; 2.º, que esos comicios se convocaban exactamente como el ejército cuando iba a entrar en campaña, esto es, al toque de la trompeta (Varrón, V, 91); dos estandartes flotaban en la ciudadela: uno rojo para llamar a la infantería, el otro verde obscuro para la caballería; 3.º, que esos comicios se congregaban siempre en el campo de Marte, pues el ejército jamás podía reunirse en el interior de la ciudad (Aulo Gelio, XV, 27); 4.º, que se componía de todos los que ostentaban las armas (Dión Casio, XXXVII, 28), y hasta parece ser que en los orígenes se concurría con las armas al campo de Marte (Dionisio, IV, 84, *in fine*); 5.º, que se distribuían por centurias, la infantería a un lado, la caballería a otro; 6.º, que cada centuria tenía al frente su centurión y su enseña, ὥσπερ ἐν πολέμῳ, Dionisio, VII, 59; 7.º, que los sexagenarios no formaban parte del ejército, ni tenían derecho a votar en estos comicios, al menos durante los primeros siglos: Macrobio, I, 5; Festo, Vº *Depontani*. Añadamos que en la antigua lengua la palabra *classis* significaba cuerpo de tropa, y que la palabra *centuria* significaba una compañía militar.—Los proletarios no se mostraban al

Estas reformas cambiaron singularmente la faz de la ciudad romana. El patriciado seguía firme con sus cultos hereditarios, sus curias, sus senados. Pero los plebeyos adquirían hábitos de independencia, riquezas, armas, religión. La plebe no se confundía con el patriciado, pero medraba a su lado.

Verdad es que el patriciado se resarcíó. Comenzó por matar a Servio, luego arrojó a Tarquino. Con la realeza fué vencida la plebe.

Los patricios se esforzaban en inutilizar todas las conquistas que había obtenido durante el mando de los reyes. Uno de sus primeros actos fué despojar a los plebeyos de las tierras que Servio les había concedido; y puede observarse que el único motivo alegado para el despojo fué que eran plebeyos (1). El patriciado puso, pues, en vigor el viejo principio, según el cual sólo la religión hereditaria fundaba el derecho de propiedad y no permitía que el hombre sin religión y sin antepasados ejerciese ningún derecho sobre la tierra.

También quedaron anuladas las leyes que Servio dictó para la plebe. Si el sistema de las clases y la asamblea centuriata no fueron abolidos, se debió ante todo a que el estado de guerra no permitía desorganizar el ejército, y, en seguida, porque se supo rodear a esos comicios de tales formalidades, que el patriciado, al permitir que la plebe formase parte de la ciudad, no compartió con ella los derechos políticos, ni la religión, ni las leyes. Nominalmente, la plebe quedó en la ciudad; de hecho fué excluída.

No acusemos de sinrazón a los patricios, ni su

principio en esta asamblea; sin embargo, como era habitual que formasen en el ejército una centuria empleada en los trabajos, también pudieron formar una centuria en estos comicios.

(1) Casio Hemino, en Nonio, libro II, Vº *Plevitas*.

pongamos que fríamente concibiesen el designio de oprimir y aplastar a la plebe. El patricio, descendiente de una familia sagrada y heredero de un culto, no concebía distinto régimen social del que la antigua religión había trazado las reglas. En su concepto, el único elemento constitutivo de la sociedad era la *gens*, con su culto, con su jefe hereditario, con su clientela. Para él, la ciudad no podía ser otra cosa que la reunión de los jefes de las *gentes*. Ni siquiera podía concebir que hubiese otro sistema político distinto del que reposaba en el culto, ni otros magistrados que los encargados de celebrar los sacrificios públicos, ni otras leyes que aquellas cuyas santas fórmulas había dictado la religión. Hubiera sido inútil objetarles que también los plebeyos poseían desde poco antes una religión, y que hacían sacrificios a los Lares de las esquinas; pues hubiese respondido que ese culto no revestía el carácter esencial de la verdadera religión, que no era hereditario, que esos hogares no contenían el fuego antiguo y que esos dioses Lares no eran verdaderos antepasados. Hubiese añadido que al darse los plebeyos un culto habían hecho lo que no podían hacer; que para dárselo habían violado todos los principios, que sólo habían tomado lo formal del culto y habían eliminado el principio esencial, que era la herencia; en fin, que su simulacro de religión era lo contrario de la religión.

Desde que el patricio se obstinó en creer que sólo la religión hereditaria debía gobernar a los hombres, resultó que no veía gobierno posible para la plebe. No concebía que el poder social pudiera ejercerse regularmente sobre esta clase de hombres. No podía aplicárseles la ley santa; la justicia era un terreno sagrado que les estaba vedado. Mientras hubo reyes se cuidaron de regir a la plebe y lo hicieron conforme a ciertas reglas, que nada

tuvieron de común con la antigua religión y que la necesidad o el interés público suministraron. Pero con la revolución que derribó a los reyes, la religión obtuvo otra vez el imperio, y ocurrió forzosamente que toda la clase plebeya fué excluida de las leyes sociales.

El patriciado fundó entonces un gobierno conforme a sus propios principios; pero no pensó en establecer otro para la plebe. No tuvo la audacia de arrojarla de Roma; pero tampoco encontró el medio de constituir la en la sociedad regular. Así se encontraba en Roma a millares de familias para las que no había leyes fijas, orden social ni magistraturas. La ciudad, el *populus*, es decir, la sociedad patricia con los clientes que aun le quedaban, se alzaba potente, organizada, majestuosa. A su alrededor vivía la multitud plebeya, que no era un pueblo, ni formaba un cuerpo. Los cónsules, jefes de la ciudad patricia, conservaban el orden material en esta población confusa; los plebeyos obedecían; débiles, generalmente pobres, se sometían a la fuerza del cuerpo patricio.

El problema cuya solución debía decidir el porvenir de Roma, era éste: ¿Cómo la plebe se convertiría en sociedad regular?

El patriciado, influido por los principios rigurosos de su religión, sólo veía un medio de resolver este problema, y era hacer entrar a la plebe por medio de la clientela en los cuadros sagrados de las *gentes*. Presiéntese que se realizó una tentativa en este sentido. La cuestión de las deudas que agitó a Roma por esta época, sólo puede explicarse viendo en ella el problema más grande de la clientela y de la servidumbre. Despojada de sus tierras, ya no podía vivir la plebe romana. Los patricios calcularon que con el sacrificio de algún dinero la harían caer en sus lazos. El hombre de la plebe adquirió prestado. Al tomar prestado se entregaba al presta-

mista, se ligaba a él por una especie de operación que los romanos llamaban *nexum*. Era éste un género de venta *per æs et libram*, es decir, con la solemne formalidad que solía emplearse para conferir a un hombre el derecho de propiedad sobre un objeto (1). Es verdad que el plebeyo adoptaba seguridades contra la servidumbre: por una especie de contrato fiduciario estipulaba que conservaría su rango de hombre libre hasta el día del vencimiento, y que ese día adquiriría plena posesión de sí mismo reembolsando su deuda al prestamista. Pero si, llegado ese día, no abonaba su deuda, el plebeyo perdía el beneficio de su contrato. Convertido en *addictus*, quedaba a discreción del acreedor, que le llevaba a su casa y le hacía su servidor. El patricio no creía realizar con esto un acto inhumano: siendo su ideal de la sociedad el régimen de la *gens*, no consideraba nada tan legítimo y hermoso como conducir los hombres a ella, por cualquier recurso. De triunfar su plan, la plebe hubiese desaparecido en poco tiempo, y la ciudad romana sólo habría sido la asociación de las *gentes* patricias, distribuyéndose la muchedumbre de clientes.

Pero esta clientela era una cadena a la que el plebeyo sentía horror. Este se defendió contra el patricio, que armado del contrato quería reducirle. La clientela era para él la equivalencia de la esclavitud; la casa del patricio era a sus ojos una prisión (*ergastulum*). El plebeyo, cogido frecuentemente por la mano patricia, imploró la ayuda de sus semejantes y amotinó a la plebe, exclamando que era hombre libre y átestiguando con las heridas que había recibido en los combates por la defensa de Roma. El cálculo de los patricios sólo

(1) Varrón, *De ling. lat.*, VII, 105. Tito Livio, VIII, 28. Aulo Gellio, XX, 1, Festo, V° *Nexuri*.

sirvió para irritar a la plebe. Esta vió el peligro; aspiró con toda su energía a salir del estado precario en que la caída del gobierno real la había colocado. Quiso poseer leyes y derechos.

Pero no parece que esos hombres hayan deseado al principio entrar en participación de las leyes y derechos de los patricios. Quizá creían, como los mismos patricios, que entre ambos órdenes no podía existir nada de común. Nadie pensaba en la igualdad civil y política. En el espíritu del plebeyo de los primeros siglos, como en el del patricio, no podía arraigar la idea de que la plebe se elevase al nivel del patriciado. Lejos, pues, de reclamar la igualdad de derechos y de leyes, esos hombres parece que prefirieron al principio una separación completa. En Roma no encontraron remedio a su sufrimiento; sólo vieron un medio para salir de su inferioridad: alejarse de Roma.

La historia antigua refleja bien su pensamiento cuando les atribuye este lenguaje: «Puesto que los patricios quieren poseer solos la ciudad, que gocen de ella a su antojo. Para nosotros Roma no es nada. En ella no tenemos hogares, ni sacrificios, ni patria. Nos limitamos a abandonar una ciudad extranjera; ninguna religión hereditaria nos liga a este lugar. Cualquier tierra es buena; donde encontremos la libertad, allí estará nuestra patria» (1). Y fueron a establecerse al monte Sacro, fuera de los límites del *ager romanus*.

Ante tal acto, el Senado participó de dos sentimientos. Los patricios más ardientes dieron a entender que la marcha de la plebe estaba muy lejos de afligirles. En adelante, los patricios vivirían en Roma con los clientes que aun les permanecían fieles. Roma renunciaría a su futura grandeza, pero el patriciado sería dueño de ella. Ya no habría que

(1) Dionisio, VI, 45; VI, 79.

preocuparse de esa plebe, a la que no podrían aplicarse las reglas ordinarias del gobierno, y que era un estorbo en la ciudad. Quizá se la hubiese debido arrojar al mismo tiempo que a los reyes; pero ya que ella misma había tomado el partido de alejarse, tenían que dejarla hacer y alegrarse.

Pero otros, menos fieles a los viejos principios o más preocupados de la grandeza romana, se afligían de la marcha de la plebe. Roma perdía la mitad de sus soldados. ¿Qué iba a ser de ella entre latinos, sabinos, etruscos, enemigos todos? La plebe tenía algún elemento bueno; ¿por qué no se aprovechó para servir a los intereses de la ciudad? Estos senadores deseaban, pues, que a costa de algunos sacrificios, cuyas últimas consecuencias no podían prever, se hiciese reingresar en la ciudad a esos millares de brazos que constituían la fuerza de las legiones.

Por otra parte, la plebe advirtió al cabo de pocos meses que no podía vivir en el monte Sacro. Procurábase lo que era materialmente necesario a la existencia, pero le faltaba cuanto es necesario a una sociedad organizada. No podía fundar allí una ciudad, pues no tenía sacerdote que supiese realizar la ceremonia religiosa de la fundación. No podía nombrar magistrados, pues carecía de pritáneo regularmente encendido, donde un magistrado tuviese ocasión de sacrificar. No podía encontrar el fundamento de las leyes sociales, pues las únicas leyes de que el hombre tuvo entonces idea se derivaban de la religión patricia. En una palabra, no contenía los elementos de una ciudad. La plebe observó que, no por ser más independiente, era más feliz; que no formaba una sociedad más regular que en Roma, y que el problema cuya solución tanto le importaba, no lo había resuelto. De nada le había servido alejarse de Roma, y no era en el ais-

lamiento del monte Sacro donde podía encontrar las leyes y los derechos a que aspiraba.

Resultó, pues, que, sin existir nada de común entre la plebe y el patriciado, no podían vivir independientes. Pusiéronse al habla y concertaron un tratado de alianza, que parece haberse concluído en los mismos términos que los que ponen fin a una guerra entre dos pueblos diferentes: plebe y patricios no eran, en efecto, ni un mismo pueblo, ni una misma ciudad (1). Los patricios no concedieron en este tratado que la plebe formase parte de la ciudad religiosa y política; ni siquiera parece que la plebe demandase tal cosa. Sólo se convino que la plebe, formando en adelante una sociedad casi regular, tendría jefes salidos de su seno (2). Tal es el origen del tribunado de la plebe, institución novísima, y que no se parece a nada de lo que las ciudades habían conocido antes.

El poder de los tribunos no era de la misma naturaleza que la autoridad del magistrado; no se derivaba del culto de la ciudad. El tribuno no celebraba ninguna ceremonia religiosa; se elegía sin auspicios, y no se necesitaba para crearlo el asentimiento de los dioses (3). No tenía silla curul, ni túnica de púrpura, ni corona de follaje, ni cualquier otra insignia que en todas las ciudades antiguas designaban a la veneración de los fieles los magistrados sacerdotes. No se le contó entre los verdaderos magistrados romanos (4).

(1) Tito Livio, IV, 6: *Fædere icto cum plebe*. Dionisio, VI, 89, nombra formalmente a los feciales. El texto de este tratado, que se llamó *lex sacrata*, se conservó durante mucho tiempo en Roma; Dionisio cita algunos extractos (VI, 89; X, 32; X, 42); cf. Festo, página 318.

(2) Tito Livio, II, 33: *concessum ut plebi sui magistratus essent*.

(3) Dionisio, X, 4.

(4) Plutarco, *Cuestiones romanas*, *κύλιτρον ἀρχῆς μᾶλλον ἢ ἀρχήν*. Tito Livio, II, 56, muestra que, en concepto del patricio, el tribuno era un *privatus, sine imperio, sine magistratu*. Por un abu-

¿Cuál era, pues, la naturaleza y cuál el principio de su poder? Al llegar aquí es necesario eliminar de nuestro espíritu todas las ideas y todos los hábitos modernos, y transportarnos, en lo posible, hasta vivir entre las creencias de los antiguos. Los hombres sólo habían concebido la autoridad como un apéndice del sacerdocio. Cuando quisieron establecer un poder que no estuviese asociado al culto y jefes que no fuesen sacerdotes, tuvieron que valerse de un singular rodeo. El día en que se creó los primeros tribunos, se celebró una ceremonia religiosa de carácter particular (1). Los historiadores no describen sus ritos; sólo dicen que tuvo por efecto hacer a esos primeros tribunos *sacrosantos*. No tomemos este término en sentido figurado y vago. La palabra *sacrosanctus* designaba algo de muy preciso en la lengua religiosa de los antiguos. Aplicábase a los objetos que estaban consagrados a los dioses, y que, por esta razón, no podía tocar el hombre. No era la dignidad del tribuno la que se declaraba honrada y santa; era la persona, el cuerpo mismo del tribuno (2). Lo que se encontraba en tal relación con los dioses, que ya no era un objeto profano, sino sagrado. Desde entonces nadie podía tocarle sin cometer el crimen de violación y sin mancillarse, ἄγει ἔνοχος εἶναι (3).

so, pues, del lenguaje, se aplicó algunas veces a los tribunos el título de *magistratus*. El tribunado se había transformado bastante cuando Cicerón, en un arrebatado oratorio, sin duda, lo llamó *sanctissimus magistratus* (*pro Seatio*, 38).

(1) Tito Livio no habla de esta ceremonia en el momento de instituirse el tribunado, pero sí en el momento de restablecerse en el 449: *Ipsis quoque tribunis, ut sacrosancti viderentur, relatis quibusdam caerimoniis, renovarunt et inviolatos eos quum religione tum lege fecerunt* (III, 55). Dionisio indica con la misma claridad la intervención de la religión: *ἱερὰν καὶ μεγάλας ἡσφαλας μένην ἐκ θεῶν ἀνάγκαις* (IX, 47).

(2) Dionisio, VI, 89: *δημάρχων σώματα ἱερὰ καὶ πανοργή*. Idem, IX, 48: *σώμασιν ἱεροῖς*.

(3) Idem, VI, 89: *Τῷ ἄγει ἐνέχσθαι*, Zonaras, tomo I, pág. 56.

Plutarco nos refiere, a este propósito, una singular costumbre: parece ser que, cuando se encontraba a un tribuno en público, la regla religiosa quería que la persona se purificase como si el cuerpo se hubiese mancillado con este encuentro (1). Costumbre que algunos devotos aun observaban en tiempos de Plutarco, y que nos sugiere alguna idea de cómo se había considerado el tribunado cinco siglos antes.

Este carácter sacrosanto estaba asociado al cuerpo del tribuno mientras duraban sus funciones, pues al *crear* a su sucesor le transmitía este carácter; exactamente lo mismo que el cónsul, al *crear* otros cónsules, les transmitía los auspicios y el derecho de practicar los ritos sagrados. En el año cuatrocientos cuarenta y nueve, como el tribunado quedó interrumpido durante dos años, fué preciso, para establecer nuevos tribunos, renovar la ceremonia religiosa que se había celebrado en el monte Sacro.

No son suficientemente conocidas las ideas de los antiguos para decir si ese carácter sacrosanto hacía a la persona del tribuno honorable ante los ojos de los patricios, o se la ofrecía, al contrario, como un objeto de maldición y de horror. Esta segunda conjetura parece la más verosímil, al menos durante los primeros tiempos. De todos modos, lo cierto es que el tribuno era perfectamente inviolable; la mano del patricio no podía tocarle sin incurrir en grave impiedad.

Una ley confirmó y garantizó esta inviolabilidad, dictando que «nadie podría violentar a un tribuno, ni golpearle, ni matarle». Y añadió que «quien se permitiese cualquiera de esos actos contra un tribuno, quedaría impuro, que sus bienes serían confiscados en provecho del templo de Ceres y que se le

(1) Plutarco, *Quest. rom.*, 81: *πάσι νόμος ἐστὶ καθαίρεσθαι καὶ ἀγγίξασθαι τὸ σῶμα ταθάρπερ μημασμένον.*

podría matar impunemente» (1). Esa ley terminaba con esta fórmula, cuya vaguedad ayudó eficazmente a los progresos futuros del tribunado: «Ni el magistrado ni el particular tendrán derecho de hacer nada en contra de un tribuno» (2). Todos los ciudadanos pronunciaron un juramento «sobre las cosas sagradas», con el cual se comprometían a observar siempre esta extraña ley, y cada cual recitó una fórmula de oración, invocando la cólera de los dioses si violaba la ley, añadiendo que quien se hiciese culpable de atentado contra un tribuno «quedaría maculado con la mayor mancilla» (3).

Este privilegio de inviolabilidad se extendía tanto como el cuerpo del tribuno podía extender su acción directa. Si un plebeyo era maltratado por un cónsul, que le condenaba a prisión, o por un acreedor, que pretendía poner la mano en él, el tribuno se mostraba, interponiéndose entre ambos (*intercessio*) y detenía la mano patricia. ¿Quién hubiese osado «hacer nada en contra de un tribuno» o exponerse a que él le tocase?

Pero el tribuno sólo ejercía este singular poder donde estaba presente. Lejos de él se podía maltratar a los plebeyos. No ejercía ninguna acción más allá del alcance de su mano, de su mirada, de su palabra (4).

Los patricios no habían dado derechos a la plebe; sólo habían concedido que algunos plebeyos fuesen inviolables. Sin embargo, fué bastante para que

(1) Dionisio, VI, 89; Tito Livio, III, 55.

(2) Dionisio, X, 32: οὐτε ἄρχοντι οὐτε ἰδιώτῃ συνεχωρεῖτο πράττειν οὐδέν ἐναντίον δημάρχῳ. Dionisio presenta esta frase como uno de los artículos de la *lex sacrata*.

(3) Idem, VII, 89: ὡς ἄγει τῷ μεγίστῳ ἐνόχοις.

(4) *Tribuni antiquitus creati, non juri dicundo nec causis querelisque de absentibus noscendis, sed intercessionibus faciendis quibus PRÆSENTES fuissent, ut injuria QUÆ CORAM FIERET arceretur*, Aulo Gelio, XIII, 12.

existiese alguna seguridad en favor de todos. El tribuno era una especie de altar viviente, al que se asociaba un derecho de asilo (1).

Los tribunos se convirtieron, naturalmente, en jefes de la plebe, y se apoderaron del derecho de juzgar. En verdad, no poseían el derecho de citar ante ellos ni siquiera al plebeyo; pero podía aprehender el cuerpo (2). Una vez en su mano, el hombre obedecía. Hasta era suficiente encontrarse en el radio a que su palabra alcanzaba; esta palabra era irresistible y había que someterse, aunque se tratase de un patricio o de un cónsul.

El tribuno no poseía, en los primeros tiempos, ninguna autoridad política. No siendo magistrado, no podía convocar a las curias ni a las centurias. No podía presentar ninguna proposición en el Senado: al principio, ni siquiera pudo imaginarse que a él concurriese. Nada de común tenía con la verdadera ciudad, esto es, como la ciudad patricia, en la que no se le reconocía ninguna autoridad. No era tribuno del pueblo, sino tribuno de la plebe (3).

Había, pues, como en lo pasado, dos sociedades en Roma, la ciudad y la plebe: una, fuertemente organizada, teniendo leyes, magistrados, un Senado; otra, que persistía, siendo una muchedumbre sin derecho ni ley, pero que en sus tribunos inviolables encontraba protectores y jueces.

Puede verse, en los años siguientes, cómo los tribunos adquirieron audacia y qué imprevistas licencias se permitieron. Nada les autorizaba para convocar a la plebe, y la convocaron. Nada les autorizaba para asistir al Senado, y empezaron sentándose a la puerta de la sala; luego, en el interior. Nada les daba derecho para juzgar a los patricios, y los

(1) Plutarco, *Cuest. rom.*, 81: ὄσπερ βῆμος.

(2) Aulo Gelio, XV, 27. Dionisio, VIII, 87; VI, 90.

(3) Tito Livio, II, 5, 12: *tribunos non populi, sed plebis.*

juzgaron y los condenaron. Era esto consecuencia de la inviolabilidad asociada a sus personas sacrosantas. Todas las fuerzas claudicaban ante ellos. El patriciado se desarmó el día en que declaró, con solemnes ritos, que quien tocase a un tribuno sería impuro. La ley decía: No se hará nada contra un tribuno. Luego, si este tribuno convocaba a la plebe, la plebe se reunía y nadie podía disolver esta asamblea, que la presencia del tribuno ponía fuera del alcance de los patricios y de las leyes. Si el tribuno entraba en el Senado, nadie podía sacarle. Si detenía a un cónsul, nadie podía arrancarlo de sus manos. Nada resistía a las audacias de un tribuno. Contra él nadie tenía fuerza, si no era otro tribuno.

Cuando la plebe tuvo sus jefes, no tardó en tener también sus asambleas deliberantes. En nada se parecían éstas a las de la ciudad patricia. En sus comicios, la plebe se dividía en tribus: el domicilio determinaba el lugar de cada persona, no la religión ni la riqueza. La asamblea no comenzaba con un sacrificio: la religión para nada figuraba en ella. No se conocían los presagios, y la voz de un augur o de un pontífice no podía obligar a que se separasen los hombres. Eran estos los comicios de la plebe y no participaban, en ningún sentido, de las antiguas reglas ni de la religión del patriciado.

Verdad es que estas asambleas no se ocupaban, al principio, de los intereses generales de la ciudad: no designaban magistrados ni elaboraban leyes. Sólo deliberaban sobre los intereses de la plebe, sólo nombraban a los jefes plebeyos y sólo celebraban plebiscitos. Durante mucho tiempo hubo en Roma una doble serie de decretos: senatos-consultos para los patricios, plebiscitos para la plebe. Ni la plebe obedecía a los senatos-consultos, ni los patricios a los plebiscitos. Había, pues, dos pueblos en Roma.

Estos dos pueblos, en presencia siempre y habiendo dentro de los mismos muros, no tenían, sin

embargo, casi nada de común. Un plebeyo no podía ser cónsul de la ciudad, ni un patricio tribuno de la plebe. El plebeyo no entraba en la asamblea por curias, ni el patricio en la asamblea por tribus (1).

Eran dos pueblos que no se comprendían, pues no tenían ideas comunes, por decirlo así. Si el patricio hablaba en nombre de la religión y de las leyes, el plebeyo respondía que ignoraba esa religión hereditaria y las leyes que de ella se derivaban. Si el patricio alegaba la santa costumbre, el plebeyo respondía en nombre del derecho de la naturaleza. Mutuamente se acusaban de injustos: cada uno era justo según sus propios principios, injusto según los principios y las creencias del otro. La asamblea de las curias y la reunión de los *patres* parecían al plebeyo privilegios odiosos. En la asamblea de las tribus veía el patricio un conciliábulo reprobado por la religión. El consulado era para el plebeyo una autoridad arbitraria y tiránica; el tribunado era para el patricio algo de impío, de anormal, de contrario a todos los principios; no podía comprender a esta especie de jefe que no era sacerdote, y que se le había electo sin el concurso de los auspicios. El tribunado alteraba el orden sagrado de la ciudad; significaba lo que una herejía en la religión: el culto público recibía agravio. «Los dioses nos serán contrarios—decía un patricio—mientras soportemos en nuestra casa esta úlcera que nos roe y extiende la corrupción a todo el cuerpo social.» La historia de Roma, durante un siglo, estuvo llena de semejantes desacuerdos entre estos dos pueblos, que no parecían hablar la misma lengua. El patriciado persistió en retener a la plebe exenta del cuerpo político; la plebe se dió

(1) Tito Livio, II, 60. Dionisio, VII, 16. Festo, v° *Scita plebis*. Entiéndase bien que hablamos de los primeros tiempos. Los patricios estaban inscritos en las tribus; pero sin duda no figuraban en las asambleas que se reunían sin los auspicios, y a las que no reconocieron durante mucho tiempo ningún valor legal.

instituciones propias. La dualidad de la población romana se hacía cada vez más evidente.

Sin embargo, había algo que formaba un lago entre ambos pueblos: la guerra. El patriciado tuvo cuenta en no privarse de soldados. Dejó a los plebeyos el título de ciudadanos, aunque sólo fuese para poderlos incorporar a las legiones. Por otra parte, se cuidó de que la inviolabilidad de los tribunales no alcanzase fuera de Roma, y para esto se decidió que un tribuno jamás saliese de la ciudad. La plebe, pues, estaba subordinada en el ejército, y en él no había doble poder: ante el enemigo, Roma sólo era una.

Luego, gracias al hábito adquirido tras la expulsión de los reyes de reunir al ejército para consultarle sobre los intereses públicos o sobre la elección de los magistrados, había asambleas mixtas en que la plebe figuraba al lado de los patricios. Claramente vemos en la historia que estos comicios por centurias adquirieron cada día más importancia y se convirtieron insensiblemente en lo que se llamó los grandes comicios. En efecto, en el conflicto empeñado entre la asamblea por curias y la asamblea por tribus, parecía natural que la asamblea centuriata se convirtiese en una especie de campo neutral donde los intereses generales se debatiesen con preferencia.

El plebeyo no siempre era un pobre. Frecuentemente pertenecía a una familia que era originaria de otra ciudad, que había sido rica y considerada, y que las vicisitudes de la guerra había transportado a Roma, sin despojarla de la riqueza ni de ese sentimiento de dignidad que le acompañaba de ordinario. Algunas veces también el plebeyo había podido enriquecerse con su trabajo, sobre todo en tiempo de los reyes. Cuando Servio distribuyó la población en clases, según la fortuna, algunos plebeyos ingresaron en la primera. El patriciado no

se atrevió o no pudo abolir esta división de clases. No faltaron, pues, plebeyos que combatiesen al lado de los patricios en las primeras filas de la legión, y que votasen con ellos en las primeras centurias.

Esta clase, rica, enérgica, prudente también, que no podía gustar de los tumultos y hasta había de temerlos, que tenía mucho que perder si Roma sucumbía, y mucho que ganar si se elevaba, fué un intermediario natural entre los dos órdenes enemigos.

No parece que la plebe haya experimentado ninguna repugnancia al ver establecerse en ella distinciones de riqueza. Treinta y seis años después de crearse el tribunado, el número de tribunos se elevó a diez, para que correspondiesen dos a cada una de las cinco clases. La plebe aceptó, pues, y tuvo interés en conservar la división establecida por Servio. Y ni el elemento pobre, que no estaba incluido en las clases, formuló ninguna reclamación: dejó a los más holgados de fortuna su privilegio, y no exigió que también se escogiese entre él a los tribunos.

Cuanto a los patricios, se asustaban poco de esta importancia que adquiriría la riqueza, pues ellos también eran ricos. Más prudentes o más afortunados que los eupátridas de Atenas, que cayeron en la nada el día en que la dirección de la sociedad perteneció a la riqueza, los patricios nunca desdeñaron la agricultura, ni el comercio, ni siquiera la industria. Aumentar su fortuna fué siempre su mayor preocupación. El trabajo, la frugalidad, el buen cálculo, fueron sus mejores virtudes. Además cada victoria sobre el enemigo, cada conquista, aumentaba sus posesiones. Por eso no consideraban como un gran mal que el poder se asociase a la riqueza.

Los hábitos y carácter de los patricios eran tales, que no podían sentir desprecio por un rico, aunque perteneciese a la plebe. El rico plebeyo se aproximaba a ellos, vivía con ellos; frecuentes relaciones

de interés o de amistad se establecieron. Este perpetuo contacto aportaba un intercambio de ideas. El plebeyo hacía comprender poco a poco al patricio los deseos y los derechos de la plebe. El patricio acababa por dejarse convencer; insensiblemente, llegaba a tener una opinión menos firme y altanera de su superioridad: no estaba ya tan seguro de su derecho. Y bien; cuando una aristocracia llega a dudar de que su imperio sea legítimo, ya no tiene el valor de defenderlo, o lo defiende mal. Desde que las prerrogativas del patricio ya no fueron un artículo de fe para él mismo, pudo decirse que el patriciado estaba a medias vencido.

La clase rica parece haber ejercido una acción de otro género sobre la plebe, de que había salido y de la que aun no se había separado. Como estaba interesada en la grandeza de Roma, deseaba la unión de ambos órdenes. Además, era ambiciosa; calculaba que la absoluta separación de los dos órdenes limitaría por siempre su carrera, encadenándola perdurablemente a la clase inferior, mientras que su unión le abría un camino cuyo término no podía presentir. Esforzábese, pues, en imprimir otra dirección a las ideas y anhelos de la plebe. En lugar de persistir formando un orden separado; en vez de darse penosamente leyes particulares, que el otro orden nunca reconocería; en vez de trabajar lentamente en sus plebiscitos, en hacer una especie de leyes para su uso y en elaborar un código que jamás tendría valor oficial, le inspiró la ambición de penetrar en la ciudad patricia y compartir las leyes, las instituciones, las dignidades del patricio. Los deseos de la plebe propendieron entonces a la unión de ambos órdenes, mediante la condición de la igualdad.

Una vez en esta vía, la plebe comenzó reclamando un código.

En Roma, como en todas las ciudades, había le-

yes, leyes invariables y santas, que estaban escritas y que los sacerdotes guardaban (1). Pero esas leyes, que formaban parte de la religión, sólo se aplicaban a los miembros de la ciudad religiosa. El plebeyo carecía del derecho de conocerlas, y puede creerse que tampoco tenía el derecho de invocarlas. Esas leyes existían para las curias, para las *gentes*, para los patricios y sus clientes, pero no para los demás. No reconocían el derecho de ciudad al que carecía de *sacra*; no concedían la acción en justicia a los que no tenían patrono. Este carácter, exclusivamente religioso de la ley, es el que la plebe quería hacer desaparecer. No sólo solicitaba que las leyes se escribiesen e hicieran públicas, pero también que hubiera leyes igualmente aplicables a los patricias y a ella.

Parece que los tribunos deseaban, al principio, que esas leyes fuesen redactadas por plebeyos. Los patricios respondieron que los tribunos debían ignorar lo que era una ley, pues de otro modo no hubiesen formulado semejante pensamiento. «Es de toda imposibilidad—decían—que los plebeyos elaboren leyes; los que carecéis de los auspicios, los que no celebráis actos religiosos, ¿qué tenéis de común con todas las cosas sagradas, entre las cuales hay que contar la ley?» (2). La pretensión de la plebe parecía, pues, monstruosa e impía a los patricios. Así, los viejos anales, que Tito Livio y Dionisio consultaron en este punto de su historia, mencionan horriblos prodigios, el cielo ardiendo, los espectros girando en el aire, lluvias de sangre (3). El

(1) Que había una legislación escrita mucho antes de los decenviros, lo atestiguan numerosos textos: Dionisio, X, 1; III, 36; Cicerón, *De rep.*, II, 14; Pomponio, en el *Digesto*, I, 2. Muchas de estas antiguas leyes están citadas por Plinio, XIV, 12; XXXII, 2; por Servio, *ad Eglogas*, IV, 43; *ad Georg.*, III, 387; por Festo, *passim*.

(2) Tito Livio, III, 31. Dionisio, X, 4.

(3) Julio Obsequens, 16.

verdadero prodigio era que los plebeyos pensasen hacer leyes. Entre los dos órdenes, que recíprocamente se admiraban de la insistencia del otro, la república permaneció ocho años en suspenso. Los tribunos encontraron luego un término medio: «Puesto que no queréis que la ley sea escrita por los plebeyos—dijeron—, escojamos los legisladores en los dos órdenes.» Con esto creyeron conceder mucho; pero era poco si se tiene en cuenta los rigurosísimos principios de la religión patricia. El Senado replicó que no se oponía de ningún modo a la redacción de un código, pero que sólo podía ser redactado por patricios. Se acabó por encontrar un medio de conciliar los intereses de la plebe con la necesidad religiosa que el patriciado invocaba: se decidió que los legisladores serían todos patricios, pero que su código, antes de ser promulgado y puesto en vigor, se expondría al público y se sometería a la previa aprobación de todas las clases.

No es éste el momento de analizar el código de los decenviros. Sólo importa observar, desde luego, que la obra de los legisladores, previamente expuesta en el foro, discutida libremente por todos los ciudadanos, fué en seguida aceptada por los comicios centuriatos, es decir, por la asamblea en que los dos órdenes se confundían. Resultaba de esto una grave innovación. Adoptada por todas las clases, a todos se aplicó en adelante la misma ley. En lo que nos queda de ese código no se encuentra ni una sola que implique desigualdad entre el plebeyo y el patricio, tanto sobre el derecho de propiedad como sobre los contratos y obligaciones o sobre el procedimiento. A contar de este momento, el plebeyo compareció ante el mismo tribunal que el patricio; obró como él, fué juzgado según la misma ley que él. No podía hacerse revolución más radical: los hábitos de cada día, las costumbres, los sentimientos del hombre respecto al hombre, la idea de la dignidad

personal, el principio del derecho, todo se encontró cambiado en Roma.

Como aun quedaban algunas leyes por hacer, se nombraron nuevos decenviros, y, entre ellos, hubo tres plebeyos. Así, luego de proclamarse con tanta energía que el derecho de redactar las leyes sólo pertenecía a la clase patricia, el progreso de las ideas fué tan rápido, que al cabo de un año se admitía a los plebeyos entre los legisladores.

Las costumbres propendían a la igualdad. Se estaba en una pendiente que ya no era posible retroceder. Se hizo necesario publicar una ley para prohibir el casamiento entre ambos órdenes: prueba cierta de que ni la religión ni las costumbres bastaban para impedirlo. Pero apenas se publicó esa ley, cuando cayó a impulsos de la reprobación universal. Algunos patricios se empeñaron en invocar la religión. «Nuestra sangre se va a mancillar y el culto hereditario de cada familia se deshonrará: nadie sabrá ya a qué sangre pertenece, cuáles sacrificios son los suyos; será la subversión de todas las instituciones divinas y humanas.» Los plebeyos no entendían estos argumentos, que sólo les parecían sutilezas sin valor. Discutir artículos de fe ante hombres que carecen de religión es trabajo perdido. Los tribunos, por otra parte, replicaban con gran presteza: «Si es verdad que vuestra religión habla tan alto, ¿qué necesidad tenéis de esa ley? De nada os sirve; retiradla, continuaréis tan libres como antes de aliaros a las familias plebeyas.» La ley quedó retirada. Los casamientos se hicieron en seguida frecuentes entre los dos órdenes. Hasta tal punto fueron deseados los ricos plebeyos que, para solo hablar de los Licinios, se les vió aliarse a tres *gentes* patricias: a los Fabios, a los Cornelios, a los Manlios (1). Entonces pudo reconocerse que la ley ha-

(1) Tito Livio, V, 12; VI, 34; VI, 39.

bía sido un momento la única barrera que separase a los dos órdenes. En adelante se confundieron la sangre patricia y la sangre plebeya.

Desde que se obtuvo la igualdad en la vida privada, lo más difícil estaba hecho, y parecía natural que la igualdad también existiese en la política. La plebe, pues, se preguntaba por qué se le prohibía el consulado, y no encontró ninguna razón para verse alejada de él por siempre.

Sin embargo, había para ello una razón potentísima. El consulado no sólo era un mando; era un sacerdocio. Para ser cónsul no bastaba ofrecer garantías de inteligencia, de valor, de probidad; necesitábase, sobre todo, ser capaz de realizar las ceremonias del culto público. Era necesario que los ritos fuesen bien observados y que los dioses quedasen contentos. Pues bien, sólo los patricios poseían el carácter sagrado que permitía pronunciar las oraciones e invocar protección divina sobre la ciudad. El plebeyo nada de común tenía con el culto: la religión se oponía, pues, a que fuese cónsul, *nefas plebeiunt consulem fieri*.

Puede figurarse la sorpresa e indignación del patriciado cuando los plebeyos expresaron, por primera vez, la pretensión de ser cónsules. Pareció que la religión estaba amenazada. Costó mucho trabajo hacer comprender eso a la plebe; se le dijo la importancia que la religión tenía en la ciudad; que ella había fundado la ciudad; que ella presidía a todos los actos públicos; que ella dirigía las asambleas deliberantes, y ella quien daba a la república sus magistrados. Se añadió que esta religión era, según la regla antigua (*more majorum*), el patrimonio de los patricios; que sus ritos sólo de ellos podían ser conocidos y practicados, y, en fin, que los dioses no aceptaban el sacrificio del plebeyo. Proponer que se creasen cónsules plebeyos, era querer suprimir la religión de la ciudad; en adelante, el

culto quedaría mancillado, y la ciudad ya no estaría en paz con los dioses (1).

El patriciado empleó toda su fuerza y habilidad en alejar a los plebeyos de las magistraturas. Defendía simultáneamente su religión y su poder. Cuando vió que el consulado estaba en peligro de ser obtenido por la plebe, disasoció de él la función religiosa, que era la más importante de todas, la que consistía en hacer la lustración de los ciudadanos: así se establecieron los censores. En un momento que le pareció difícil resistir los anhelos de los plebeyos, reemplazó el consulado con el tribunado militar. La plebe, por otra parte, mostró gran paciencia y esperó setenta y cinco años para ver realizado su deseo. Es evidente que puso menos ardor en obtener sus altas magistraturas que en conquistar el tribunado y un código.

Pero si la plebe permanecía bastante indiferente, había una aristocracia plebeya que poseía ambición. Hé aquí una leyenda de esta época: «Fabio Ambusto, uno de los patricios más distinguidos, había casado a sus dos hijas: la primera, con un patricio, que fué luego tribuno militar; la otra, con Licinio Estolón, hombre muy conocido, pero plebeyo. Esta se encontraba un día en casa de su hermana, cuando los líctores, acompañando al tribuno militar, llamaron con sus haces a la puerta. Como la mujer de Licinio ignoraba este uso, tuvo miedo. Las risas y las preguntas irónicas de su hermana le hicieron comprender que el casamiento con un plebeyo la obligó a descender, colocándola en una casa donde las dignidades y los honores jamás habían de entrar. Su padre adivinó su sentimiento, la consoló y le prometió que algún día vería en su casa lo que acababa de ver en la de su hermana. Se puso de acuerdo con su yerno, y ambos trabajaron en la realización

(1) Tito Livio, VI, 41.

del mismo designio.» Entre algunos detalles pueriles e inverosímiles, esta leyenda nos demuestra dos cosas por lo menos: una, que la aristocracia plebeya, en fuerza de vivir con los patricios, sentía su ambición y aspiraba a sus dignidades; la otra, que había patricios que estimulasen y excitasen la ambición de esta nueva aristocracia, que se había unido a ellos con los más estrechos vínculos.

Parece que Licinio y Sexto, que se le habían unido, no creían que la plebe hiciese grandes esfuerzos para concederles el derecho de ser cónsules, y pensaron proponer tres leyes al mismo tiempo. La que tenía por objeto proponer que uno de los cónsules se escogería forzosamente entre la plebe, estaba precedida de las otras dos: una disminuyendo las deudas y otra concediendo tierras al pueblo. Es evidente que las dos primeras debían servir para caldear el celo de la plebe en favor de la tercera. Hubo un momento en que la plebe fué muy clarividente: escogió en las proposiciones de Licinio las que eran para ella, es decir, la reducción de las deudas y la distribución de tierras, y prescindió del consulado. Pero Licinio replicó que las tres leyes eran inseparables y que era necesario aceptarlas o rechazarlas en bloque. La constitución romana autorizaba este procedimiento. Es fácil suponer que la plebe prefirió aceptarlo todo a perderlo todo.

Pero no era suficiente que la plebe deseara elaborar leyes. También se necesitaba por esta época que el Senado convocase los grandes comicios y que en seguida confirmase el decreto (1). Durante diez años se negó a transigir. Al fin surgió un acontecimiento, que Tito Livio deja demasiado en la penumbra (2): parece ser que la plebe tomó las armas y que la guerra civil ensangrentó las calles de Roma.

(1) Tito Livio, IV, 49.

(2) Idem, VI, 42.

El patriciado, vencido, dictó un senato-consulto aprobando y confirmando previamente todos los decretos que el pueblo presentase este año. Nada impidió ya a los tribunos que se votasen sus leyes. A contar de este momento, la plebe tuvo cada año uno de los dos cónsules, y no tardó en conquistar las otras magistraturas. El plebeyo ostentó la púrpura y fué precedido de los haces, dictó justicia, fué senador, gobernó la ciudad y mandó las legiones.

Quedó el sacerdocio, que no parecía fácil arrebatárselo a los patricios, pues era un dogma inquebrantable de la antigua religión que el derecho de recitar la oración y de tocar los objetos sagrados sólo se transmitían con la sangre. La ciencia de los ritos, como la posesión de los dioses, era hereditaria. Así como un culto doméstico era un patrimonio del que ningún extranjero podía participar, el culto de la ciudad pertenecía exclusivamente a las familias que habían constituido la ciudad primitiva. Seguramente que en los primeros siglos de Roma no se le hubiera ocurrido a nadie que un plebeyo pudiera ser pontífice.

Pero las ideas habían cambiado. La plebe, eliminando de la religión la regla de herencia, se había formado una religión para su uso. Se dió lares domésticos, erigió altares en las esquinas, hogares en las tribus. Los patricios sólo sintieron al principio desprecio por esta parodia de religión. Pero, con el tiempo, se convirtió en cosa seria, y el plebeyo llegó a creer que, aun desde el punto de vista de la religión, y en relación con los dioses, era el igual del patricio.

Dos principios había frente a frente. El patriciado persistía en sostener que el carácter sacerdotal y el derecho de adorar a la divinidad eran hereditarios. La plebe libertaba a la religión y al sacerdocio de esta antigua regla de la herencia: pretendía que cualquier hombre era apto para pronunciar la

oración, y que bastaba ser ciudadano para tener el derecho de celebrar las ceremonias del culto de la ciudad, y llegaba a la consecuencia de que un plebeyo podía ser pontífice.

Si los sacerdocios habían sido distintos de los mandos y de la política, es posible que los plebeyos no los hubiesen tan ardientemente deseado. Pero todas estas cosas se confundían: el sacerdote era un magistrado; el pontífice era juez; el augur podía disolver las asambleas públicas. La plebe no dejó de advertir que, sin los sacerdocios, no poseía realmente la igualdad civil ni la igualdad política. Exigió, pues, que se compartiese el pontificado entre ambos órdenes, como había exigido compartir el consulado.

Era difícil objetarle su incapacidad religiosa, pues desde hacía sesenta años se veía al plebeyo, como cónsul, realizar los sacrificios; como censor, hacer la lustración; como vencedor del enemigo, celebrar las santas formalidades del triunfo. Con las magistraturas, la plebe se había apoderado de una parte de los sacerdocios: no era fácil salvar el resto. La fe en el principio de la herencia religiosa se había euarteado entre los mismos patricios. En vano invocaron algunos las antiguas reglas, dijeron: «El culto resultará perturbado, mancillado por manos indignas; atacáis a los dioses mismos: cuidado de que su cólera no se haga sentir en nuestra ciudad» (1). No parece que estos argumentos hayan ejercido mucho influjo sobre la plebe, ni siquiera que la mayoría del patriciado se emocionase. Las costumbres nuevas favorecían el principio plebeyo. Decidióse, pues, que la mitad de los pontífices y de los augu-

(1) Tito Livio, X, 6: *Deos visuros ne sacra sua pollutantur*. Tito Livio parece creer que este argumento sólo era fingimiento; pero las creencias no estaban tan debilitadas en esta época (301 antes de nuestra Era) que ese lenguaje no resultase sincerísimo en boca de muchos patricios.

res se escogerían en adelante entre la plebe (1).

Esta fué la última conquista del orden inferior: nada podía ya desear. El patriciado perdió hasta la superioridad religiosa. En nada se diferenciaba de la plebe: el patriciado sólo era un nombre o un recuerdo. Los viejos principios en que la ciudad romana— como todas las ciudades antiguas—se había fundado, se extinguieron. De esta antigua religión hereditaria, que durante mucho tiempo había gobernado a los hombres y establecido categorías entre ellos, sólo quedaban las formas exteriores. El plebeyo luchó contra ella durante cuatro siglos, bajo la república y bajo los reyes, y logró vencer.

(1) Las dignidades de rey de los sacrificios, de flamines, de sabios, de vestales, a que no se atribuía importancia política, se dejaron voluntariamente en poder del patriciado, que siguió siendo casta sagrada, pero no casta dominante.

CAPITULO VIII

Cambios en el derecho privado; el Código de las Doce Tablas; el Código de Solón.

No pertenece a la naturaleza del derecho el ser absoluto e inmutable: se modifica y se transforma como toda obra humana. Cada sociedad tiene su derecho, que se forma y se desenvuelve con ella, que cambia como ella, y que, en fin, sigue siempre el movimiento de sus instituciones, de sus costumbres y de sus creencias.

Los hombres de las antiguas edades estuvieron sojuzgados a una religión, tanto más imperiosa sobre el alma cuanto más grosera había sido: esta religión había elaborado su derecho, como les había dado sus instituciones políticas. Pero he aquí que la sociedad se ha transformado. El régimen patriarcal que esta religión hereditaria había engendrado se ha disuelto a la larga en el régimen de la ciudad. Insensiblemente se ha desmembrado la *gens*, el segundón se ha separado del primogénito, el servidor del jefe; la clase inferior ha aumentado, se ha armado; ha concluído por vencer a la aristocracia y conquistar la igualdad. Este cambio en el estado social debía de aportar otro en el derecho; pues cuanto más los eupátridas y los patricios estaban asociados a la antigua religión de las familias, y, por consecuencia, al antiguo derecho, tanto más odio la clase inferior profesaba a la religión heredi-

taria, que durante mucho tiempo fué causa de su inferioridad y del derecho antiguo que la había oprimido. No solamente lo detestaba, ni siquiera lo comprendía. Como no participaba de las creencias en que se sustentaba, pareciale que en derecho carecía de fundamento. Lo consideró injusto, y desde ese momento se hizo imposible que subsistiese ingente.

Si nos colocamos en la época en que la plebe adquirió importancia e ingresó en el cuerpo político, y se compara el derecho de esta época con el derecho primitivo, desde luego se observan grandes cambios. El primero y más visible es que el derecho es ahora público y conocido de todos. Ya no es ese canto sagrado y misterioso que se entonaba de edad en edad con piadoso respeto, que sólo los sacerdotes escribían y sólo los hombres de familias religiosas podían conocer. El derecho ha salido de los rituales y de los libros sacerdotales; ha perdido su religioso misterio: es una lengua que todos pueden leer y hablar.

Todavía se manifiesta en estos códigos algo de más grave. La naturaleza de la ley y su principio ya no son los mismos que en el período precedente. La ley era antes un dictado de la religión, considerábase como una revelación hecha por los dioses a los antepasados, al divino fundador, a los reyes sagrados, a los magistrados sacerdotes. Al contrario, en los códigos nuevos ya no habla el legislador en nombre de los dioses; los decenviros de Roma han recibido su poder del pueblo; es el pueblo también quien ha investido a Solón con el derecho de redactar las leyes. El legislador ya no representa, pues, la tradición religiosa, sino la voluntad popular. En lo sucesivo, la ley tiene por principio el interés de los hombres, y por fundamento el asentimiento del mayor número.

De ahí dos consecuencias: Primera, la ley ya no se presenta como una fórmula inmutable e indiscu-

tible. Al convertirse en obra humana, se reconoce sujeta al cambio. Las Doce Tablas lo dicen: «Lo que los sufragios del pueblo han ordenado en último lugar, eso es la ley» (1). Entre todos los textos que nos quedan de ese código, no hay ninguno más importante que ese ni que mejor determine el carácter de la revolución que entonces se produjo en el derecho. La ley no es ya una tradición santa, *mos*; es un mero texto, *lex*, y como la ha hecho la voluntad de los hombres, la misma voluntad puede cambiarla.

La otra consecuencia es ésta: la ley, que era antes una parte de la religión, y, por consecuencia, el patrimonio de las familias sagradas, fué en adelante propiedad común de todos los ciudadanos. El plebeyo pudo reclamar y obrar en justicia. El patricio de Roma, más tenaz o más astuto que el eupátrida de Atenas, intentó, a lo más, sustraer a la muchedumbre las fórmulas del procedimiento: esas fórmulas ni siquiera tardaron en divulgarse.

El derecho cambió así de naturaleza. Desde entonces ya no pudo contener las mismas prescripciones que en la época anterior. Mientras la religión ejerció imperio sobre él, reguló las relaciones de los hombres entre sí según los principios de esa religión. Pero la clase inferior, que aportó a la ciudad otros principios, no comprendía nada de las viejas reglas del derecho de propiedad, ni del antiguo derecho de sucesión, ni de la autoridad absoluta del padre, ni del parentesco de agnación. Quería que todo eso desapareciese.

En verdad, esta transformación del derecho no pudo realizarse inmediatamente. Si a veces es posible al hombre cambiar de súbito sus instituciones políticas, sólo con lentitud, y por grados, puede cambiar sus leyes y su derecho privado. Esto es lo que

(1) Tito Livio, VII, 17; IX, 33, 34.

demuestra la historia del derecho romano y la del derecho ateniense.

Las Doce Tablas se escribieron, como hemos dicho antes, en un momento de transformación social: hicieronlas los patricios; pero las hicieron a requerimiento de la plebe y para uso de ésta. Tal legislación ya no es, pues, el derecho primitivo de Roma; todavía no es el derecho pretoriano; es una transición entre ambos.

He aquí, ante todo, los puntos en que aun no se aleja del derecho antiguo.

Conserva la potestad del padre: le deja juzgar a su hijo, condenarlo a muerte, venderlo. En vida del padre el hijo nunca es mayor.

Por lo que se refiere a las sucesiones, también conserva las reglas antiguas: la herencia pasa a los agnados, y, a falta de agnados, a los *gentiles*. Cuanto a los cognados, esto es, a los parientes por las mujeres, la ley aun no los reconoce: no heredan entre sí; la madre no sucede al hijo, ni el hijo a la madre (1).

Conserva a la emancipación y a la adopción el carácter y los efectos que ambos actos tenían en el derecho antiguo. El hijo emancipado ya no participa en el culto de la familia, y de ahí se sigue que tampoco tiene derecho a la sucesión.

He aquí, ahora, los puntos en que esta legislación se separa del derecho primitivo.

Admite, formalmente, que el patrimonio pueda repartirse entre los hermanos, pues concede la *actio familiæ erciscundæ* (2).

Prescribe que el padre no podrá disponer, por más de tres veces, de la persona de su hijo, y que luego de venderle tres veces quedará libre (3). Este es el

(1) Gayó, III, 17; III, 24. Ulpiano, XVI, 4. Cicerón, *De invent.*, I, 5.

(2) Gayo, *Digesto*, X, 2, 1.

(3) Ulpiano, *Fragm.*, X, 1.

primer asalto que el derecho romano haya dado a la autoridad paterna.

Otro cambio más grave fué el conceder al hombre el derecho de testar. El hijo era antes heredero *suyo* y *necesario*; a falta de hijo, heredaba el más próximo agnado; a falta de agnados, los bienes rever-tían a la *gens*, en recuerdo al tiempo en que la *gens*, todavía indivisa, era la única propietaria del dominio, que luego se distribuyó. Las Doce Tablas prescinden de esos principios anticuados; consideran a la propiedad como perteneciendo, no ya a la *gens*, sino al individuo: reconocen, pues, en el hombre el derecho de disponer de sus bienes por testamento.

No es que en el derecho primitivo se haya desconocido completamente el testamento. El hombre había podido escoger ya un legatario fuera de la *gens*, pero a condición de que la asamblea de las curias confirmase su elección; de suerte que sólo la voluntad de la ciudad entera podía derogar la orden que la religión había establecido en otro tiempo. El derecho nuevo despoja al testamento de esta molesta regla, y le presta una forma más fácil, la de una renta simulada. El hombre fingió vender su fortuna al que había escogido por legatario: en realidad habrá hecho un testamento y no habrá tenido necesidad de comparecer ante la asamblea del pueblo.

Esta forma de testamento tenía la gran ventaja de estar permitida al plebeyo. El, que nada tenía de común con las curias, no había poseído hasta entonces ningún medio de testar (1). En adelante podía emplear el procedimiento de la venta ficticia y disponer de sus bienes. Lo que hay de más notable en este período de la historia de la legislación romana

(1) Sin duda existía el testamento *in procinctu*, pero no estamos bien informados sobre esta especie de testamento; quizá fuese al testamento *calatis comitis* lo que la asamblea por centurias a la asamblea por curias.

es que, para la introducción de ciertas fórmulas nuevas, el derecho pudo extender su acción y sus beneficios a las clases inferiores. Las antiguas reglas y formalidades no habían podido ni aun podían aplicarse más que a las familias religiosas; pero se idearon nuevas reglas y nuevos procedimientos que fuesen aplicables a los plebeyos.

Por la misma razón, y a consecuencia de idéntica necesidad, se han introducido algunas innovaciones en la parte del derecho que se refería al matrimonio. Es claro que las familias plebeyas no practicaban el casamiento sagrado, y puede creerse que la unión conyugal sólo consistía, para ellas, en el mutuo acuerdo de las partes (*mutuus consensus*) y en el afecto que se habían prometido (*affectio maritalis*). No se realizaba ninguna formalidad civil ni religiosa. A la larga, este matrimonio plebeyo acabó por prevalecer en las costumbres y en el derecho; pero al principio, las leyes de la ciudad patricia no le reconocieron ningún valor. Esto implicaba graves consecuencias: como la autoridad marital y paternal sólo emanaban, en concepto de los patricios, de la ceremonia religiosa que había iniciado a la mujer en el culto del esposo, resultaba que los plebeyos carecían de esta autoridad. La ley no le reconocía familia y el derecho privado no existía para él. Era esta una situación que no podía durar más tiempo. Se imaginó, pues, un procedimiento al alcance del plebeyo, y que, para las relaciones civiles, produjo los mismos efectos que el matrimonio sagrado. Como para el matrimonio, se recurrió a una venta ficticia. El marido compró a la mujer (*coemptio*); desde entonces se la reconoció en derecho como formando parte de su propiedad (*familia*), estuvo *en su mano*, y tuvo el rango de hija con respecto a él, absolutamente como si la ceremonia religiosa se hubiese consumado (1).

(1) Gayo, I, 113-114.

No podríamos afirmar si este procedimiento fué anterior a las Doce Tablas. Por lo menos es cierto que la nueva legislación lo reconoció como legítimo. Así daba al plebeyo un derecho privado análogo por sus efectos al derecho del patricio, aunque difiriese mucho por los principios.

A la *coemptio* corresponde el *usus*, dos formas de un mismo acto. Un objeto puede adquirirse indiferentemente de dos maneras, por compra o por *uso*: lo mismo ocurre con la propiedad ficticia de la mujer. El *uso* consiste aquí en la cohabitación de un año, y establece entre los esposos idénticos lazos de derecho que la compra y que la ceremonia religiosa. Sin duda no hay necesidad de añadir que la cohabitación tenía que estar precedida del casamiento, al menos del casamiento plebeyo, que se efectuaba por consentimiento y afecto de las partes. Ni la *coemptio* ni el *usus* creaban la unión moral entre los esposos; éstos sucedían al casamiento y sólo establecían un vínculo de derecho. No eran modalidades de matrimonio, como se ha repetido con frecuencia; solamente eran medios de conquistar la autoridad marital y paternal (1).

Pero la autoridad marital de los tiempos antiguos implicaba consecuencias que, en la época histórica a que hemos llegado, comenzaban a parecer excesivas. Hemos visto que la mujer estaba sometida sin restricción al marido, y que el derecho de éste llegaba hasta poderla enajenar y vender (2). Desde otro punto de vista, la autoridad marital aun producía

(1) Gayo, I, 111: *quæ anno continuo NUPTA perseverabat*. Tan poco se parecía la *coemptio* a un modo del matrimonio, que la mujer podía contratarla con otro que su marido; con su tutor, por ejemplo.

(2) Gayo, I, 117, 118. No cabe duda de que esta emancipación sólo era ficticia en tiempo de Gayo; pero pudo ser real en su origen. Además, no se refería al matrimonio por simple *consensus* como al matrimonio sagrado, que establecía entre los esposos un lazo indisoluble.

efectos que el buen sentido del plebeyo sentía pena al observar: así, la mujer colocada *en mano* de su marido quedaba separada de un modo absoluto de su familia paterna, no la heredaba, no mantenía con ella ningún vínculo ni parentesco ante la ley. Esto estaba bien en el derecho primitivo, cuando la religión prohibía que la misma persona formase parte de dos *gentes*, sacrificase a dos hogares y heredase en dos casas. Pero la autoridad marital ya no se concebía con ese rigor, y podían existir muchos motivos diferentes para quererse sustraer a esas duras consecuencias. También la ley de las Doce Tablas, aun estableciendo que la cohabitación de un año sometería la mujer a la potestad del marido, se vió obligada a dejar a los esposos la libertad de no contraer un lazo tan riguroso. Que la mujer interrumpa cada año la cohabitación, aunque sólo sea mediante la ausencia de tres noches, y basta ya para que la mujer conserve con su propia familia un lazo de derecho y pueda heredarla.

Sin que sea preciso entrar en más minuciosos detalles, se ve que el Código de las Doce Tablas se aleja ya bastante del derecho primitivo. La legislación romana se transforma como el gobierno y el estado social. Poco a poco, y aun a cada generación, se producirá algún nuevo cambio. A medida que las clases inferiores realicen un progreso en el orden político, se introducirá una nueva modificación en las reglas del derecho. Primero se permitirá el casamiento entre patricios y plebeyos. Luego vendrá la ley Papiria, prohibiendo al deudor que empeñe su persona al acreedor. El procedimiento se va a simplificar con gran provecho de los plebeyos aboliendo las *acciones de la ley*. En fin, el Pretor, siguiendo la vía abierta por las Doce Tablas, trazará al lado del antiguo derecho un derecho completamente nuevo, que la religión no habrá dictado, y que se acercará cada vez más al derecho de la naturaleza.

Análoga revolución se manifestó en el derecho ateniense. Sábese que en Atenas se redactaron dos códigos de leyes en un periodo de treinta años: el primero de Dracon, el segundo de Solón. El de Dracon se escribió en lo más recio de la lucha entre las dos clases, y cuando los eupátridas aun no estaban vencidos. Solón redactó el suyo en el momento mismo de triunfar la clase inferior. Así resultan de grandes las diferencias entre ambos códigos.

Dracon era un eupátrida; poseía todos los sentimientos de su casta y «estaba instruído en el derecho religioso». No parece haber hecho otra cosa que poner por escrito las antiguas costumbres, sin nada alterar en ellas. Su primera ley es ésta: «Se deberá honrar a los dioses y a los héroes del país, y ofrecerles sacrificios anuales, sin prescindir de los ritos observados por los antiguos». Se ha conservado el recuerdo de sus leyes sobre el homicidio; prescriben que el culpable sea alejado de los templos, y que se le impida tocar el agua lustral y a los vasos de las ceremonias (1).

Esas leyes parecieron crueles a las generaciones siguientes. En efecto, estaban dictadas por una religión implacable, que veía en cada falta una ofensa a la divinidad, y en cada ofensa a la divinidad un crimen irremisible. El robo se castigaba con la muerte; porque el robo era un atentado a la religión de la propiedad.

Un curioso artículo que se nos ha conservado de esta religión muestra de qué espíritu estaba animado. Sólo concedía el derecho de perseguir un crimen ante la justicia, a los parientes del muerto y a los miembros de la *gens* (2). En ese rasgo vemos cuán vigorosa se conservaba todavía la *gens* en esta épo-

(1) Aulo Gelio, XI, 18. Demóstenes, in *Leptinem*, 158. Porfirio, *De abstinentia*, IX.

(2) Demóstenes, in *Evergum*, 68-71; in *Macartatum*, 37.

ca, pues no permite a la ciudad que interviniese de oficio en sus asuntos, ni siquiera para vengarla. El hombre aun pertenecía a la familia más que a la ciudad.

En todo lo que nos ha llegado de esta legislación, vemos que se limita a reproducir el derecho antiguo. Poseía la dureza y aspereza de la antigua ley no escrita. Puede creerse que establecía una demarcación muy profunda entre las clases, pues la inferior la ha detestado siempre, y al cabo de treinta años exigió una legislación nueva.

El código de Solón es completamente distinto: se advierte que corresponde a una gran revolución social. Lo primero que en él se observa es que las leyes son idénticas para todos. Ninguna distinción establecen entre el eupátrida, el hombre meramente libre y el tete. Estas palabras ni siquiera se encuentran en ninguno de los artículos que han llegado hasta nosotros. Solón alardea en sus versos de haber escrito las mismas leyes para los grandes y para los pequeños (1).

Como las Doce Tablas, el código de Solón se aleja en muchos puntos del derecho antiguo; en otros persiste fiel. No quiere esto decir que los decenviros romanos hayan copiado las leyes de Atenas: ambas legislaciones, obras de la misma época, consecuencias de la misma revolución social, no han podido por menos de parecerse. Aun este parecido apenas existe más que en el espíritu de ambas legislaciones: la comparación de sus artículos presenta diferencias numerosas. Hay puntos en que el código de Solón está más cerca del derecho primitivo que las Doce Tablas, como hay otros en que se aleja más.

El derecho antiquísimo había prescrito que el hijo mayor fuese el heredero. La ley de Solón se separa

(1) Θεσμοὶς δ' ὁμοίως τῷ κατὰ τὴν ἀρχαίῳ ἔγγραφα. Solón, edición Boissonade, pág. 105.

de él y dice en términos formales: «Los hermanos se repartirán el patrimonio». Pero el legislador aun no prescinde del derecho primitivo, hasta conceder a la hermana una parte en la sucesión: «La distribución—dice—se hará *entre los hijos*» (1).

Hay más: si un padre solo deja a una hija, ésta hija única no puede ser heredera: el más próximo agnado recibe la sucesión. En esto se conforma Solón al antiguo derecho, y logra conceder a la hija el disfrute del patrimonio, obligando al heredero que se case con ella (2).

El parentesco por las mujeres era desconocido en el antiguo derecho; Solón lo admite en el derecho nuevo, pero colocándolo por debajo del parentesco masculino. He aquí su ley (3): «Si un padre que muere sin testar sólo deja a una hija, hereda el más próximo agnado casándose con la hija. Si no deja hijos, hereda su hermano, no su hermana; su hermano por parte de padre, no su hermano uterino. A falta de hermanos o de hijos de hermanos, la sucesión pasa a la hermana. Si no deja hermanos, ni hermanas, ni sobrinos, heredan los primos y primos segundos de la rama paterna. Si no se encuentran primos en la rama paterna (es decir, entre los agnados), la sucesión se otorga a los colaterales de la rama materna (es decir, entre los cognados)». Así, las mujeres empezaron a tener derecho a la sucesión, pero inferiores a los de los hombres. La ley enuncia formalmente este principio: «Los varones y los descendientes por los varones excluyen a las mujeres y los descendientes de las mujeres». Al me-

(1) Iseo, *de Apollod. hered.*, 23; *de Pyrrhi hered.*, 51. Demóstenes, *in Macart.*, 51; *in Bæotum de dote*, 22-24.

(2) Iseo, *de Aristarchi hered.*, 5; *de Cironis her.*, 31; *de Pyrrhi her.*, 74; *de Cleonymi her.*, 39; Diodoro indica, XII, 18, una ley análoga de Carondas.

(3) Iseo, *De Hagnis hereditate*, 11-12; *de Apollod. hered.*, 20. Demóstenes, *in Macartatum*, 51.

nos se reconoce este género de parentesco y conquista un lugar en las leyes, prueba cierta de que el derecho natural comienza a hablar tan alto como la vieja religión.

Solón aun introdujo en la legislación ateniense algo novísimo: el testamento. Antes de él, los bienes pasaban necesariamente al más próximo agnado, o, a falta de agnados, a los *génnetas* (*gentiles*) (1). Procedía esto de que los bienes no se consideraban como perteneciendo al individuo, sino a la familia. Pero en tiempos de Solón se empezó a concebir de otro modo el derecho de propiedad: la disolución del antiguo γένος había hecho de cada dominio el bien propio de un individuo. El legislador dejó al hombre que dispusiese de su fortuna y escogiese a su legatario. Sin embargo, al suprimir el derecho que el γένος había tenido sobre los bienes de cada uno de sus miembros, no suprimió el derecho de la familia nueva; el hijo subsistió siendo heredero necesario; si el moribundo sólo dejaba una hija, sólo podía escoger un heredero a condición de que se casase con la hija; sin hijos, el hombre era libre de testar a su capricho (2). Esta última regla era absolutamente nueva en el derecho ateniense, y por ella podemos ver cómo se formaban entonces nuevas ideas sobre la familia y cómo se la empezaba a diferenciar del antiguo γένος.

La religión primitiva había concedido al padre una autoridad soberana en la casa. El derecho antiguo de Atenas llegaba hasta permitirle vender o condenar a muerte al hijo (3). Solón, ateniéndose a las nuevas costumbres, impuso límites a esta autori-

(1) Plutarco, *Solón*, 21: ἐν τῷ γένει τοῦ τεθνηκότος ἔδει τὰ γ' ῥήματα καταμῆνειν.

(2) Iseo, *de Pyrrhi hered.*, 68. Demóstenes, in *Stephanum*, II, 14, Plutarco, *Solón*, 21.

(3) Plutarco, *Solón*, 13.

dad (1); sábese con certeza que prohibió al padre el vender a su hija, a menos de que fuese culpable de grave falta: es verosímil que idéntica prohibición defendiese al hijo. La autoridad paterna iba debilitándose a medida que la antigua religión perdía su imperio: esto ocurrió más pronto en Atenas que en Roma. Por eso el derecho ateniense no se contentó diciendo, como las Doce Tablas: «Después de una tercera venta, el hijo quedará libre.» También permitió al hijo, llegado a cierta edad, que se sustrajese a la autoridad paterna. Las costumbres, si no las leyes, concurrieron insensiblemente a establecer la mayoría del hijo, aun en vida del padre. Conocemos una ley de Atenas que obliga al hijo a sustentar a su padre, viejo o enfermo; tal ley implica necesariamente que el hijo puede poseer, y, por consecuencia, que está emancipado de la potestad del padre. Esta ley no existía en Roma, porque el hijo jamás poseía nada y siempre estaba sumiso.

También para la mujer se atuvo la ley de Solón al derecho antiguo, que le prohibía prestar testamento, porque la mujer nunca era realmente propietaria y sólo podía poseer en usufructo. Pero esa ley se desvió del derecho antiguo cuando permitió a la mujer que recobrase su dote (2).

Aun había otras novedades en este código. En oposición a Dracón, que sólo había concedido el dere-

(1) Plutarco, *Solón*, 23.

(2) Iseo, *de Pyrrhi hered.*, 8-9, 37-38. Demóstenes, *in Onetorem*, 8; *in Aphobum*, I, 15; *in Bæotum de dote*, 6; *in Phænippum*, 27; *in Neæram*, 51, 52.—No podría afirmarse que la restitución de la dote se estableciese en tiempos de Solón; pero es lo corriente en tiempos de Iseo y de Demóstenes. Sin embargo, conviene hacer esta observación: el antiguo principio, según el cual el marido era propietario de los bienes aportados por la mujer, seguía inscrito en la ley (Demostenes, *in Phænippum*, 27); pero el marido se constituía en deudor respecto a los *xóρισι* de la mujer, por una suma igual a la dote, y ofrecía sus bienes en garantía; Pollux, III, 36; VIII, 142; Bœckh, *Corpus inscript. gr.*, núms. 1.037 y 2.261.

cho de perseguir un crimen ante la justicia a la familia de la víctima, Solón lo otorgó a todos los ciudadanos (1). Otra regla del viejo derecho patriarcal que desaparecía.

En Atenas, como en Roma, empezó a transformarse el derecho. Para un nuevo estado social nacía un derecho nuevo. Las creencias, las costumbres, las instituciones, se habían modificado; las leyes, que precedentemente habían parecido justas y buenas, cesaron de parecerlo, y poco a poco se desvanecieron.

(1) Plutarco, *Solón*, 18.

CAPITULO IX

Nuevo principio de gobierno; el interés público y el sufragio.

La revolución, que arruinó el imperio de la clase sacerdotal y elevó a la clase inferior al nivel de los antiguos jefes de las *gentes*, marcó el comienzo de un nuevo período de la historia de las ciudades. Una especie de renovación social se realizó. No se trataba exclusivamente de una clase de hombres que reemplazaba a otra en el poder. Eran los viejos principios que caían y reglas nuevas que iban a gobernar a las sociedades humanas.

Es cierto que la ciudad conservó las formas exteriores que había revestido en la época precedente. El régimen republicano subsistió; los magistrados conservaron, en casi todas partes, sus antiguos nombres; Atenas aun tuvo sus arcontas y Roma sus cónsules. Tampoco cambió nada en las ceremonias de la religión pública: los banquetes del pritaneo, los sacrificios al empezar las asambleas, los auspicios y las oraciones, todo se conservó. Es bastante común en el hombre el querer conservar al menos las apariencias, cuando abandona las viejas instituciones.

Todo había cambiado en el fondo. Ni las instituciones, ni el derecho, ni las creencias, ni las costumbres, fueron en este nuevo período lo que habían sido en el precedente. El antiguo régimen desapareció, llevándose en pos las reglas rigurosas que en todo

había establecido; un nuevo régimen quedó fundado, cambiándose así el aspecto de la vida humana.

Durante muchos siglos, la religión había sido el único principio de gobierno. Era preciso encontrar otro principio capaz de sustituirla, y que, como ella, pudiese regir a las sociedades y ponerlas, en lo posible, al abrigo de las fluctuaciones y de los conflictos. El principio en que el gobierno de las ciudades se fundó en adelante fué el interés público.

Conviene observar este antiguo dogma, que hizo entonces su aparición en el espíritu de los hombres y en la historia. Antes, la regla superior de que se derivaba el orden social no era el interés, sino la religión. El deber de realizar los ritos del culto había sido el vínculo social. De esta necesidad religiosa se derivó, para unos, el derecho de mandar, y para otros, la obligación de obedecer: de ahí procedían las reglas de la justicia y del proceso, de las deliberaciones y de la guerra. Las ciudades no se habían preguntado si las instituciones que se daban eran útiles; esas instituciones se habían fundado porque así lo quiso la religión. El interés y la conveniencia no habían contribuído a establecerlas, y si la clase sacerdotal combatió en su defensa, no fué en nombre del interés público, sino en nombre de la tradición religiosa.

Pero en el período porque ahora entramos, la tradición ya no ejerce imperio y la religión ya no gobierna. El principio regulador de que todas las instituciones deben recibir en adelante su fuerza, el único que está sobre las voluntades individuales y que puede obligarlas a someterse es el interés público. Lo que los latinos llaman *res publica* y los griegos τὸ κοινόν, es lo que sustituye a la antigua religión. Eso es lo que decide en lo sucesivo de las instituciones y de las leyes, y a eso se refieren todos los actos importantes de las ciudades. En las deliberaciones de los Senados o de las asambleas populares,

donde se discute sobre una ley o sobre una forma de gobierno, sobre un punto de derecho privado o sobre una institución política, ya no se pregunta lo que la religión prescribe, sino lo que reclama el interés general.

Atribúyese a Solón una frase que caracteriza bastante bien el nuevo régimen. Alguien le preguntó si creía haber dado a su patria la mejor constitución: «No—respondió—, sino la que más le conviene.» Ahora bien; resulta algo de muy novísimo el no demandar a las formas de gobierno y a las leyes más que un mérito relativo. Las antiguas constituciones, fundadas en las reglas del culto, se habían proclamado infalibles e inmutables; habían poseído el rigor y la inflexibilidad de la religión. Solón indicó en esta frase que las ulteriores constituciones políticas tendrían que conformarse a las necesidades, a las costumbres, a los intereses de los hombres de cada época. Ya no se trató de la verdad absoluta: las reglas del gobierno debían ser, en adelante, flexibles y variables. Dícese que Solón deseó que sus leyes se observasen, a lo más, durante cien años (1).

Las prescripciones del interés público no son tan absolutas; tan claras, tan manifiestas como las de una religión. Se las puede discutir siempre; no se las advierte en seguida. El modo que pareció más sencillo y seguro para saber lo que el interés público demandaba, fué reunir a los hombres y consultarles. Este procedimiento se consideró necesario y se empleó casi cuotidianamente. En la época precedente los auspicios monopolizaron, o poco menos, las deliberaciones: la opinión del sacerdote, del rey, del magistrado sagrado, era todopoderosa; se votaba poco, y aun esto por realizar una formalidad mejor que para dar a conocer la opinión de cada cual.

(1) Plutarco, *Solón*, 25. Según Herodoto, I, 29, se hubiese contentado con que los atenienses observasen sus leyes durante diez años.

En adelante se votó sobre todo; hubo necesidad de oír a todos para estar seguros de conocer el interés de todos. El sufragio se convirtió en el gran medio de gobierno. Fué la fuente de las instituciones y la regla del derecho; decidió de lo útil y aun de lo justo. Estuvo sobre los magistrados, sobre las leyes mismas: fué el soberano de la ciudad.

El gobierno cambió así de naturaleza. Su función esencial, que no consistió en la regular celebración de las ceremonias religiosas, se constituyó sobre todo para conservar el orden y la paz en el interior, la dignidad y la influencia en el exterior. Lo que antes había estado en segundo término, pasó al primero. La política se antepuso a la religión, y el gobierno de los hombres se hizo cosa humana. En consecuencia, hubo que crear nuevas magistraturas, o cuando menos, que las antiguas revistiesen carácter nuevo. Esto es lo que puede observarse en el ejemplo de Atenas y de Roma.

En Atenas, durante la dominación de la aristocracia, los arcontas habían sido sacerdotes ante todo; el cuidado de juzgar, de administrar, de hacer la guerra, reducíase a poca cosa y sin inconveniente podía asociarse al sacerdocio. Cuando la ciudad ateniense rechazó del gobierno los viejos procedimientos religiosos, no suprimió el arcontado, pues sentíase extremada repugnancia a suprimir lo que era antiguo. Pero al lado de los arcontas instituyó a otros magistrados que, por la naturaleza de sus funciones, respondían mejor a las necesidades de la época. Tales fueron los *estrategas*. El término significa jefe del ejército; pero su autoridad no era exclusivamente militar; conservaban las relaciones con las demás ciudades, la administración de la hacienda y todo lo que tocaba a la policía de la ciudad. Puede decirse que los arcontas tenían en sus manos la religión y cuanto a ella se refería, con la dirección aparente de la justicia, mientras que los *estrategas* ejer-

cían el poder político. Los arcontas conservaban la autoridad tal como las antiguas edades la habían concebido; los estrategas tenían la que las nuevas necesidades habían creado.

Poco a poco se llegó al caso en que los arcontas sólo se revistieron con las apariencias del poder y los estrategas con toda la realidad. Estos nuevos magistrados ya no eran sacerdotes: apenas celebraban las ceremonias absolutamente indispensables en tiempos de guerra. El gobierno, cada vez, aspiraba más a separarse de la religión.

Los estrategas pudieron escogerse fuera de la clase de los eupátridas. En la prueba a que se les sometía antes de nombrarlos (*δόκιμασία*), no se les preguntaba, como el arconta, si tenían un culto doméstico y si pertenecían a una familia pura: bastábales haber cumplido siempre con sus deberes de ciudadanos y que tuviesen una propiedad en el Atica (1). Los arcontas se designaban a la suerte, es decir, por voto de los dioses: cosa muy distinta ocurrió con los estrategas. Como el gobierno cada vez resultaba más difícil y complicado, como la piedad ya no era la cualidad principal, y se necesitaba habilidad, prudencia, valor, arte de mandar, ya no se creyó que la suerte fuera bastante para hacer un buen magistrado. La ciudad ya no quiso estar ligada por la pretendida voluntad de los dioses y deseó escoger libremente a sus jefes. Que el arconta, en su calidad de sacerdote, fuese designado por los dioses, era natural; pero el estratega, que tenía en sus manos los intereses materiales de la ciudad, debía ser electo por los hombres.

Si se observan de cerca las instituciones de Roma, reconócese que en ellas se han realizado cambios del mismo género. De una parte, los tribunos de la plebe aumentaron hasta tal punto su importancia, que

(1) Dinarco, *in Demosthenem*, 71.

la dirección de la república acabó perteneciéndoles, al menos en lo que concierne a los negocios interiores. Luego estos tribunos, desprovistos del carácter sacerdotal, se parecen bastante a los estrategas. Por otra parte, hasta el mismo consulado no pudo subsistir sin cambiar de naturaleza. Lo que en él había de sacerdotal se borró poco a poco. Es ciertísimo que el respeto de los romanos por las tradiciones y formas del pasado exigió que el cónsul siguiese practicando las ceremonias religiosas instituídas por los antepasados. Pero se comprende perfectamente que el día en que los plebeyos fueron cónsules esas ceremonias sólo resultaron ya vanas fórmulas. El consulado cada vez tuvo menos de sacerdocio y más de mando. Esta transformación fué lenta, insensible, inadvertida; no por eso resultó menos completa. El consulado ya no era, ciertamente, en tiempo de los Escipiones lo que había sido en tiempos de Publícola. El tribunado militar, instituído por el Senado en el 443, y sobre el que los antiguos nos han comunicado poquísimos detalles, quizá fué la transición entre el consulado de la primera época y el de la segunda.

Puede observarse también que se realizó un cambio en la manera de nombrar a los cónsules. Efectivamente, en los primeros siglos el voto de las centurias para la elección del magistrado sólo era una mera fórmula, como ya hemos visto. En puridad, el cónsul de cada año lo *creaba* el cónsul del año precedente, que le transmitía los auspicios luego de contar con el asentimiento de los dioses. Las centurias sólo votaban escogiendo entre dos o tres candidatos que presentaba el cónsul en ejercicio: no había debate. El pueblo podía detestar a un candidato; pero no por eso estaba menos obligado a votarle. Por la época en que al presente nos encontramos, la elección es muy distinta, aunque las formas persistan. Como en lo pasado, todavía subsiste la cere-

monia religiosa y el voto; pero la ceremonia es lo formal; lo real es el voto. El candidato aun ha de hacerse presentar por el cónsul que preside; pero el cónsul está obligado, si no por la ley, al menos por la costumbre, a admitir todos los candidatos y a declarar que los auspicios les son igualmente favorables. Así, pues, las centurias nombran a los que quieren. La elección ya no pertenece a los dioses, sino al pueblo. Ya sólo se consulta a los dioses y a los auspicios, con la condición de ser imparciales entre todos los candidatos. Son los hombres quienes escogen.

CAPITULO X

Intenta constituirse una aristocracia de la riqueza; establecimiento de la democracia; cuarta revolución.

El régimen que sucedió a la dominación de la aristocracia religiosa no fué inmediatamente el democrático. Por el ejemplo de Atenas y de Roma hemos visto que la revolución que acababa de realizarse no había sido obra de las más bajas clases. En verdad, hubo algunas ciudades en que esas clases se insurreccionaron desde luego, pero no pudieron fundar nada duradero: los continuados desórdenes en que cayeron Siracusa, Mileto, Samos, son de ello buena prueba. El nuevo régimen sólo se estableció con alguna solidez donde encontró una clase superior que pudo recoger durante algún tiempo el poder y la autoridad moral que perdieron los eupátridas o los patricios.

¿Cuál podía ser esa nueva aristocracia? Eliminada la religión hereditaria, ya no hubo otro elemento de distinción social que la riqueza. Se confió, pues, a la riqueza que determinase las categorías, porque los espíritus no admitieron en seguida que la igualdad debía ser absoluta.

Así, Solón sólo creyó que podría hacer olvidar la antigua distinción fundada en la religión hereditaria, estableciendo una nueva división fundada en la riqueza. Distribuyó a los hombres en cuatro clases, concediéndoles derechos desiguales: se necesitó ser

rico para obtener las altas magistraturas; fué necesario pertenecer, cuando menos, a una de las dos clases medias para tener acceso al Senado y a los tribunales (1).

Lo mismo sucedió en Roma. Ya hemos visto que Servio sólo pudo reducir la influencia del patriciado fundando una aristocracia rival. Creó doce centurias de caballeros escogidos entre los más ricos plebeyos; tal fué el origen del orden ecuestre, que en adelante fué la orden rica de Roma. Los plebeyos que no tenían el censo fijado para ser caballeros, se distribuyeron en cinco clases. No poseían derechos políticos; si figuraban en los comicios por centurias, es seguro, al menos, que no votaban (2). La constitución republicana conservó esas distinciones establecidas por un rey, y la plebe no se mostró en seguida muy deseosa de establecer la igualdad entre sus miembros.

Lo que tan claramente se observa en Atenas y en Roma se encuentra en casi todas las demás ciudades. En Cumas, por ejemplo, los derechos políticos sólo se concedieron al principio a los que, poseyendo caballos, formaban una especie de orden ecuestre; luego obtuvieron los mismos derechos los que les seguían en fortuna, y esta última medida sólo elevó a mil el número de los ciudadanos. En Regio estuvo el gobierno, durante mucho tiempo, en poder de los mil hombres más ricos de la ciudad. En Turio necesitábase un censo muy elevado para formar parte del cuerpo político. Claramente vemos

(1) Plutarco, *Solón*, 1 y 18: *Aristides*, 13. Aristóteles, citado por Harpocración en las palabras "Ἰππικῆς, Θῆτης. Pollux, VIII, 129. Cf. Iseo, *de Apollod. her.*, 39. ὡς ἵππαδα τελῶν ἄρχεν ἰσίου τὰς ἀρχάς.

(2) Tito Livio, I, 43. Dionisio, IV, 20. Aquellos cuyo censo no alcanzaba 11.500 ases (as de una libra), sólo formaban una centuria, y, por consecuencia, sólo tenían un sufragio sobre 193; y tal era, además, la manera de votar, que jamás se llamó a esta centuria para emitir su sufragio.

en las poesías de Teognis que, tras la caída de los nobles, fué la riqueza quien reinó en Megara. Para gozar en Tebas de los derechos de ciudadano, era preciso no ser artesano ni comerciante (1).

Así, pues, los derechos políticos, que en la época precedente eran inherentes al nacimiento, durante muchos años fueron inherentes a la fortuna. Esta aristocracia de la riqueza se formó en todas las ciudades, no por efecto de un cálculo, sino por la naturaleza misma del espíritu humano, que al salir de un régimen de profunda desigualdad no pudo llegar a la igualdad completa.

Conviene observar que esta aristocracia no fundaba su superioridad exclusivamente en la riqueza. En todas partes aspiró a ser la clase militar. Se encargó de defender a las ciudades al mismo tiempo que de gobernarlas. Se reservó las mejores armas y los peligros mayores en los combates, queriendo imitar en esto a la clase noble, que reemplazaba. En todas las ciudades formaron los más ricos la caballería (2); la clase de posición hólgada nutrió los cuerpos de los hoplitas o de los legionarios (3).

Los pobres quedaron exentos del servicio militar; a lo más se les empleó como velites y como peltastes, o entre los remeros de la flota (4). La organización del ejército respondía así, con exactitud per-

(1) Aristóteles, *Política*, III, 3, 4; VI, 4, 5. Heráclida, en los *Fragmentos de las hist. gr.*, tomo II, págs. 217 y 219.—Cf. Teognis, versos, 8, 502, 525-529.

(2) Para Atenas, véase Jenofonte, *Hiparco*, I, 9. Para Esparta, Jenofonte, *Helénicas*, VI, 4, 10. Para las ciudades griegas en general, Aristóteles, *Política*, VI, 4, 3, edic. Didot, pág. 597. Cf. Lisias, in. *Alcibiad.*, I, 8; II, 7.

(3) Tales son los *όπλίται ἐκ καταλόγου* de que habla Tucídides, VI, 43 y VIII, 24.—Aristóteles, *Polít.*, V, 2, 8, hace notar que en la guerra del Peloponeso las derrotas por tierra diezmaron a la clase rica de Atenas, *διὰ τὸ ἐκ καταλόγου στρατεύεσθαι*.—Para Roma, véase Tito Livio, I, 42; Dionisio, IV, 17-20; VII, 59; Salustio, *Jugurta*, 86; Aulo Gello, XVI, 19.

(4) *Θῆτες οὐκ ἐστρατεύοντο*, Harpocración, según Aristófanes.

fecta, a la organización perfecta de la ciudad. Los peligros eran proporcionados a los privilegios, y la fuerza material se encontraba en las mismas manos que la riqueza (1).

Así hubo en casi todas las ciudades cuya historia nos es conocida, un período durante el cual la clase rica, o cuando menos, la clase holgada, estuvo en posesión del gobierno. Este régimen político tuvo sus méritos, como cada régimen puede tener los suyos cuando está conforme a las costumbres de la época y las creencias no le son contrarias. La nobleza sacerdotal de la época precedente había prestado, seguramente, grandes servicios, pues fué ella, por primera vez, la que estableció leyes y fundó gobiernos regulares. Durante varios siglos hizo vivir en calma y con dignidad a las sociedades humanas. La aristocracia de la riqueza tuvo otro mérito: imprimió a la sociedad y a la inteligencia un nuevo impulso. Salida de todas las formas del trabajo, lo honró y lo estimuló. Este nuevo régimen daba el máximo de valor político al hombre más laborioso, más activo o más hábil; resultaba, pues, favorable al progreso de la industria y del comercio; también favorecía al progreso intelectual; pues la adquisición de esa riqueza, que de ordinario se perdía o se ganaba, según el mérito de cada cual, hacía de la instrucción la primera necesidad, y de la inteligencia el más poderoso resorte de los negocios humanos. No es, pues, de sorprender que,

(1) Dos pasajes de Tucídides muestran que, todavía en su tiempo, las cuatro clases eran distintas para el servicio militar. Los hombres de las dos primeras, pentacosímedimnos y caballeros, servían en la caballería; los hombres de la tercera, cengistas, eran hoplitas; por eso el historiador indica, como una excepción singular, que se les emplease como marinos en una necesidad perentoria (III, 16). Por otra parte, al contar Tucídides las víctimas de la peste, los clasifica en tres categorías: caballeros, hoplitas, y en fin, *ὁ ἄλλος ὄγλος*, la vil muchedumbre (III, 87).—Poco a poco, los tetes ingresaron en el ejército (Tucíd., VI, 43; Antíon, en Harpocración, v. *Θῆτες*).

bajo este régimen, Grecia y Roma hayan amplificado los límites de su cultura intelectual y acrecentado su civilización.

La clase rica no conservó el imperio tanto tiempo como la antigua nobleza hereditaria. Sus títulos a la dominación no eran del mismo valor. No poseía el carácter sagrado de que el antiguo eupátrida estaba investido; no reinaba por virtud de las creencias y por voluntad de los dioses. Nada en ella concurría que hubiese arraigado en las conciencias y que obligase al hombre a someterse. El hombre apenas se inclina más que ante lo que considera el derecho, o que sus opiniones le muestran como muy por encima de él. Pudo postrarse mucho tiempo ante la superioridad religiosa del eupátrida, que decía la oración y poseía a los dioses. Pero la riqueza no le imponía. Ante la riqueza, el sentimiento más ordinario no es de respeto, sino de envidia. La desigualdad política que resultaba de la diferencia de fortunas pareció pronto una iniquidad, y los hombres trabajaron en hacerla desaparecer.

Por otra parte, una vez iniciada la serie de revoluciones, no debía terminar. Los viejos principios se habían arruinado y ya no quedaban tradiciones ni reglas fijas. Existía un sentimiento general sobre la inestabilidad de las cosas, motivo de que ninguna constitución fuese capaz de durar mucho. La nueva aristocracia fué combatida, pues, como lo había sido la antigua; los pobres quisieron ser ciudadanos y procuraron ingresar también en el cuerpo político.

Es imposible entrar en detalles de esta nueva lucha. La historia de las ciudades se diversifica a medida que se aleja de su origen. Esas ciudades persiguen las mismas evoluciones, pero éstas revisten variadísimas formas. Puede, al menos, hacerse la observación de que en las ciudades donde el prin-

cial elemento de la riqueza consistía en la posesión del suelo, la clase rica fué durante más tiempo dominadora y respetada, y, al contrario, en las ciudades como Atenas, donde había pocas fortunas territoriales y la riqueza provenía, sobre todo, de la industria y del comercio, la inestabilidad de las fortunas suscitó antes la envidia o la esperanza de las clases inferiores y la aristocracia fué más pronto atacada.

Los ricos de Roma resistieron mucho mejor que los de Grecia, y esto obedece a causas que luego diremos. Pero al leer la historia griega obsérvase con alguna sorpresa que la aristocracia nueva se defendía débilmente. Verdad es que no podía oponer, como los eupátridas a sus adversarios, el grande y poderoso argumento de la tradición y de la piedad. Tampoco podía invocar en su ayuda a los antepasados y a los dioses. No tenía ningún punto de apoyo en sus propias creencias; no tenía fe en la legitimidad de sus privilegios.

Sin duda poseía la fuerza de las armas; pero hasta esta superioridad llegó a faltarle. Las constituciones que los Estados se dan, seguramente durarían mucho si cada Estado pudiera subsistir en el aislamiento, o si al menos pudiera vivir siempre en paz. Pero la guerra entorpece las ruedas de las constituciones y apresura los cambios. Pues bien; entre las ciudades de Grecia e Italia, el estado de guerra era casi perpetuo. El servicio militar pesaba más abrumador sobre la clase rica, puesto que ella ocupaba la primera fila en las batallas. Frecuentemente, al retornar de una campaña, llegaba a la ciudad diezmada y débil, imposibilitada de hacer cara al partido popular. En Tarento, por ejemplo, la alta clase había perdido la mayor parte de sus miembros en una guerra contra los yapigas, y la democracia se instauró inmediatamente en la ciudad. Lo mismo ocurrió en Argos una treintena de

años antes: a consecuencia de una guerra desgraciada contra los espartanos, el número de los verdaderos ciudadanos fué tan exiguo, que hubo necesidad de conceder el derecho de ciudad a una multitud de *periecos* (1). Para no tener que llegar a este extremo, escatimaba Esparta la sangre de los verdaderos espartanos. Cuanto a Roma, sus guerras continuas explican en gran parte sus revoluciones. La guerra destruyó primero su patricia: de trescientas familias que esta casta se componía bajo los reyes, apenas quedó un tercio tras la conquista del Samnio. La guerra aniquiló en seguida a la plebe primitiva, aquella plebe rica y valerosa que nutrió las cinco clases y formó las legiones.

Uno de los efectos de la guerra era que las ciudades se veían obligadas, casi siempre, a dar armas a las clases inferiores. Por eso en Atenas y en todas las ciudades marítimas, la necesidad de una marina y los combates en el mar concedieron a las clases pobres la importancia que las constituciones les negaban. Los tetes, elevados a la categoría de remeros, de marineros y aun de soldados, y dependiendo de ellos la salud de la patria, se consideraron necesarios y se hicieron audaces. Tal fué el origen de la democracia ateniense. Esparta sentía miedo a la guerra. En Tucídides puede verse su lentitud y su repugnancia a entrar en campaña. A su pesar se vió arrastrada a la guerra del Peloponeso; ¡cuántos esfuerzos hizo por abandonarla! Es que Esparta se sentía obligada a armar sus *óπομείονες*, sus neodamos, sus motaces, sus laconios y hasta sus ilotas; sabía muy bien que cualquier guerra, obligándola a armar a esas clases que oprimía, ponía en peligro de una revolución, y tendría, al retornar el ejército, que soportar la ley de sus ilo-

(1) Aristóteles, *Política*, V, 2, 3.

tas, o encontrar el medio de matarlos sin ruido (1). Los plebeyos calumniaban al Senado de Roma cuando le recriminaban de buscar siempre nuevas guerras. El Senado no carecía de habilidad. Sabía lo que esas guerras le costaba de concesiones y fracasos en el foro. Pero no podía eludirlas, pues Roma estaba rodeada de enemigos.

Está, pues, fuera de toda duda que la guerra ha reducido paulatinamente la distancia que la aristocracia de la riqueza había colocado entre ella y las clases inferiores. De ahí resultó que las constituciones se encontraron muy pronto en desacuerdo con el estado social y que hubo necesidad de modificarlas. Además, debe reconocerse que cualquier privilegio estaba necesariamente en contradicción con el principio que entonces gobernaba a los hombres. El interés público no era un principio de tal naturaleza que autorizase para conservar mucho tiempo la desigualdad. Conducía inevitablemente a las sociedades en derechura a la democracia.

Tan cierto es eso que, un poco antes o un poco después, fué necesario en todas partes dar a los hombres libres derechos políticos. Desde que la plebe romana quiso tener comicios propios, tuvo que admitir a los proletarios y no pudo hacer persistir la división por clases. La mayoría de las ciudades lograron formar así asambleas verdaderamente populares, y el sufragio universal quedó establecido.

El derecho de sufragio tenía entonces un valor incomparablemente mayor que en los Estados modernos. Mediante él, todos los ciudadanos intervenían en todos los negocios, nombraban a los magistrados, discutían las leyes, dictaban justicia, decidían de la paz o de la guerra y redactaban los tratados de alianza. Bastó, pues, esta extensión del

(1) Véase lo que refiere Tucídides, IV, 80.

derecho de sufragio para que el gobierno fuese verdaderamente democrático.

Conviene consignar una última observación. Quizá se hubiese evitado el advenimiento de la democracia de haberse podido fundar lo que Tucídides llama *ὀλιγαρχία ἰσόνμος*, es decir, el gobierno para algunos y la libertad para todos. Pero los griegos no poseían una idea clara de la libertad; los derechos individuales carecían siempre de garantías entre ellos. Sabemos por Tucídides, cuyo celo por el gobierno democrático es poco sospechoso, que bajo la dominación de la oligarquía el pueblo estaba expuesto a muchas vejaciones, a condenas arbitrarias, a vejaciones violentas. Leemos en este historiador «que se necesitaba del régimen democrático para que los pobres tuviesen un refugio y los ricos un freno». Los griegos jamás supieron conciliar la igualdad civil con la desigualdad política. Para que el pobre no fuese lesionado en sus intereses personales, les pareció necesario que tuviese un derecho de sufragio, que fuese juez en los tribunales y que pudiera ser magistrado. Además, si recordamos que entre los griegos era el Estado un poder absoluto y que ningún derecho individual podía alzarse contra él, comprenderemos el inmenso interés que había para cada hombre, aun para el más humilde, en poseer derechos políticos, es decir, en formar parte del gobierno. Siendo el soberano colectivo tan omnipotente, el hombre sólo podía suponer algo siendo miembro de ese soberano. Su seguridad y su dignidad dependían de tal condición. Se deseaba poseer los derechos políticos, no para gozar de la verdadera libertad, sino para tener al menos lo que pudiera representarla.

CAPITULO XI

Reglas del gobierno democrático; ejemplo de la democracia ateniense.

A medida que las revoluciones seguían su curso y que la sociedad se alejaba del antiguo régimen, el gobierno de los hombres se hacía más difícil. Necesitábanse reglas más minuciosas, ruedas más numerosas y delicadas. Esto es lo que puede verse en el ejemplo del gobierno ateniense.

Atenas reunía gran número de magistrados. En primer lugar, había conservado todos los de la época precedente: el arconta, que daba su nombre al año y velaba por la perpetuidad de los cultos domésticos; el rey, que celebraba los sacrificios; el polemarcha, que figuraba como jefe del ejército y juzgaba a los extranjeros; los seis tesmotetes, que parecían dictar justicia y que, en realidad, presidían a los grandes jurados. También tenía los diez *ισόποιοι*, que consultaban los oráculos y celebraban algunos sacrificios; los *παράσιτοι*, que acompañaban al arconta y al rey en las ceremonias; los diez atlotetes, que estaban durante cuatro años en ejercicio para preparar la fiesta de Atenea; en fin, los pritanos, que en número de cincuenta se designaban a perpetuidad para velar por la conservación del hogar público y la continuación de las comidas sa-

gradas. Por esta lista se comprende que Atenas seguía fiel a las tradiciones del tiempo antiguo: tantas revoluciones no habían logrado destruir ese respeto supersticioso. Nadie osaba romper con las antiguas formas de la religión nacional: la democracia continuaba el culto instituido por los eupátridas.

Venían luego los magistrados especialmente creados por la democracia, que no eran sacerdotes, y que velaban por los intereses materiales de la ciudad. Eran al principio los diez estrategas, que se ocupaban en los negocios de la guerra y de la política; luego, los diez astinomios, que tenían el cuidado de la policía; los diez agoranomios, que velaban por los mercados de la ciudad y del Pireo; los quince sitoflaquios, que vigilaban la venta del trigo; los quince metronomios, que contrastaban los pesos y las medidas; los diez custodios del tesoro; los diez receptores de cuentas; los *once* encargados de ejecutar las sentencias. Añadid que la mayor parte de esas magistraturas se repetían en cada tribu y en cada demo. El menor grupo de población en el Atica tenía su arconta, su sacerdote, su secretario, su receptor, su jefe militar. Casi no podía darse un paso en la ciudad o en el campo sin encontrar algún magistrado.

Estas funciones eran anuales. Resultaba, pues, que apenas había hombre que no esperase ejercer alguna de ellas. Los magistrados-sacerdotes se escogían a la suerte. Los magistrados que sólo ejercían funciones de orden público, eran electos por el pueblo. Sin embargo, se adoptaba una precaución contra los caprichos del sufragio universal: cada nuevo electo sufría un examen ante el Senado, ante los magistrados que cesaban en su cargo o, en fin, ante el Areópago: no se le exigían pruebas de capacidad o de talento, pero se abría una información sobre la probidad del hombre y de su familia; tam-

bién se exigía que cada magistrado tuviese un patrimonio consistente en tierras (1).

Parecerá que esos magistrados, electos por los sufragios de sus iguales, nombrados sólo por un año, responsables y aun revocables, deberían tener poco prestigio y autoridad. Sin embargo, basta leer a Tucídides y a Jenofonte para convencerse de que eran respetados y obedecidos. En el carácter de los antiguos, aun de los atenienses, ha habido gran facilidad para plegarse a la disciplina. Quizá fué esto consecuencia de los hábitos de obediencia que el gobierno sacerdotal les había imbuído. Estaban acostumbrados a respetar al Estado y a todos los que, en diversos grados, lo representaban. No se les ocurrió el despreciar a un magistrado porque era su elegido: el sufragio se consideraba como una de las fuentes más santas de la autoridad (2).

Sobre los magistrados que sólo tenían la misión de hacer ejecutar las leyes estaba el Senado. Este sólo era un cuerpo deliberante, una especie de consejo de Estado; no obraba, no legislaba, no ejercía ninguna soberanía. No se veía ningún inconveniente en que se renovase cada año, pues no exigía en sus miembros inteligencia superior ni gran experiencia. Componíase de los cincuenta pritanos de cada tribu, que ejercían por turno las funciones sagradas y deliberaban, durante el año, sobre los intereses religiosos o políticos de la ciudad. Quizá por-

(1) Dinarco, *ad. Demosthenem*, 71: τοὺς νόμους προλέγειν τῷ στρατηγῷ, τὴν παρά τοῦ δήμου πίστιν ἀξιούντι λαμβάνειν, παιδοποιεῖσθαι κατὰ τοὺς νόμους καὶ γῆν ἐντὸς ὅρων κερτῆσθαι.

(2) No quiere decir esto que el magistrado de Atenas haya sido tan respetado y, sobre todo, tan temido como los éforos de Esparta o los cónsules de Roma. Cada magistrado ateniense no sólo debía rendir cuentas al expirar su cargo; pero, hasta en el mismo año de su magistratura, podía ser destituido por un voto del pueblo (Aristóteles, en Harpocración, *v. κυρία*, Pollux, VIII, 87; Demóstenes, in *Timotheum*, 9). Los casos de semejante destitución son relativamente muy escasos.

que el Senado sólo era en su origen la reunión de los pritanos, esto es, de los sacerdotes anuales del hogar, se conservó la costumbre de nombrarlo por la vía de la suerte. Es justo añadir que, cuando la suerte había decidido, cada nombre se sometía a prueba y quedaba rechazado si no parecía suficientemente honrado (1).

Sobre el Senado mismo estaba la asamblea del pueblo. Este era el verdadero soberano.

Pero así como en las monarquías bien constituidas, el monarca se rodeaba de precauciones contra sus propios caprichos y errores, la democracia también tenía reglas invariables a que se sometía.

La asamblea se convocaba por los pritanos o los estrategas. Reuníase en un recinto consagrado por la religión; desde por la mañana, los sacerdotes daban la vuelta al Pnix inmolando víctimas e invocando la protección de los dioses. El pueblo tomaba asiento en bancos de piedra. En una especie de estrado se colocaban los pritanos o los proedios que presidían la asamblea. Cuando todos se habían sentado, un sacerdote (κέρυξ) alzaba la voz: «Guardad silencio, decía, el silencio religioso (εὐφημία); rogad a los dioses y a las diosas (aquí nombraba a las principales divinidades del país) a fin de que todo ocurra bien en esta asamblea para el mayor beneficio de Atenas y felicidad de los ciudadanos.» El pueblo, o alguien en su nombre, respondía luego: «Invocamos a los dioses para que protejan la ciudad. ¡Que prevalezca el dictamen del más sabio! ¡Sea maldito el que nos dé malos consejos, el que pretendiese cambiar los decretos y las leyes, o que revelase nuestros secretos al enemigo!» (2).

(1) Esquino, in *Ctesiph.*, 2. Demóstenes, in *Newram*, 3. Lisias, in *Philon.*, 2. Harpócración, ν' ἐπιλαχών.

(2) Esquino, in *Timarch.*, 23; in *Ctesiph.*, 2-6. Dinarco, in *Aristogit.*, 14: ὁ νόμος κελεύει εὐξάμενον τὸν κέρυκα μετ' εὐφημίας πολλῆς,

A instancias del presidente, el heraldo preguntaba el asunto en que la asamblea debía de ocuparse. El que se ofrecía al pueblo tenía que haberse discutido previamente por el Senado. El pueblo carecía de lo que en el estilo moderno se llama iniciativa; el Senado le presentaba un proyecto de decreto; podía rechazarlo o admitirlo; pero no podía deliberar sobre otra cosa.

Cuando el heraldo había leído el proyecto de decreto, comenzaba la discusión. El heraldo decía: «¿Quién quiere tomar la palabra?» Los oradores subían a la tribuna por orden de edad. Podían hablar todos, sin distinción de fortuna ni de profesión, siempre que hubiesen acreditado que gozaban de los derechos políticos, que no eran deudores del Estado, que eran puras sus costumbres, que estaban unidos en legítimo matrimonio, que poseían tierras en el Atica, que habían cumplido todos los deberes con sus padres, que habían concurrido a todas las expediciones militares que se les ordenaron y que no habían arrojado su escudo en ningún combate (1).

Adoptadas estas precauciones contra la elocuencia, el pueblo se entregaba en seguida a ellas sin reservas. Los atenienses, como dice Tucídides, no creían que la palabra dañase a la acción. Al contrario, sentían la necesidad de ilustrarse antes de obrar. La política ya no era materia de tradición y de fe, como en el régimen precedente. Era necesario reflexionar y pesar las razones. La discusión era necesaria, pues todo negocio era más o menos obscuro, y sólo la palabra podía poner la verdad a plena luz. El pueblo ateniense deseaba que cada asunto se le expusiese en todos sus aspectos y que se le

οὕτως ὁμῶν τὸ βουλευέσθαι δίδοναι. Demóstenes, π. παραπροσβ., 70: ταῦθ' ὑπὲρ ὁμῶν καθ' ἑκάστην τὴν ἐκκλησίαν εὔχεται ὁ πῆρυσ νόμος προστεταγμένα. Cf. Aristófanos, *Tesmof.*, 295-350. Pellux, VIII, 104.

(1) Δοκιμασία ρητόρων. Esquino, in *Timarchum*, 27-33. Dinarco, in *Demosthenem*, 71.

mostrase claramente el pro y el contra. Estimaba grandemente a sus oradores; dicese que los retribuía con dinero por cada discurso pronunciado en la tribuna (1). Aún hacía más: los escuchaba, pues no conviene figurarse a una muchedumbre turbulenta y camorrista. La actitud del pueblo más bien era todo lo contrario: el poeta cómico lo representa escuchando con la boca abierta, inmóvil en sus bancos de piedra (2). Los historiadores y oradores nos describen con frecuencia esas reuniones populares: casi nunca vemos que se interrumpa a un orador; llámese Pericles o Cleón, Esquino o Demóstenes, el pueblo está atento; que se le adule o que se le reprenda, escucha. Con laudable paciencia deja expresar las opiniones más contradictorias. Algunas veces eleva murmullos, nunca gritos ni silbidos. El orador, sea quienquiera, puede llegar siempre al término de su discurso.

En Esparta apenas se conoce la elocuencia. Es que los principios de gobierno no son los mismos. La aristocracia aun gobierna y posee tradiciones fijas, que la dispensan de debatir largamente el pro y el contra de cada cuestión. El pueblo quiere informarse en Atenas, y sólo se decide tras un debate contradictorio; sólo obra cuando está convencido o cree estarlo. Para que resulte eficaz el sufragio universal se necesita la palabra; la elocuencia es el resorte del gobierno democrático. Así, los oradores reciben pronto el título de *demagogos*, es decir, conductores de la ciudad. En efecto, son ellos quienes la hacen obrar y determinan todas sus resoluciones.

Se había previsto el caso en que un orador ofreciese una proposición contraria a las leyes existentes. Atenas tenía magistrados especiales que llama-

(1) Esto es, al menos, lo que da a entender Aristófanes, *Avispas*, 691, φέρει τὸ συνηγορικόν, δραχμῆν. El escollasta añade: ἐλάμβανον οἱ ῥήτορες δραχμὴν ἢ τε συνηγόρου ὑπὲρ τῆς πόλεως.

(2) Aristófanes, *Caballeros*, 1.119.

ba guardianes de las leyes. En número de siete vigilaban la asamblea desde altos asientos, y parecían representar a la ley, que está por encima del pueblo mismo. Si observaban que se atacaba una ley, interrumpían al orador en su discurso y ordenaban la inmediata disolución de la asamblea. El pueblo se separaba sin tener derecho a la emisión de los sufragios (1).

Había una ley, poco aplicable en verdad, que castigaba al orador, convencido de haber dado un consejo al pueblo. Había otra que prohibía el acceso a la tribuna al orador que hubiese aconsejado tres veces resoluciones contrarias a las leyes existentes (2).

Atenas sabía perfectamente que la democracia sólo podía sostenerse por el respeto a las leyes. La misión de determinar los cambios que conviniese aportar a la legislación pertenecía singularmente a los tesmotetes. Sus proposiciones las presentaban al Senado, que tenía el derecho de rechazarlas, pero no de convertirlas en leyes. En caso de admisión, el Senado convocaba a la asamblea y le comunicaba el proyecto de los tesmotetes. Pero el pueblo no podía resolver nada inmediatamente: difería la discusión para otro día, y entretanto designaba a cinco oradores con la misión especial de defender la antigua ley y advertir los inconvenientes de la innovación propuesta. El día designado reuníase de nuevo el pueblo, y escuchaba, primeramente, a los oradores encargados de defender las antiguas leyes, y luego a los que sustentaban las nuevas. Oídos los discursos, el pueblo aun no decidía. Contentábase nombrando una comisión muy numerosa, pero compuesta exclusivamente de hombres que hubiesen ejercido las funciones de juez. Esta comisión comenzaba el exa-

(1) Pollux, VIII, 94. Filocoro, *Fragm.*, colec. Didot, pág. 497.

(2) Ateneo, X, 73. Pollux, VIII, 52. Véase S. Perrot, *Historia del derecho público de Atenas*, cap. II.

men del asunto; oía a nuevos oradores, discutía y deliberaba. Si rechazaba la ley propuesta, su sentencia no tenía apelación. Si la aprobaba, volvía a reunirse el pueblo, que debía, en fin, votar en esta tercera vez, y cuyos sufragios convertían la proposición en ley (1).

A pesar de tanta prudencia, solía ocurrir que una proposición injusta o funesta quedase aprobada. Pero la nueva ley ostentaba por siempre el nombre de su autor, que, andando el tiempo, podía ser perseguido en justicia y castigado. El pueblo, como verdadero soberano, se reputaba de impecable; pero cada orador era siempre responsable del consejo que había dado (2).

Tales eran las reglas a que la democracia obedecía. No debe concluirse de lo expuesto que estuviese exenta de cometer faltas. Sea cualquiera la forma del gobierno, monarquía, aristocracia, democracia, hay días en que gobierna la razón y días en que la pasión gobierna. Ninguna constitución suprimió jamás las debilidades y los vicios de la naturaleza humana. Cuanto más minuciosas son las reglas, tanto más indican que la dirección de la sociedad es difícil y está llena de peligros. La democracia sólo podía durar a fuerza de prudencia.

Admira el gran trabajo que esta democracia exigía de los hombres. Era un gobierno laboriosísimo. Ved cómo se emplea la vida de un ateniense. Un día se le llama a la asamblea de su demo y tiene que deliberar sobre los intereses religiosos o financieros de esta pequeña asociación. Otro día se le convoca a la asamblea de su tribu: tratáse de organizar una fiesta o de examinar los gastos; de redactar

(1) Véase sobre estos puntos de la constitución ateniense los dos discursos de Demóstenes contra Leptino y contra Timócrates; Esquino, in *Ctesiphontem*, 38-40; Andocides, de *Mysteriis*, 83-84; Pollux, VIII, 101.

(2) Tucídides, III; Demóstenes, in *Timocratem*.

decretos o de nombrar jefes y jueces. Tres veces por mes es preciso que asista a la asamblea general del pueblo; ni siquiera tiene el derecho de faltar a ella. La sesión es larga, y no concurre solamente por votar: llegado desde la mañana, es necesario que permanezca hasta hora muy avanzada del día para escuchar a los oradores. Sólo puede votar cuando ha estado presente desde la apertura de la sesión y ha oído todos los discursos. Este voto es para él una de las cuestiones más serias, pues unas veces se trata de nombrar a sus jefes políticos y militares, esto es, a los que va a confiar por un año sus intereses y su vida; otras, se trata de crear un impuesto o de cambiar una ley; otras, en fin, ha de votar sobre la guerra, sabiendo perfectamente que en ella habrá de dar su sangre o la de su hijo. Los intereses individuales están inseparablemente unidos al interés del Estado. El hombre no puede ser indiferente ni ligero. Si se engaña, sabe que muy pronto sufrirá el castigo, y que en cada voto empeña su fortuna y su vida. El día en que se decidió la desgraciada expedición a Sicilia no había un ciudadano ignorante de que alguno de los suyos tomaría parte en ella, y de que debía aplicar toda la atención de su espíritu a poner en la balanza todas las ventajas que ofrecía tal guerra y todos los peligros que implicaba. Importaba grandemente reflexionar e informarse bien; pues un fracaso de la patria era para cada ciudadano una disminución de su dignidad personal, de su seguridad y de su riqueza.

El deber del ciudadano no se circunscribía a votar. Cuando le tocaba su turno, debía ser magistrado en su demo o en su tribu. De dos años, por término medio (1), uno era heliasta, es decir, juez, y se pasaba todo el año en los tribunales, ocupado en

(1) Créese que había 6.000 heliastas entre 18.000 ciudadanos; pero conviene eliminar de esta última cifra todos los que no tenían trein-

escuchar los informes y en aplicar las leyes. Apenas había ciudadano que por dos veces en su vida no formase parte del Senado de los Quinientos. Entonces, y durante un año, tomaba asiento en él cada día, mañana y tarde, escuchando los informes de los magistrados, recibiendo sus cuentas, respondiendo a los embajadores extranjeros, redactando las instrucciones de los embajadores atenienses, examinando todos los negocios que habían de someterse al pueblo, y preparando todos los decretos. En fin, podía ser magistrado de la ciudad, arconta, estratega, astinomio, si la suerte o el sufragio lo designaba. Compréndese, pues, que era ardua carga el ser ciudadano de un Estado democrático; que el serlo era bastante para ocupar casi toda la existencia, y dejaba muy poco tiempo para los trabajos personales y la vida doméstica. Así, decía Aristóteles muy justamente que el hombre que necesitaba trabajar para vivir no podía ser ciudadano. Tales eran las exigencias de la democracia. El ciudadano, como el funcionario público de nuestros días, se debía todo entero al Estado. Le daba su sangre en la guerra, su tiempo en la paz. No le era lícito dejar a un lado los negocios públicos para ocuparse más asiduamente en los suyos. Antes descuidaba a los suyos para trabajar en provecho de la ciudad. Los hombres invertían su vida en gobernarse. La democracia sólo podía durar a condición del trabajo incesante de todos sus ciudadanos. A poco que el celo se enfriase, tendría que perecer o corromperse.

ta años, los enfermos, los ausentes, los que estaban en campaña, los acusados de pusilanimidad, en fin, los que eran manifiestamente incapaces de juzgar.

CAPITULO XII

Ricos y pobres; la democracia sucumbe; los tiranos populares.

Cuando la serie de revoluciones hubo aportado la igualdad entre los hombres, y ya no hubo ocasión de combatirse en nombre de los principios y de los derechos, los hombres se hicieron la guerra estimulados por los intereses. Este nuevo período de la historia de las ciudades no comenzó al mismo tiempo para todas. En unas siguió de cerca a la instauración de la democracia; en otras sólo se manifestó cuando hubieron pasado algunas generaciones, que supieron gobernarlas con calma. Pero, pronto o tarde, todas las ciudades cayeron en deplorables luchas.

A medida que las ciudades se alejaban del antiguo régimen, formábase una clase pobre. Antes, cuando cada hombre formaba parte de una *gens* y tenía su señor, casi se desconocía la miseria. El hombre estaba sustentado por su jefe, al que le prestaba obediencia; debíale, en cambio, él subvenir a todas sus necesidades. Pero las revoluciones, que habían disuelto el γένος también habían cambiado las condiciones de la vida humana. El día en que el hombre se libertó de los lazos de la clientela, vió erigirse ante sí las necesidades y las dificultades de la existencia. La vida se hizo más independiente, pero también más laboriosa y sujeta a mayores accidentes. Cada cual tuvo en adelante el cui-

dado de su bienestar, cada cual su goce propio y su misión peculiar. El uno se enriqueció con su actividad o su buena fortuna; el otro quedó pobre. La desigualdad de riqueza es inevitable en toda sociedad que no quiera persistir en el estado patriarcal o en el estado de tribu.

La democracia no suprimió la miseria; al contrario, la hizo más perceptible. La igualdad de derechos políticos aun puso más de manifiesto la desigualdad de las condiciones.

Como no existía ninguna autoridad que se elevase a la vez sobre ricos y pobres y que pudiera obligarlos a permanecer en paz, hubiese sido de desear que los principios económicos y las condiciones del trabajo hubieran sido tales, que ambas clases se viesen forzadas a vivir en buena inteligencia. Hubiera sido preciso, por ejemplo, que ambas se necesitasen, que el rico sólo pudiera enriquecerse solicitando del pobre su trabajo y que el pobre encontrase los medios de vivir dando su trabajo al rico. La desigualdad de las fortunas hubiese estimulado entonces la actividad e inteligencia del hombre y no hubiese incubado la corrupción y la guerra civil.

Pero muchas ciudades carecían absolutamente de industria y de comercio: ni siquiera tenían, pues, el recurso de aumentar la suma de la riqueza pública para dar alguna parte de ella al pobre sin despojar a nadie. Donde existía el comercio, casi todos los beneficios eran para el rico, a consecuencia del valor exagerado del dinero. Donde había industria, casi todos los trabajadores eran esclavos. Sábese que el rico de Atenas o de Roma tenía en su casa talleres para tejedores, cinceladores, armeros, todos esclavos. Hasta las profesiones liberales estaban poco menos que cerradas al ciudadano. El médico solía ser un esclavo, que curaba a los enfermos en provecho de su amo. El empleado de banca, muchos artistas, los constructores de barcos,

los bajos funcionarios del Estado, eran esclavos. La esclavitud era un azote para la sociedad libre. El ciudadano encontraba pocos empleos, poco trabajo. La falta de ocupación le hacía pronto perezoso. Como sólo veía trabajar a los esclavos, despreciaba el trabajo. Así, los hábitos económicos, las disposiciones morales, los prejuicios, todo se confabulaba para impedir al pobre que saliese de su miseria y que viviese honradamente. La riqueza y la pobreza no estaban constituídas de suerte que pudieran vivir en paz.

El pobre poseía la igualdad de derechos. Pero seguramente que sus sufrimientos diarios le hacían pensar que la igualdad de fortunas hubiese sido muy preferible. Y no pasó mucho tiempo sin advertir que la igualdad que poseía podría servirle para conquistar la que le faltaba, y que, dueño del sufragio, podría ser dueño de la riqueza.

Comenzó queriendo vivir de su derecho de sufragio. Exigió un pago para asistir a la asamblea o para juzgar en los tribunales (1). Si la ciudad no era bastante rica para subvenir a tales gastos, al pobre le quedaban otros recursos. Vendía su voto, y como las ocasiones de votar eran frecuentes, podía vivir. En Roma se ejercía este tráfico regularmente y a plena luz; en Atenas era más discreto. En Roma, donde el pobre no entraba en los tribunales, se vendía como testigo; en Atenas, como juez. Todo esto no sacaba al pobre de su miseria y le sumía en la degradación.

Como estos expedientes no bastaban, el pobre empleó medios más enérgicos. Organizó una guerra en regla contra la riqueza. Esta guerra se disfrazó al principio con formas legales: se cargó a los ri-

(1) Μισθός ἐκκλησιαστικός, Aristófanés, *Ecles.*, 280 y siguientes.—Μισθός δικαστικός, Aristóteles, *Polit.*, I, 9, 3; Aristófanés, *Caballeros*, 51, 255; *Avispas*, 682.

cos con todos los gastos públicos; se les colmó de impuestos, se les hizo construir trirremes, se pidió que diesen fiestas al pueblo (1). Luego se multiplicaron las multas en los juicios; se decretó la confiscación de bienes por las más ligeras faltas. ¿Quién puede decir cuántos hombres fueron desterrados por la única razón de ser ricos? La fortuna del desterrado ingresaba en el tesoro público, del que en seguida huía en forma de trióbolo para repartirse entre el pueblo. En muchas ciudades llegaron los pobres a ejercer entonces su derecho de sufragio para decretar una abolición de deudas, una confiscación en masa y una subversión general.

Durante las épocas anteriores se había respetado el derecho de propiedad, pues tenía por fundamento una creencia religiosa. Mientras que cada patrimonio estuvo afecto a un culto y se le reputó inseparable de los dioses domésticos de una familia, nadie creyó que existiese el derecho de despojar a un hombre de su campo. Pero en la época a que nos han conducido las revoluciones, las viejas creencias estaban abandonadas y la religión de la propiedad había desaparecido. La riqueza ya no era un terreno sagrado e inviolable. Tampoco un don de los dioses, sino del azar. Alienta el deseo de apoderarse de ella despojando al que la posee, y este deseo, que antaño hubiese parecido una impiedad, comenzó a parecer lícito. Ya no se reconoce el principio superior consagrado por el derecho de propiedad: cada cual sólo siente su propia necesidad y por ella mensura su derecho.

Ya hemos dicho que la ciudad, sobre todo entre

(1) Jenofonte, *Rep. Aten.*, 1, 13: Χορηγοῦσιν οἱ πλοῦσοι, χορηγεῖται δὲ ὁ δῆμος, τριηραρχοῦσι καὶ γυμνασιαρχοῦσιν οἱ πλοῦσοι, ὁ δὲ δῆμος τριηραρχεῖται καὶ γυμνασιαρχεῖται. Ἄξιοι οὖν ἀργύριον λαμβάνειν ὁ δῆμος καὶ ἄδων καὶ τρέγων καὶ ὀρχοόμενος, ἵνα αὐτὸς τε ἔχη καὶ οἱ πλοῦσοι πενέστεροι γίγνωνται. Cf. Aristófanes, *Caballeros*, v. 293 y siguientes.

los griegos, tenía un poder ilimitado; que la libertad se desconocía y que el derecho individual no existía como opuesto a la voluntad del Estado. De ahí resultó que la mayoría de los sufragios podían decretar la confiscación de los bienes de los ricos, y que los griegos no veían en eso ilegalidad ni injusticia. Lo que el Estado acordaba, eso era el derecho. Esta ausencia de libertad individual ha sido una causa de grandes desgracias y desórdenes para Grecia. Roma, que respetaba un poco más el derecho del hombre, sufrió menos.

Plutarco refiere que en Megara, después de una insurrección, se decretó que las deudas quedarían abolidas, y los acreedores, amén de perder su capital, tendrían que reembolsar los intereses ya pagados (1).

«En Megara, como en otras ciudades—dice Aristóteles (2)—, el partido popular se apoderó del poder y comenzó decretando la confiscación de los bienes contra algunas familias ricas. Pero puesto en este camino ya no fué posible pararse. Cada día se necesitaron nuevas víctimas, y el número de ricos que se despojó y desterró fué tan grande, que formaron un ejército.»

En 412, «el pueblo de Samos hizo perecer a doscientos de sus adversarios, desterró a otros cuatrocientos y se repartió sus tierras y casas» (3).

Apenas el pueblo se libertó en Siracusa del tirano Dionisio, cuando en la primera asamblea decretó el reparto de las tierras (4).

En este período de la historia griega, siempre que vemos una guerra civil, los ricos están en un partido y los pobres en el otro. Los pobres quisieron apoderarse de la riqueza, y los ricos quisieron

(1) Plutarco, *Cuest. griegas*, 18.

(2) Aristóteles, *Política*, V, 4, 3.

(3) Tucídides, VIII, 21.

(4) Plutarco, *Dión*, 37, 48.

conservarla o absorberla. «En cada guerra civil —dice un historiador griego— se trata de trasladar las fortunas» (1). Cada demagogo hacía como el Malpógaras de Cíos, que entregaba a la muchedumbre los que poseían dinero, mataba a unos, desterraba a otros y distribuía sus bienes entre los pobres. Apenas el partido popular adquirió preponderancia en Mesina, desterró a los ricos y distribuyó sus tierras (2).

Las clases superiores jamás han tenido entre los antiguos bastante inteligencia ni habilidad para convertir los pobres al trabajo y ayudarlos a salir honrosamente de la miseria y de la corrupción. Algunos hombres de corazón lo intentaron, pero ineficazmente. De donde resultó que las ciudades fluctuaban siempre entre dos revoluciones: una que despojaba a los ricos, otra que les devolvía sus riquezas. Esta situación duró desde la guerra del Peloponeso hasta la conquista de Grecia por los romanos.

En cada ciudad el rico y el pobre eran dos enemigos que vivían al lado; uno, envidiando la riqueza; otro, viendo su riqueza envidiada. Ninguna relación entre ambos, ningún servicio, ningún trabajo que los uniese. El pobre sólo podía adquirir la riqueza despojando al rico. El rico sólo podía defenderse con extremada habilidad o con la fuerza. Contemplábanse con mirada iracunda. En cada ciudad se incubaba una doble conspiración: los pobres conspiraban por avaricia; los ricos, por miedo. Aristóteles dice que los ricos pronunciaban este juramento: «Juro ser siempre enemigo del pueblo y de hacerle todo el mal que pueda» (3).

No es posible decir cuál de ambos partidos reali-

(1) Polibio, XV, 21, 3: *ἵνα διαρῶνται τὰς ἀλλήλων οὐτίας.*

(2) Polibio, VII, 10, edic. Didot.

(3) Aristóteles, *Política*, V, 7, 10. Plutarco, *Lisandro*, 19

zó más crueldades y crímenes. Los odios extinguían en el corazón todo sentimiento de humanidad. «En Mileto hubo una guerra entre ricos y pobres. Al principio vencieron éstos, y obligaron a los ricos a huir de la ciudad. Pero en seguida sintieron no haberlos podido degollar, y, cogiendo a sus hijos, los trasladaron a algunas granjas para que los bueyes los triturasen bajo sus patas. Los ricos penetraron al punto en la ciudad y se hicieron dueños. A su vez, cogieron a los hijos de los pobres, los untaron de pez y los quemaron vivos» (1).

¿Qué fué entonces de la democracia? No fué responsable, precisamente, de esos excesos y crímenes, pero de ellos fué la primera víctima. Carecía de reglas, y la democracia sólo puede vivir entre reglas muy estrictas y perfectamente observadas. Ya no se veían verdaderos gobiernos en el poder,

(1) Heróclida del Ponto, en Ateneo, XII, 26.—Es muy frecuente acusar a la democracia atenense de haber dado a Grecia el ejemplo de esos excesos y trastornos. Al contrario, Atenas es casi la única ciudad griega conocida que no haya visto dentro de sus muros esa guerra atroz entre ricos y pobres. Ese pueblo, inteligente y cuerdo, comprendió, desde el día en que comenzaron las revoluciones, que se caminaba hacia un término en que sólo el trabajo podría salvar a la ciudad. Ella, pues, lo había estimulado y hecho honroso. Solón había prescrito que los hombres que careciesen de algún trabajo no disfrutasen de derechos políticos. Pericles dispuso que ningún esclavo pusiera mano en la construcción de los monumentos que erigió, reservando todo el trabajo a los hombres libres. Además, la propiedad estaba de tal modo dividida que, al fin del quinto siglo, se contaba en el pequeño territorio del Atica más de diez mil ciudadanos que eran propietarios territoriales, contra cinco mil solamente que no lo eran. (Dionisio de Halicarnaso, *de Lysia*, 32.) También Atenas fué menos alterada que el resto de Grecia, por vivir bajo un régimen económico algo mejor que el de las otras ciudades. La guerra de los pobres contra los ricos existió como en todas partes; pero fué menos violenta y no engendró tan graves desórdenes: se circunscribió a un sistema de impuestos y liturgias que arruinó a la clase rica, a un sistema judicial que la hizo temblar y la aplastó; pero que, al menos, nunca llegó hasta la abolición de las deudas y el reparto de las tierras.

sino facciones. El magistrado ya no ejercía la autoridad en provecho de la paz y de la ley, sino en provecho de los intereses y de las codicias de un partido. El mando ya no estaba revestido de títulos legítimos ni de carácter sagrado; la obediencia nada tenía ya de voluntaria: siempre constreñida, prometíase siempre un resarcimiento. La ciudad sólo era, como dice Platón, un conjunto de hombres, de los cuales una parte era señora y la otra esclava. Decíase del gobierno que era aristocrático, cuando los ricos estaban en el poder; democrático, cuando estaban los pobres. En realidad, la verdadera democracia ya no existía.

A contar del día en que las necesidades y los intereses materiales hicieron irrupción en ella, se alteró y corrompió. La democracia, con los ricos en el poder, se convirtió en una oligarquía violenta; la democracia de los pobres se transformó en tiranía. Del quinto al segundo siglo antes de nuestra Era, vemos en todas las ciudades de Grecia e Italia, excepción hecha de Roma, que las formas republicanas corren peligro y se hacen odiosas a un partido. Puede distinguirse claramente quiénes son los que aspiran a destruirlas y quiénes los que desean conservarlas. Los ricos, más ilustrados y más enérgicos, siguen fieles al régimen republicano, mientras que los pobres, para quienes los derechos políticos tienen menos valor, se dan voluntariamente por jefes a un tirano. Cuando esta clase pobre, tras múltiples guerras civiles, reconoció que sus victorias de nada servían, que el partido contrario persistía siempre en el poder y que, tras largas alternativas de confiscaciones y restituciones, la lucha tenía que recomenzar, pensó establecer un régimen monárquico que estuviese acorde con sus intereses y que, comprimiendo por siempre al partido contrario, le asegurase para lo porvenir los beneficios de su victoria. Por eso creó a los tiranos.

A contar de este momento, los partidos cambiaron de nombre. Ya no se fué aristócrata o demócrata: se combatió por la libertad o por la tiranía. Bajo estas dos palabras, aun era la riqueza y la pobreza las que beligeraban. Libertad significaba el gobierno en que los ricos predominaban y defendían su fortuna; tiranía significaba exactamente lo contrario.

Es un hecho general, y casi sin excepción en la historia de Grecia y de Italia, que los tiranos salen del partido popular y tienen por enemigo al partido aristocrático. «El tirano—dice Aristóteles—sólo tiene la misión de proteger al pueblo contra los ricos: comienza siempre por ser un demagogo y pertenece a la esencia de la tiranía el combatir a la aristocracia».—«El medio de llegar a la tiranía—añade—es conquistar la confianza de la muchedumbre; ahora bien: se gana su confianza declarándose enemigo de los ricos. Así hicieron Pisistrato, en Atenas; Teágenes, en Megara; Dionisio, en Siracusa» (1).

El tirano siempre hace guerra a los ricos. Teágenes sorprende en los campos de Megara los rebaños de los ricos, y los degüella. En Cumas, Aristodemo abolió las deudas y despojó a los ricos de sus tierras para distribuir las entre los pobres. Así hicieron Nicocles en Sicione y Aristómaco en Argos. Los escritores nos han representado como cruelísimos a todos esos tiranos: no es verosímil que todos lo fuesen por naturaleza; pero lo eran por la necesidad apremiante en que se encontraban de conceder tierras o dinero a los pobres. Sólo podían mantenerse en el poder satisfaciendo los apetitos de la muchedumbre y halagando sus pasiones.

El tirano de estas ciudades griegas es un personaje del que nada puede hoy comunicarnos idea.

(1) Aristóteles, *Política*, V, 8, 2-3; V, 4, 5,

Es un hombre que vive entre sus súbditos, sin intermediarios ni ministros, y que les castiga directamente. No está en esa posición elevada e independiente que ocupa el soberano de un gran Estado. Tiene todas las pasioncillas del hombre privado: no es insensible a los beneficios de una confiscación; es accesible a la cólera y al deseo de la venganza personal; tiene miedo; sabe que tiene enemigos muy cerca, y que la opinión pública aprueba el asesinato, cuando es un tirano el que cae. Adivínase lo que puede ser el gobierno de tal hombre. Excepto dos o tres honrosos casos, los tiranos que se han elevado en todas las ciudades griegas durante el cuarto y tercer siglo, sólo han reinado adulando lo que hay de peor en la muchedumbre y abatiendo violentamente lo que era superior por el nacimiento, la riqueza o el mérito. Su poder era ilimitado; los griegos pudieron reconocer cuán fácilmente el gobierno republicano se transforma en despotismo, cuando no profesa gran respeto por los derechos individuales. Los antiguos concedieron tal poder al Estado, que el día que un tirano asumía esa omnipotencia, los hombres ya no tenían ninguna garantía en contra, pues era legalmente el señor de sus vidas y haciendas.

CAPITULO XIII

Revoluciones de Esparta.

Conviene no figurarse que Esparta haya vivido diez siglos sin presenciarse revoluciones. Al contrario, Tucídides nos dice «que estuvo más combatida por las disensiones que cualquier otra ciudad griega» (1). En verdad, la historia de esas pendencias intestinas nos es poco conocida, pues el gobierno de Esparta tenía por regla y por hábito rodearse del más profundo misterio (2). La mayor parte de las luchas que la agitaron han quedado ocultas y en olvido; pero aun conocemos de ellas lo bastante para poder decir que si la historia de Esparta difiere insensiblemente de la de otras ciudades, no por eso ha dejado de atravesar la misma serie de revoluciones.

Los dorios habían formado ya un cuerpo de nación cuando invadieron el Peloponeso. ¿Qué causa les obligó a salir de su país? ¿Era la invasión de un pueblo extranjero o una revolución interior? Se ignora. Lo que parece seguro es que en este momento de la existencia del pueblo dórico el antiguo régimen de la *gens* había ya desaparecido. Ya no se reconoce en él la antigua organización de la familia; no se encuentran trazas del régimen patriarcal, ni vestigios de nobleza religiosa, ni de cliente-

(1) Tucídides, I, 18.

(2) Idem, V, 68.

la hereditaria: sólo se ve guerreros iguales bajo un rey. Es probable, pues, que se hubiese realizado ya una primera revolución en la Dórica o en el camino que siguió este pueblo hasta llegar a Esparta. Si se compara la sociedad dórica del noveno siglo con la sociedad jónica de la misma época, adviértese que la primera había avanzado mucho más que la otra en la serie de los cambios. La raza jónica entró más tarde en la ruta de las revoluciones: verdad es que la recorrió más pronto.

Si los dorios ya no conservaban el régimen de la *gens* cuando llegaron a Esparta, aun no habían podido libertarse de él tan completamente que no conservasen algunas instituciones: por ejemplo, la indivisión e inalienabilidad del patrimonio. Estas instituciones no tardaron en restablecer una aristocracia en la sociedad espartana.

Todas las tradiciones nos muestran que, por la época en que apareció Licurgo, había dos clases entre los espartanos, y que estaban en lucha (1). La realeza sentía una tendencia natural a tomar parte por la clase inferior (2). Licurgo, que no era rey, «se puso al frente de los mejores», obligó al rey a prestar un juramento que amenguaba su poder, instituyó un senado oligárquico, y, en fin, hizo que la tiranía se transformase en aristocracia, según la expresión de Aristóteles (3).

Las declamaciones de algunos antiguos y de muchos modernos sobre la sabiduría de las instituciones espartanas, sobre la felicidad inalterable que con ellas se gozaba, sobre la igualdad, sobre la vida en común, no deben ilusionarnos. Entre todas las ciudades que existen en la tierra, quizá sea Esparta aquella en que la aristocracia ha reinado más

(1) Plutarco, *Licurgo*, 8.

(2) Idem, *ibid.*, 5: τοὺς ἀρίστους προσῆγε.

(3) Aristóteles, *Política*, V, 10, 3 (edic. Didot, pág. 589).

duramente y donde menos se ha conocido la igualdad. No hay que hablar del reparto igual de las tierras: si esta igualdad ha existido alguna vez, es indudable que no se ha conservado. Pues en tiempos de Aristóteles «los unos poseían inmensos dominios; los otros no tenían nada o casi nada: apenas se contaba en toda la Laconia un millar de propietarios» (1).

Demos de lado a los ilotas y a los laconios, y examinemos únicamente a la sociedad espartana: en ella encontramos una jerarquía de clases superpuestas. Primero los neodamodes, que parecían ser antiguos esclavos emancipados (2); luego los epeunactes, admitidos para cubrir las bajas producidas en los espartanos por la guerra (3); en una categoría algo superior figuraban los motaces, que, bastante parecidos a los clientes domésticos, vivían con sus amos, formaban su cortejo, compartían sus ocupaciones, sus trabajos, sus fiestas, y combatían a su lado (4). Seguía la clase de los bastardos, *νόθοι*, que descendían de los verdaderos espartanos, pero que la religión y la ley alejaban de ellos (5). Luego, otra clase llamada de los inferiores, *ὄπορμειονες* (6) y que quizá fuesen los segundones desheredados de las familias. En fin, sobre todos estos se elevaba la clase aristocrática, compuesta de hombres llamados los *Iguales*, *ὄμοιοι*. En efecto: estos hombres eran iguales entre sí, pero muy superiores a los demás. El número de los miembros de esta clase nos es desconocido; sólo sabemos que era muy restringido. Cierta día los contó, en la pla-

(1) Aristóteles, *Política*, II, 6, 18 y 11. Cf. Plutarco, *Agis*, 5.

(2) Mirón de Priene, en Ateneo, VI.

(3) Teopompo, en Ateneo, VI.

(4) Ateneo, VI, 102. Plutarco, *Cleómenes*, 8. Eliano, XII, 43.

(5) Aristóteles, *Política*, VIII, 6 (V, 8). Jenofonte, *Helénicas*, V, 3, 9.

(6) Jenofonte, *Helénicas*, III, 3, 6.

za pública, uno de sus enemigos, y sólo encontró una sesentena entre una muchedumbre de 4.000 individuos (1). Sólo estos iguales participaban en el gobierno de la ciudad. «No pertenecer a este cuerpo—dice Jenofonte—es como no pertenecer al cuerpo político» (2). Demóstenes dice que el hombre que entra en la clase de los Iguales se convierte por ese solo hecho en «uno de los jefes del gobierno» (3). «Se le llama *Iguales*, añade, porque la igualdad debe reinar entre los miembros de una oligarquía.»

Sólo esos *Iguales* poseían los derechos íntegros del ciudadano; sólo ellos formaban lo que en Esparta se llamaba el pueblo, es decir, el cuerpo político. De esta clase salían, por vía de elección, los 28 senadores. Entrar en el Senado significaba, en el estilo oficial de Esparta, obtener el premio de la virtud (4). Ignoramos qué mérito, nacimiento o riqueza se necesitaba para poseer esa *virtud*. Se ve que el nacimiento no era bastante, pues había una apariencia de elección (5): es de creer que la riqueza suponía mucho en una ciudad «que poseía en alto grado el amor del dinero y en que todo se permitía a los ricos» (6).

Sea de ello lo que quiera, estos senadores, que eran inamovibles, gozaban de grandísima autoridad, pues Demóstenes dice que el día en que entra un hombre en el Senado, se convierte en déspota para la muchedumbre. Este Senado, del cual sólo eran miembros los reyes, gobernaba al Estado conforme al procedimiento habitual de los cuerpos

(1) Jenofonte, *Helénicas*, III, 3, 5.

(2) Jenofonte, *Rep. Lac.*, *10.

(3) Demóstenes, *in Leptinem*, 107.

(4) Aristóteles, II, 6, 15; Demóstenes, *in Lept.*, 107; Plutarco, *Licurgo*, 26.

(5) Aristóteles, *Polit.*, II, 6, 18, califica de pueril este modo de elección: *πα . δαρωδής*; Plutarco la describe, *Licurgo*, 26.

(6) Aristóteles, *Politica*, I, 6, 5; V, 6, 7.

aristocráticos; los magistrados anuales, cuya elección les pertenecía indirectamente, ejercían en su nombre una autoridad absoluta. Esparta tenía así un régimen republicano; hasta revestía todas las apariencias de la democracia, reyes-sacerdotes, magistrados anuales, senado deliberante, asamblea del pueblo. Pero este pueblo sólo era la reunión de doscientos o trescientos hombres.

Tal fué desde Licurgo, y, sobre todo, desde el establecimiento de los éforos, el gobierno de Esparta. Una aristocracia compuesta de varios ricos, arrojaba un yugo de hierro sobre los ilotas, sobre los láconios y aun sobre la mayoría de los espartanos. Por su energía, por su habilidad, por su poco escrúpulo y escasa observancia de las leyes morales, supo conservar el poder durante cinco siglos. Pero también suscitó odios crueles y tuvo que reprimir gran número de insurrecciones.

No hay para qué hablar de las conspiraciones de los ilotas. Ignoramos todas las urdidas por los espartanos; el gobierno era demasiado hábil para no pretender ahogar hasta el recuerdo. Hay, sin embargo, algunas que la historia no ha podido olvidar. Sábese que los colonos fundadores de Tarento eran espartanos que quisieron derribar al gobierno. Una indiscreción del poeta Tirteo reveló a Grecia que, durante las guerras de Mesina, un partido había conspirado para obtener el reparto de tierras (1).

Lo que salvó a Esparta fué la extremada división que supo introducir en las clases inferiores. Los ilotas no podían entenderse con los laconios; los motaces despreciaban a los neodamodes. No era posible ninguna coalición, y la aristocracia, merced a su educación militar y a la estrecha unión de sus miembros, era bastante fuerte siempre para

(1) Aristóteles, *Política*, V, 6, 2.

hacer frente a cada una de las clases enemigas.

Los reyes intentaron lo que ninguna clase podía realizar. Todos los que aspiraron a salir del estado de inferioridad en que la aristocracia los tenía, buscaron apoyo entre los hombres de condición inferior. Durante la guerra médica, Pausanias concibió el proyecto de realzar a la realeza y al mismo tiempo a las clases bajas, derribando la oligarquía. Los espartanos le hicieron perecer, acusándole de haber trabado relaciones con el rey de Persia; probablemente, su único crimen consistió en haber querido libertar a los ilotas (1). Por la historia pueden contarse los numerosos reyes que fueron desterrados por los éforos; el motivo de esas condenas adivínase fácilmente, y Aristóteles lo dice: «Los reyes de Esparta, para hacer frente a los éforos y al Senado, se hacían demagogos» (2).

En el año 397, una conspiración estuvo a punto de arruinar al gobierno oligárquico. Un tal Cinadón, que no pertenecía a la clase de los Iguales, era el jefe de los conjurados. Cuando quería afiliarse un hombre a la conspiración, llevábale a la plaza pública y le hacía contar los ciudadanos: incluyendo a los reyes, a los éforos, a los senadores, llegaba a unos setenta. Cinadón le decía entonces: «Esos sujetos son nuestros enemigos; al contrario, los demás que llenan la plaza, en número de más de cuatro mil, son nuestros aliados.» Y añadía: «Cuando encuentres en el campo a un espartano, considera en él a un enemigo y a un amo; los demás hombres, son amigos.» Ilotas, laconios, neodamodes, ὑπομείονες, todos estaban asociados esta vez y eran cómplices de Cinadón; «pues todos—dice el historiador—sentían tal odio por sus amos, que no había ni uno solo entre ellos que no confesase serles agra-

(1) Aristóteles, *Política*, V, 1, 5. Tucídides, I, 13, 2.

(2) Idem, *ibid.*, II, 6, 14.

dable devorarlos crudos». Pero el gobierno de Esparta estaba admirablemente secundado: para él no había secretos. Los éforos pretendieron que las entrañas de las víctimas les habían revelado la conjuración. Ni siquiera se dejó a los conjurados el tiempo de obrar: se les echó mano y se les hizo perecer secretamente. La oligarquía aun pudo salvarse esta vez (1).

La desigualdad progresaba continuamente en favor de este gobierno. La guerra del Peloponeso y las expediciones al Asia habían hecho afluir el dinero a Esparta; pero se difundió de un modo muy desigual, enriqueciendo solamente a los que ya eran ricos. Al mismo tiempo desaparecía la pequeña propiedad. El número de propietarios, que aun era de mil en tiempo de Aristóteles, quedó reducido a ciento un siglo después (2). La tierra estaba en poder de muy pocas manos, cuando no había industria ni comercio para dar a los pobres algún trabajo, y los ricos cultivaban sus inmensos dominios sirviéndose de esclavos. De una parte, algunos hombres que lo poseían todo; de otra, la gran masa que no poseía nada. Plutarco nos presenta en la vida de Agis y en la de Cleomenes un cuadro de la vida espartana; en él se ve un amor desenfrenado a la riqueza; a ella se subordina todo: en unos, el lujo, la molicie, el deseo de aumentar ilimitadamente su riqueza; fuera de ellos, sólo una turba miserable, indigente, sin derechos políticos, sin valor en la ciudad, envidiosa, rencorosa, a la que semejante estado social condenaba a desear la revolución.

Cuando la oligarquía hubo llevado así las cosas hasta el extremo límite de lo posible, fué necesaria la revolución, y que la democracia, limitada y con-

(1) Jenofonte, *Helénicas*, III, 3.

(2) Plutarco, *Agis*, 5.

tenida tanto tiempo, rompiese al fin sus frenos. También es fácil adivinar que, tras una tan larga compresión, la democracia no había de circunscribirse a las reformas políticas, sino que debía llegar de un salto a las reformas sociales.

El pequeño número de espartanos por el nacimiento (comprendidas todas las clases sociales, sólo eran unos setecientos) y la decadencia de los caracteres, efecto de una larga opresión, fueron el motivo de que la señal de los cambios no procediese de las clases inferiores. Procedió de un rey. Agis intentó realizar esa inevitable revolución por medios legales, lo que aumentó para él las dificultades del empeño. Presentó al Senado, esto es, a los mismos ricos, dos proposiciones de ley para la abolición de deudas y el reparto de tierras. No hay que sorprenderse mucho si el Senado no rechazó esas proposiciones: quizá Agis adoptó precauciones para que fuesen aceptadas. Pero una vez votadas las leyes, faltaba ponerlas en ejecución, y las reformas de esta naturaleza son siempre tan difíciles de realizar, que los más audaces fracasan. Agis, contenido por la resistencia de los éforos, se vió obligado a salir de la legalidad, deponiendo a estos magistrados y nombrando a otros por su propia autoridad; luego armó a sus partidarios y estableció durante un año el régimen del terror. Durante este tiempo pudo aplicar la ley sobre las deudas y quemar todos los títulos de los acreedores en la plaza pública, pero no tuvo tiempo de repartir las tierras. Ignórase si Agis dudó en este punto y se espantó de su obra, o si la oligarquía difundió contra él hábiles acusaciones; lo cierto es que el pueblo se alejó de él, dejándole caer. Los éforos le decapitaron, y el gobierno aristocrático quedó restablecido.

Cleomenes hizo suyos los proyectos de Agis, pero con más habilidad y menos escrúpulos. Comenzó acuchillando a los éforos, suprimió audazmente esta

magistratura, odiosa a los reyes y al partido popular, y proscribió a los ricos. Tras este golpe de Estado, hizo la revolución, decretó el reparto de las tierras y concedió el derecho de ciudad a cuatro mil laconios. Es digno de nota que ni Agis ni Cleomenes confesaron que hacían una revolución, y que autorizándose ambos con el nombre del viejo legislador Licurgo, pretendían reinstaurar en Esparta las antiguas costumbres. Seguramente que la constitución de Cleomenes se alejaba mucho de ese objeto. El rey era un verdadero señor absoluto: ninguna autoridad contrabalanceaba la suya: reinaba al modo de los tiranos que entonces había en la mayor parte de las ciudades griegas, y el pueblo de Esparta, satisfecho de haber obtenido tierras, parecía preocuparse muy poco de las libertades políticas. Esta situación no duró mucho tiempo. Cleomenes quiso extender el régimen democrático a todo el Peloponeso, donde Arato trabajaba por esta época, precisamente para establecer un régimen de libertad y de sabia aristocracia. El partido popular, en nombre de Cleomenes, se conmovió en todas las ciudades, esperando obtener, como en Esparta, la abolición de las deudas y el reparto de las tierras. Esta imprevista insurrección de las bajas clases obligó a cambiar todos sus planes a Arato: creyó poder contar con Macedonia, cuyo rey, Antígono Dosón, tenía entonces por norma política el combatir en todas partes a los tiranos y al partido popular, y lo introdujo en el Peloponeso. Antígono y los aqueos vencieron a Cleomenes y a Selasio. La democracia espartana quedó otra vez abatida, y los macedonios restablecieron el antiguo gobierno (222 años antes de Jesucristo).

Pero la oligarquía ya no podía sostenerse. Hubo grandes perturbaciones: tres éforos, que eran favorables al partido popular, acuchillaron un año a sus dos colegas: al año siguiente, los cinco éforos per-

tenecientes al partido oligárquico; el pueblo tomó las armas y los decapitó a todos. La oligarquía no quería reyes; el pueblo los quería: se designó uno y se le escogió fuera de la familia real, lo que jamás se había visto en Esparta. Este rey, llamado Licurgo, fué dos veces precipitado del trono: la primera vez, por el pueblo, por haberse negado a distribuir las tierras; la segunda, por la aristocracia, suponiéndole el designio de quererlas distribuir. Ignórase cómo terminó; pero después de él se ve en Esparta a un tirano, Macánidas: prueba cierta de que el partido popular había triunfado.

Filopemén, que al frente de la liga aquea hacía en todas partes la guerra a los tiranos demócratas, venció y mató a Macánidas. La democracia espartana adoptó en seguida otro tirano, Nabis. Este concedió el derecho de ciudad a todos los hombres libres, elevando a los laconios al mismo rango que los espartanos; hasta llegó a emancipar a los ilotas. Según la costumbre de los tiranos de las ciudades griegas, se proclamó jefe de los pobres contra los ricos: proscribió o hizo perecer a los que su riqueza elevaba sobre los demás» (1).

Esta nueva Esparta democrática no carecía de grandeza. Nabis estableció en Laconia un orden que no se había conocido en mucho tiempo; sometió a Esparta toda la Mesenia, parte de Arcadia y la Elida. Se apoderó de Argos. Formó una marina, lo que era muy ajeno a las antiguas tradiciones de la aristocracia espartana: con su flota dominó todas las islas que rodeaban al Peloponeso y extendió su influencia sobre Creta. En todas partes alentaba a la democracia: dueño de Argos, su primer cuidado fué confiscar los bienes de los ricos, abolir las deudas y repartir las tierras. En Polibio puede ver-

(1) Polibio, XIII, 6; XVI, 12; Tito Livio, XXXII 38, 40; XXXIV, 26, 27.

se el odio que la liga aquea profesaba a este tirano demócrata, determinando a Flamínio a declararle la guerra en nombre de Roma. Diez mil laconios, sin contar a los mercenarios, tomaron las armas para defender a Nabis. Tras un fracaso quiso concertar la paz; el pueblo se resistió, ¡hasta tal punto la causa del tirano era la de la democracia! Vencedor Flamínio, le quitó parte de sus fuerzas; pero le dejó reinar en Laconia por la imposibilidad de restablecer el antiguo gobierno o porque conviniese a los intereses de Roma que algunos tiranos sirviesen de contrapeso a la liga aquea. Nabis fué asesinado más tarde por un etolio; pero su muerte no restableció la oligarquía: los cambios que había introducido en el orden social se conservaron, y la misma Roma se negó a restituir Esparta en su antigua situación.

LIBRO QUINTO

Desaparece el régimen municipal

CAPITULO PRIMERO

Nuevas creencias; la filosofía cambia las reglas de la política.

Se ha visto, en lo que precede, cómo el régimen municipal se constituyó entre los antiguos. Una religión antiquísima fundó a la familia, primero; a la ciudad, después: ante todo estableció el derecho doméstico y el gobierno de la *gens*; en seguida las leyes civiles y el gobierno municipal. El Estado estaba íntimamente ligado a la religión: de ella procedía y con ella se confundía. Por eso, en la ciudad primitiva, todas las instituciones políticas habían sido instituciones religiosas; las fiestas, ceremonias del culto; las leyes, fórmulas sagradas; los reyes y los magistrados, sacerdotes. También por eso se desconoció la libertad individual, y el hombre no pudo sustraer su conciencia propia a la omnipotencia de la ciudad. Por eso, en fin, quedó el Estado circunscrito a los límites de una ciudad, y nunca pudo rebasar el recinto que sus dioses nacionales le trazaron en su origen. Cada ciudad, no sólo gozaba de su independencia política, pero también de su culto y de su código. La religión, el derecho, el go-

bierno, todo era municipal. La ciudad era la única fuerza viva; nada sobre ella, nada bajo ella; ni unidad nacional, ni libertad individual.

Quédanos por decir cómo desapareció este régimen, es decir, cómo habiendo cambiado el principio de la asociación humana, se despojaron el gobierno, la religión y el derecho de ese carácter municipal que habían revestido en la antigüedad.

La ruina del régimen político que Grecia e Italia habían creado, puede referirse a dos causas principales. Una pertenece al orden de los hechos morales e intelectuales; la otra, al orden de los hechos materiales; la primera es la transformación de las creencias; la segunda es la conquista romana. Estos dos grandes hechos son del mismo tiempo; se han manifestado y realizado juntos durante la serie de los cinco siglos que precedieron a la Era cristiana.

La religión primitiva, cuyos símbolos eran la piedra inmóvil del hogar y la tumba de los antepasados, religión que había constituido la familia antigua y organizado en seguida la ciudad, se alteró con el tiempo y envejeció. El espíritu humano adquirió fuerzas y forjó nuevas creencias. Se comenzó a sentir la idea de la naturaleza inmaterial; la noción del alma humana se precisó, y casi al mismo tiempo surgió en el espíritu la de una inteligencia divina.

¿Qué se debió pensar entonces de las divinidades de la primera edad, de los muertos que vivían en la tumba, de los dioses Lares que habían sido hombres, de los antepasados sagrados que era necesario seguir alimentando? Tal fe se hizo imposible. Tales creencias ya no estaban al nivel del espíritu humano. Es muy cierto que esos prejuicios, por toscos que fuesen, no se arrancaron fácilmente de la conciencia del vulgo; en ella reinaron durante mucho tiempo; pero, desde el quinto siglo antes de nues-

tra Era, los hombres que reflexionaban se habían libertado de esos errores. Estos concebían de otro modo la muerte: unos creían en el aniquilamiento; otros en una segunda existencia espiritual, en un mundo de las almas; en cualquier caso no admitían ya que el muerto viviese en la tumba, ni que se alimentase de ofrendas. Así empezó a forjarse una idea demasiado elevada de lo divino, para que se pudiera persistir en la creencia de que los muertos fuesen dioses. Al contrario, se creía que el alma humana iba a los Campos Elíseos a buscar su recompensa o a recibir el castigo de sus faltas, y, por un notable progreso, ya no se divinizó a los hombres que el reconocimiento o la adulación colocaban sobre la humanidad.

La idea de la divinidad se transformó poco a poco, por efecto natural del mayor poder del espíritu. La idea que el hombre aplicó primeramente a la fuerza invisible que sentía en sí, la transportó a las potencias incomparablemente mayores que veía en la Naturaleza, esperando que se elevase hasta la concepción de un ser que estuviera fuera y por encima de la Naturaleza. Los dioses Lares y los Héroeos perdieron entonces la adoración de todos los que pensaban.

Cuanto al hogar, que sólo pareció tener sentido en cuanto se relacionaba con el culto de los muertos, también perdió su prestigio. Siguió conservándose en la casa un hogar doméstico, saludándolo, adorándolo, ofreciéndole la libación; pero sólo era ya un culto de hábito, que ninguna fe vivificaba ya.

El hogar de las ciudades o prítaneo cayó insensiblemente en el mismo descrédito que el hogar doméstico. Ya no se sabía lo que significaba; se había olvidado que el fuego siempre vivo del prítaneo representaba la vida invisible de los antepasados, de los fundadores, de los Héroeos nacionales.

Siguió conservándose ese fuego, celebrándose las comidas públicas, cantándose los antiguos himnos, vanas ceremonias, de las que nadie osó prescindir, pero de las que nadie comprendía ya el sentido.

Hasta las divinidades de la Naturaleza que se habían asociado a los hogares cambiaron de carácter. Tras haber comenzado por ser divinidades domésticas, tras haberse convertido en divinidades de la ciudad, aun se transformaron. Los hombres acabaron por advertir que los seres diferentes a que daban el nombre de Júpiter podían muy bien resultar un único y mismo ser, y así de los otros dioses. El espíritu quedó entorpecido por la muchedumbre de las divinidades, y sintió la necesidad de reducir su número. Se comprendió que los dioses ya no pertenecían a una familia o a una ciudad, sino al género humano, y que velaban por el Universo. Los poetas iban de ciudad en ciudad enseñando a los hombres, en vez de los antiguos himnos de la ciudad, cantos nuevos en que no se hablaba ni de los dioses Lares, ni de las divinidades poliades, sino narrando las leyendas de los grandes dioses de la tierra y del cielo, y el pueblo griego olvidaba sus viejos himnos domésticos o nacionales por esta poesía nueva, que no era hija de la religión, sino del arte y de la libre imaginación. Al mismo tiempo, algunos grandes santuarios, como los de Delfos y Delos, atraían a los hombres, haciéndoles olvidar los cultos locales. Los Misterios y las doctrinas que contenían los habituaban a desdeñar la religión vacía e insignificante de la ciudad.

Así, una revolución intelectual se operó lenta y obscuramente. Los mismos sacerdotes no le opusieron resistencia, pues como los sacrificios continuaban celebrándose los días prescriptos, parecía que la antigua religión se hallaba en salvo; las ideas podían cambiar y la fe sucumbir, supuesto que los ritos no sufrían quebranto. Ocurrió, pues,

que sin modificarse las prácticas, las creencias se transformaron, y la religión doméstica y municipal perdió todo imperio sobre las almas.

Luego apareció la filosofía y subvirtió todas las reglas de la vieja política. Era imposible tocar a las opiniones de los hombres sin tocar también a los principios fundamentales de su gobierno. Pitágoras, poseedor de la vaga concepción del Ser Supremo, desdeñó los cultos locales, y esto fué bastante para que a la vez impugnase los viejos modos de gobierno intentando fundar una sociedad nueva.

Anaxágoras concibió al Dios Inteligencia que reina sobre todos los hombres y sobre todos los seres. Al desviarse de las creencias antiguas, se alejó también de la antigua política. Como no creía en los dioses del pritaneo, tampoco cumplía con sus deberes de ciudadano; huía de las asambleas y no quería ser magistrado. Su doctrina combatía a la ciudad, y los atenienses dictaron contra él sentencia de muerte.

Los sofistas vinieron en seguida y ejercieron más acción que estos dos grandes espíritus. Eran hombres ardientes en combatir los viejos errores. En la lucha que empeñaron contra todo lo viejo, ni siquiera respetaron las instituciones de la ciudad ni los prejuicios de la religión. Audazmente examinaron y discutieron las leyes que aun regían al Estado y a la familia. Iban de ciudad en ciudad predicando nuevos principios, enseñando, no precisamente la indiferencia sobre lo justo y lo injusto, sino una nueva justicia menos estrecha y menos exclusivista que la antigua, más humana, más racional, despojada de las fórmulas de las edades precedentes. Fué una empresa audaz, que suscitó tempestades de odios y rencores. Se les acusó de no tener religión, ni moral, ni patriotismo. La verdad es que sobre todas estas cosas no poseían una doctrina bien definida, y creían haber hecho bastante combatien-

do los prejuicios. Como dice Platón, ellos removieron lo que hasta entonces estuvo inmóvil. Ellos colocaron la regla del sentimiento religioso y la de la política en la conciencia humana y no en las costumbres de los antepasados, en la tradición inmutable. Ellos enseñaron a los griegos que para gobernar un Estado no era ya suficiente invocar los viejos usos y las leyes sagradas, sino que era necesario persuadir a los hombres y actuar sobre voluntades libres. Al conocimiento de las antiguas costumbres substituyeron el arte de razonar y de hablar la dialéctica y la retórica. A sus adversarios les abonó la tradición; ellos poseyeron la elocuencia y el talento.

Despierta así la reflexión, el hombre ya no quiso creer sin darse cuenta de sus creencias, ni se dejó gobernar sin discutir sus instituciones. Dudó de la justicia de sus antiguas leyes sociales, y aparecieron otros principios. Platón pone en boca de un sofista estas hermosas palabras: «A todos los que estáis presentes os considero como mutuos parientes. La naturaleza, en defecto de la ley, os ha hecho conciudadanos. Pero la ley, ese tirano del hombre, contraría a la naturaleza en muchas ocasiones.» Oponer así la naturaleza a la ley y a la costumbre es atacar, en sus mismos fundamentos, la política antigua. En vano los atenienses arrojaron a Protágoras y quemaron sus escritos: el golpe estaba dado. El resultado de la enseñanza de los sofistas fué inmenso. La autoridad de las instituciones desapareció con la autoridad de los dioses nacionales, y el hábito del libre examen se estableció en las casas y en la plaza pública.

Sócrates, aun reprobando el abuso que los sofistas hacían del derecho de dudar, pertenecía, no obstante, a su escuela. Como ellos, rechazaba el imperio de la tradición, y creía que las reglas de la conducta estaban grabadas en la conciencia huma-

na. Sólo difería de ellos en que estudiaba religiosamente esa conciencia, con el firme deseo de encontrar en ella la obligación de ser justo y practicar el bien. Puso la verdad sobre la costumbre, la justicia sobre la ley. Emancipó a la moral de la religión; antes de él sólo se concebía el deber como una orden de los antiguos dioses: él demostró que el principio del deber radica en el alma del hombre. Con todo esto, quisiéralo o no, hacía guerra a los dioses de la ciudad. En vano tenía cuidado de asistir a todas las fiestas y tomar parte en los sacrificios; sus creencias y sus palabras desmentían su conducta. Fundó una religión nueva, que era lo contrario de la religión de la ciudad. Se le acusó con verdad «de no adorar a los dioses que el Estado adoraba». Se le hizo morir por haber combatido las costumbres y las creencias de los antepasados, o, como se decía, por haber corrompido a la generación presente. La impopularidad de Sócrates y las violentas cóleras de sus conciudadanos se explican con sólo pensar en los hábitos religiosos de esta sociedad ateniense, en que había tantos sacerdotes y gozaban de tanta influencia. Pero la revolución comenzada por los sofistas, y que Sócrates prosiguió con mayor mesura, no se atajó por la muerte de un anciano. La sociedad griega le liberó cada día más del imperio de las antiguas creencias e instituciones.

Después de él, los filósofos discutieron con toda libertad los principios y las reglas de la asociación humana. Platón, Critón, Antístenes, Leucipo, Aristóteles, Teofrasto y muchos otros, escribieron tratados sobre la política. Se investigó, se analizó; los grandes problemas sobre la organización del Estado, de la autoridad y de la obediencia, de los deberes y de los derechos, se propusieron a todos los espíritus.

Sin duda, el pensamiento no pudo desasirse fá-

cilmente de los lazos creados por el hábito. Hasta Platón sufrió en ciertos momentos el imperio de las antiguas ideas. El Estado que imaginó aún es la sociedad antigua, es estrecho; sólo debe contener 5.000 miembros. El gobierno aun está regulado por los antiguos principios; la libertad se desconoce en él; el fin que el legislador se propone aspira menos al perfeccionamiento del hombre que a la seguridad y grandeza de la asociación. La familia misma vive casi asfixiada, para que no pueda hacer competencia a la ciudad. Sólo el Estado es propietario, sólo él es libre, sólo él tiene voluntad, sólo él posee religión y creencias, y el que no piense como él debe morir. Sin embargo, las ideas nuevas se van abriendo camino entre todo eso. Platón proclama, como Sócrates y como los sofistas, que la regla de la moral y de la política está en nosotros mismos; que la tradición no es nada; que debe consultarse a la razón, y que las leyes sólo son justas mientras están conformes con la naturaleza humana.

Estas ideas aun se encuentran más precisas en Aristóteles. «La ley—dice—es la razón.» Enseña que no debe buscarse lo que está conforme con las costumbres de los padres, sino lo que es bueno en sí. Añade que a medida que el tiempo avanza, es necesario modificar las instituciones. Da de lado al respeto de los antepasados: «Nuestros primeros padres—dice—, que hayan nacido del seno de la tierra o que hayan sobrevivido a algún diluvio, se parecen, según todas las muestras, a lo que hay de más vulgar e ignorante entre los hombres. Sería absurdo atenerse a la opinión de tales gentes.» Aristóteles, como todos los filósofos, desconocía en absoluto el origen religioso de la sociedad humana; no habla de los pritaneos; ignora que los cultos locales hayan sido el fundamento del Estado. «El Estado, dice, no es otra cosa que una asociación de seres iguales que buscan en común una existencia dicho-

sa y fácil.» La filosofía rechaza así los viejos principios de las sociedades y busca un nuevo fundamento en que sustentar las leyes sociales y la idea de la patria (1).

La escuela cínica va más lejos. Niega hasta la misma patria. Diógenes se jactaba de no poseer el derecho de ciudad en ninguna parte, y Crates decía que su patria consistía en despreciar la opinión de los demás. Los cínicos añadían esta verdad, novísima entonces: que el hombre es ciudadano del Universo y que la patria no se circunscribe al estrecho recinto de una ciudad. Consideraban como un prejuicio el patriotismo municipal y suprimían en el número de los sentimientos el amor a la ciudad.

Por disgusto o por desdén, los filósofos se alejaban cada vez más de los negocios públicos. Sócrates aun había cumplido sus deberes como ciudadano; Platón intentó la reforma del Estado. Aristóteles, más indiferente ya, se limitó al papel de observador e hizo del Estado un objeto de estudios científicos. Los epicúreos prescindieron de los negocios públicos. «No pongáis mano en ellos, decía Epicuro, al menos que alguna fuerza superior no os obligue.» Los cínicos ni siquiera permitieron ser ciudadanos.

Los estoicos volvieron a la política. Zenón, Cleantho, Crisipo, escribieron numerosos tratados sobre el gobierno de los Estados. Pero sus principios estaban muy distantes de la vieja política municipal. Véase en qué términos nos informa un antiguo sobre las doctrinas que contenían sus escritos: «Zenón, en su tratado sobre el gobierno, se ha propuesto demostrarnos que no somos los habitantes de tal demo o ciudad, separados unos de otros por un de-

(1) Aristóteles, *Polit.*, II, 5, 12; IV, 5; IV, 7, 2; VII, 4 (VI, 4).

recho particular y por leyes exclusivas, sino que todos los hombres debemos ser conciudadanos, como si perteneciésemos al mismo demo o a la misma ciudad» (1). De esto se infiere el camino que las ideas habían recorrido desde Sócrates hasta Zenón. Sócrates aun se creía obligado en la medida de lo posible a adorar los dioses del Estado. Platón aun no concebía otro gobierno que el de una ciudad. Zenón salta sobre esos estrechos límites de la asociación humana y desdeña las divisiones que la religión de las antiguas edades había establecido. Como concibe al Dios del Universo, también posee la idea de un Estado en que entrase íntegro el género humano (2).

Pero véase un principio aún más nuevo. El estoicismo, amplificando la asociación humana, emancipa al individuo. Como rechaza la religión de la ciudad, también rechaza la servidumbre del ciudadano. No quiere que la persona humana siga sacrificándose al Estado. Diferencia y separa claramente lo que debe quedar libre en el hombre, y liberta, cuando menos, a la conciencia. Dice al hombre que debe encerrarse en sí mismo, encontrar en él la virtud, el deber, la recompensa. No le prohíbe ocuparse en los negocios públicos; hasta le invita a interesarse en ellos, pero advirtiéndole que su principal trabajo debe consistir en su mejora individual, y que, sea cualquiera el gobierno, su conciencia debe permanecer independiente. Gran principio que la sociedad antigua había desconocido siempre, pero que debía ser algún día una de las reglas más santas de la política.

(1) Pseudo Plutarco, *Fortuna de Alejandro*, 1.

(2) La idea de la ciudad universal está expresada por Séneca, *ad Marciam*, 4; *De tranquillitate*, 14; por Plutarco, *De exilio*; por Marco Aurelio: «Como Antonino, tengo a Roma por patria; como hombre, al mundo.»

Entonces empezó a comprenderse que existen otros deberes que los del Estado, otras virtudes que las virtudes cívicas. El alma se adhiere a otros objetos que la patria. La ciudad antigua había sido tan poderosa y tiránica, que el hombre la había convertido en fin de todos sus trabajos y de todas sus virtudes: ella había dado la norma de lo bello y de lo bueno, y el heroísmo de él había sido sólo para ella. Pero Zenón enseña al hombre que hay una dignidad, no de ciudadano, sino de hombre, que además de sus deberes para con la ley tiene otros para consigo mismo, y que el mérito supremo no consiste en vivir o en morir por el Estado, sino en ser virtuosos y agradar a la divinidad. Virtudes algo egoístas y que dejaron sucumbir la independencia nacional y la libertad; pero con ellas se engrandeció el individuo. Las virtudes públicas decayeron; pero las virtudes personales germinaron y aparecieron en el mundo. Primero tuvieron que luchar contra la corrupción general o contra el despotismo. Pero lentamente arraigaron en la humanidad, y, andando el tiempo, se convirtieron en una fuerza con que los gobiernos tuvieron que contar. Fué necesario que las reglas de la política se hubiesen modificado grandemente para que se les concediese un libre puesto en la lucha.

Así se transformaron poco a poco las creencias: la religión municipal, fundamento de la ciudad, se extinguió; el régimen municipal, tal como los antiguos lo escribieron, cayó con ella. Insensiblemente se despojó la sociedad de las reglas rigurosas y de las formas estrechas del gobierno. Ideas más altas requirieron a los hombres para formar sociedades mayores. Se propendía a la unidad: tal fué la aspiración general de los dos siglos que precedieron a la Era cristiana. Verdad es que los frutos que produjeron estas revoluciones de la inteligencia tardaron mucho en madurar. Pero al estudiar

la conquista romana, veremos que los acontecimientos marchaban en el mismo sentido que las ideas; que, como ellas, aspiraban a la ruina del viejo régimen municipal, y que preparaban nuevas modalidades en la gobernación.

CAPÍTULO II

La conquista romana.

Parece sorprendente, a la primera inspección, que entre las mil ciudades de Grecia e Italia haya habido una capaz de someterlas a todas. Este gran acontecimiento explícase, sin embargo, por las causas ordinarias que determinan el proceso de los negocios humanos. La sabiduría de Roma—como toda sabiduría—ha consistido en saberse aprovechar de las circunstancias favorables que encontraba.

En la obra de la conquista romana pueden distinguirse dos períodos. Uno concierne con el tiempo en que el viejo espíritu municipal aun tenía mucha fuerza: entonces fué cuando Roma hubo de superar los mayores obstáculos. El otro pertenece al tiempo en que el espíritu municipal andaba muy decaído: la conquista se realizó entonces fácil y rápidamente.

1.º—ALGUNAS PALABRAS SOBRE LOS ORÍGENES Y LA POBLACIÓN DE ROMA

Los orígenes de Roma y la composición de su pueblo son dignos de notar, pues explican el carácter particular de su política y el papel excepcional que, desde el comienzo, desempeñó entre las demás ciudades.

La raza romana estaba extrañamente mezclada. El fondo principal era latino y originario de Alba; pero esos mismos albanos—según tradiciones que ninguna crítica nos autoriza para rechazar—se componían de dos pueblos asociados, pero no confundidos: uno era la raza aborigen, verdaderos latinos; el otro, de origen extranjero, y se le decía venido de Troya con Eneas, el sacerdote fundador: éste era poco numeroso, según todas las apariciones; pero respetable por el culto y las instituciones que había aportado (1).

Estos albanos, mezcla de dos razas, fundaron a Roma en un sitio donde ya se elevaba otra ciudad, Pallantium, fundada por los griegos. La población de Pallantium se quedó en la nueva ciudad, conservando los ritos del culto nuevo (2). También había, en el lugar donde más tarde estuvo el Capitolio, una ciudad llamada Saturnia, que se creía fundada por los griegos (3).

Así, pues, todas las razas se asocian y confunden en Roma: hay latinos, troyanos, griegos; pronto habrá hasta sabinos y etruscos. Véanse las diversas colinas. El Palatino es la ciudad latina, luego de haber sido la ciudad de Evandro. El Capitolino, luego de haber servido de asiento a los compañeros de Hércules, se convirtió en la de los sabinos de Tacio. El Quirinal recibió su nombre de los Quírites sabinos o del Dios sabino Quirino. El Celio parece haber sido habitado desde el origen por los etrus-

(1) El origen troyano de Roma era una opinión admitida aun antes de qué Roma estuviese en relación constante con Oriente. Un antiguo adivino, en cierta predicción que se refería a la segunda guerra púnica, dió a los romanos el epíteto de *trojugena*. Tito Livio, XXV, 12.

(2) Tito Livio, I, 5 y 7. Virgilio, VIII. Ovidio, *Fast.*, I, 579. Plutarco, *Cuest. rom.*, 76. Estrabón, V, 3, 3. Dionisio, I, 31, 79, 89.

(3) Dionisio, I, 45; I, 85. Varrón, *de lingua lat.*, V, 42. Virgilio, VIII, 358. Plinio, *Hist. nat.*, III, 68.

cos (1). Roma no parecía ser una sola ciudad; parecía una confederación de muchas ciudades, cada una de las cuales se relacionaba por su origen con otra confederación. Ella era el centro donde latinos, etruscos, sabelios y griegos se encontraban.

Su primer rey fué un latino; el segundo, un sabino, según la tradición; dicese que el quinto fué un griego; el sexto, un etrusco.

Su lengua era un compuesto de los elementos más diversos, predominando el latino; pero las raíces sabelias eran numerosas, y se encontraban más radicales griegas que en ningún otro de los dialectos de la Italia central. Cuanto a su nombre mismo, no se sabe a qué lengua pertenece. Según unos, Roma era una palabra troyana; según otros, palabra griega; existen razones para suponerla latina; pero algunos antiguos la creían etrusca.

Los nombres de las familias romanas atestiguan también gran diversidad de origen. En tiempos de Augusto aun había un cincuentena de familias que, remontando en la serie de sus antepasados, se incorporaban a los compañeros de Eneas (2). Otros decían descender de los arcadios de Evandro, y desde tiempo inmemorial los hombres de estas familias llevaban en el calzado, como signo distintivo, una media luna de plata (3). Las familias Poticia y Pinaria descendían de los que se llamaron compañeros de Hércules, y sus sucesores se reconocían en el culto hereditario de este dios. Los Tulios, los Quintios, los Servilios, vinieron de Alba tras la conquista de esta ciudad. Muchas familias

(1) De los tres nombres de las tribus primitivas, los antiguos siempre creyeron que un nombre era latino, otro sabino y el tercero etrusco.

(2) Dionisio, I, 85: ἐκ τοῦ τρωικοῦ τὸ εὐγενέστατον νομιζόμενον. ἐξ οὗ γενεαὶ τινες ἔτ περιῆσαν εἰς ἐμὲ, πενήτηντα μάλιστα οἴκοι.— Cf. Juvenal, I, 99; Servio, *ad Æn.*, V, 117, 123.

(3) Plutarco, *Cuest. rom.*, 76.

asociaron a su nombre un sobrenombre que recordaba su origen extranjero; así los Sulpicios Camedios, los Cominius Auruncos, los Sicinius Sabinos, los Claudios Regilenses, los Aquilios Tuscus. La familia Naucia era troyana; los Aurelios, sabinos; los Celios procedían de Preneste; los Octavios eran originarios de Vélitres.

El efecto de esta mezcolanza de poblaciones diversas fué que Roma tuvo lazos de origen con todos los pueblos que conocía. Así podía decirse latina con los latinos, sabina con los sabinos, etrusca con los etruscos y griega con los griegos.

Su culto nacional también era un conjunto de múltiples cultos, infinitamente diversos, cada uno de los cuales la relacionaba con el pueblo respectivo. Tenía los cultos griegos de Evandro y de Hércules, y se vanagloriaba de poseer el palacio troyano. Sus Penates estaban en la ciudad latina de Lavinio. Desde su fundación adoptó el culto sabino del dios Consos. Otro dios sabino, Quirino, se implantó tan fuertemente en ella, que lo asoció a su fundador, Rómulo. También tenía los dioses de los etruscos, sus fiestas, su augurado y hasta sus insignias sacerdotales.

En un tiempo en que nadie tenía derecho de asistir a las fiestas religiosas de una nación si no pertenecía a ella por el nacimiento, el romano poseía la ventaja incomparable de poder concurrir a las ferias latinas, a las fiestas sabinas, a las fiestas etruscas y a los juegos olímpicos (1). Luego la religión era para ella un lazo poderoso. Cuando dos ciudades poseían un culto común, se llamaban parien-

(1) Los romanos procuraron muy pronto referir su origen a Troya; véase Tito Livio, XXXVII, 37; XXIX, 12. Asimismo se dieron prisa en atestiguar su parentesco con la ciudad de Segeste (Cicerón, *in Verrem*, IV, 33; V, 47); con la isla de Samotracia (Servio, *ad Æd.*, III, 12), con los peloponesiacos (Pausanias, VIII, 43); con los griegos (Estrabón, V, 3, 5).

tes; debían considerarse como aliadas y prestarse mutua ayuda: en esta antigüedad no se conocía otra unión que la establecida por la religión. Así, pues, Roma conservó con gran cuidado todo cuanto podía servir de testimonio a este precioso parentesco con las otras naciones. A los latinos presentaba sus tradiciones sobre Rómulo; a los sabinos su leyenda de Tarpeya y de los Tacios; alegaba ante los griegos los viejos himnos que poseía en honor de la madre de Evandro, himnos que no comprendía, pero que persistía en cantar. También conservaba cuidadosamente el recuerdo de Eneas; pues si por Evandro podía llamarse de los peloponesiacos, por Eneas lo era de más de treinta ciudades desparramadas por Italia, Sicilia, Grecia, Tracia y Asia Menor, que tuvieron a Eneas por fundador, o eran colonias de ciudades por él fundadas, y teniendo consecuentemente un culto común con Roma. Puede verse en las guerras que hizo en Sicilia contra Cartago, en Grecia contra Felipo, qué partido sacó de ese antiguo parentesco.

La población romana era, pues, una mezcla de diversas razas, su culto un compuesto de muchos cultos, su hogar nacional una asociación de múltiples hogares. Era casi la única ciudad cuya religión municipal no aislase de las demás. Tenía parentesco con toda Italia, con toda Grecia. No existía casi ningún pueblo que no pudiera admitir a su hogar.

2.º—PRIMEROS ENGRANDECIMIENTOS DE ROMA

(753-350 antes de Cristo)

Durante los siglos en que la religión municipal estaba vigorosa en todas partes, Roma reguló su política por ella.

Dícese que el primer acto de la nueva ciudad fué

raptar algunas mujeres sabinas: leyenda que parece muy inverosímil si se piensa en la santidad del matrimonio entre los antiguos. Pero ya hemos visto que la religión municipal prohibía el matrimonio entre personas de ciudades diferentes, a menos que esas ciudades tuviesen un lazo de origen o un culto común. Esos primeros romanos tenían derecho de casamiento con Alba, de donde eran originarios; pero no con sus otros vecinos, los sabinos. Lo que Rómulo quiso conquistar desde el primer momento no fué algunas mujeres, sino el derecho de casamiento, es decir, el derecho de contraer relaciones regulares con la población sabina. Para esto fué necesario establecer entre ella y él un lazo religioso: Rómulo adoptó, pues, el culto del dios sabino Consos, y celebró una fiesta. La tradición añade que durante esa fiesta raptó a las mujeres; de hacerlo así, los casamientos no se hubiesen podido celebrar, según los ritos, pues el primero y más necesario acto del matrimonio consistía en la *tradio in manum*, esto es, la entrega de la hija por el padre; Rómulo hubiese fracasado en su empeño. Pero la presencia de los sabinos y sus familias en la ceremonia religiosa y su participación en el sacrificio establecieron entre ambos pueblos un lazo tal, que el *connubium* ya no podía rechazarse. No había necesidad de un rapto material: el jefe de los romanos había sabido conquistar el derecho del casamiento. Así, el historiador Dionisio, que consultó los textos y los himnos antiguos, asegura que las sabinas se casaron según los más solemnes ritos, lo que confirma Plutarco y Cicerón (1). Es digno de notarse que el primer esfuer-

(1) Dionisio, II, 30; Plutarco, *Rómulo*, 14, 15, 19; Cicerón, *de Rep.*, II, 7. Si se observan atentamente los relatos de estos tres historiadores y las expresiones que emplean, se reconocerán todos los caracteres del matrimonio antiguo; por eso nos inclinamos a creer que esta leyenda de las sabinas, transformada con el tiempo

zo de los romanos haya tenido por resultado hacer caer las barreras que la religión municipal colocaba entre ellos y un pueblo vecino. No ha llegado hasta nosotros ninguna leyenda análoga referente a Etruria; pero parece seguro que Roma tenía con este país las mismas relaciones que con el Lacio y la Sabina. Su intención consistía, pues, en unirse por el culto y por la sangre a los que la rodeaban. Deseaba celebrar el *connubium* con todas las ciudades, y prueba que conocía bien la importancia de este lazo es que no toleraba que las otras ciudades sometidas por ella lo celebrasen entre sí (1).

Roma entró en seguida en la larga serie de sus guerras. La primera fué contra los sabinos de Tacio, y se terminó con una alianza religiosa y política entre ambos pequeños pueblos (2). En seguida declaró la guerra a Alba: los historiadores dicen que Roma osó atacar a esta ciudad, aunque fuese colonia de ella. Quizá por ser colonia consideró necesario para su propia grandeza el destruirla. En efecto, cada metrópoli ejercía sobre sus colonias la supremacía religiosa, y como la religión ejercía entonces tanto imperio, mientras que Alba subsistiese en pie Roma sólo podía ser una ciudad dependiente, y sus destinos estarían por siempre limitados.

Destruída Alba, Roma no se contentó con dejar de ser una colonia; pretendió elevarse al rango de metrópoli heredando los derechos y la supremacía religiosa que Alba había ejercido hasta entonces sobre sus treinta colonias del Lacio. Roma sostuvo largas guerras por obtener la presidencia del sacrificio en las ferias latinas. Era este el modo de con-

en la historia de un rapto, fué en su origen la leyenda de la adquisición del *connubium* con los sabinos. Así parece haberlo comprendido Cicerón: *Sabinorum connubia conjunxisse. De orat.*, I, 9.

(1) Tito Livio, IX, 43; XXIII, 4.

(2) *Sacris communicatis*, Cicerón, *de Rep.* 11, 7.



quistar el único género de superioridad y de dominación que en aquel tiempo se concebía.

Elevó en su recinto un templo a Diana; hizo que los latinos acudiesen a celebrar allí los sacrificios, y hasta atrajo a los sabinos (1). Así acostumbró a ambos pueblos a compartir con ella y bajo su presidencia las fiestas, las oraciones, las carnes sagradas de las víctimas. Los reunió, pues, bajo su supremacía religiosa.

Roma es la única ciudad que haya sabido aumentar su población con la guerra. Practicó una política desconocida al resto del mundo greco-italiano, incorporándose todo lo que vencía. Transportó con ella a los habitantes de las ciudades rendidas, y de los vencidos hizo poco a poco romanos. Al mismo tiempo envió colonos a los países conquistados, y de este modo sembró a Roma por todas partes, pues sus colonos, aun formando ciudades distintas desde el punto de vista político, conservaban con la metrópoli la comunidad religiosa: esto fué bastante para que esos colonos se viesen obligados a subordinar su política a la de Roma, de obedecerla y de ayudarla en todas sus guerras.

Uno de los rasgos característicos de la política de Roma consistía en adoptar todos los cultos de las ciudades vecinas. Se preocupaba tanto de conquistar a los dioses como a las ciudades. Se apoderó de una Juno de Veyes, de un Júpiter de Preneste, de una Minerva de Faliscos, de una Juno de Lanuvio, de una Venus de los samnitas y de otras muchas que no conocemos (2). «Pues era costumbre de Roma—dice un antiguo (3)—de recibir las reliquias de las ciudades vencidas; unas veces las di-

(1) Tito Livio, I, 45. Dionisio, IV, 48, 49.

(2) Tito Livio, V, 21, 22; VI, 29; Ovidio, *Fast.*, III, 837. 843. Plutarco, *Paral. de las hist. gr. y rom.*, 75.

(3) Cincio, citado por Arnobio, *Adv. gentes*, III, 38.

fundía entre sus *gentes*, y otras les concedía un puesto en su religión nacional.»

Montesquieu aplaude a los romanos, como un refinamiento de hábil política, por no haber impuesto sus dioses a los pueblos vencidos. Pero esto hubiese sido absolutamente contrario a sus ideas y a las de todos los antiguos. Roma conquistaba a los dioses de los vencidos y no les daba los suyos. Conservaba sus protectores y procuraba aumentar su número. Quería poseer más cultos y más dioses tutelares que cualquier otra ciudad.

Por otra parte, como la mayoría de esos cultos y dioses se tomaba a los vencidos, Roma estaba en comunicación, por medio de ellos, con todos los pueblos. Los lazos de origen, la conquista del *conubium*, la de la presidencia de las ferias latinas, la de los dioses vencidos, el derecho que pretendía tener de sacrificar en Olimpia y en Delfos, eran otros tantos medios con los que Roma preparaba su dominación. Mientras que la religión aislaba a las otras ciudades, Roma tuvo la habilidad o la buena fortuna de emplearla para absorber todo o dominarlo todo.

3.º—CÓMO ADQUIRIÓ ROMA EL IMPERIO

(350-140 antes de Cristo)

Mientras que así se engrandecía paulatinamente Roma, utilizando los medios que la religión y las ideas de entonces ponían a su disposición, una serie de cambios sociales y políticos se manifestaba en todas las ciudades y aun en Roma misma, transformando a la vez el gobierno de los hombres y su manera de pensar. Ya hemos descrito antes esa revolución. Lo que ahora conviene observar es que coincide con el gran desenvolvimiento del poderío

romano. Estos dos hechos, que se han producido al mismo tiempo, no han dejado de ejercer recíproca influencia. Las conquistas de Roma no hubieran sido fáciles si el viejo espíritu municipal no se hubiese extinguido entonces por todas partes, y puede creerse también que el régimen municipal no habría decaído tan pronto de no darle la conquista romana el último golpe.

Con los cambios producidos en las instituciones, en las costumbres, en las creencias, en el derecho, el patriotismo también cambió de naturaleza, y esta fué una de las cosas que más contribuyeron al engrandecimiento de Roma. Hemos dicho ya cómo era ese sentimiento en la primera edad de las ciudades. Formaba parte de la religión: se amaba a la patria, porque en ella se amaba a los dioses protectores; porque en ella estaba un pritaneo, un fuego divino, fiestas, oraciones, himnos, y porque fuera de ella no se encontraban dioses ni culto. Era un patriotismo de fe y de piedad. Pero cuando se despojó de la autoridad a la casta sacerdotal, esa especie de patriotismo desapareció con todas las viejas creencias. El amor de la ciudad aun no sucumbió, pero adoptó nueva forma.

Ya no se amó a la patria por su religión y sus dioses; se la amó solamente por sus leyes, por sus instituciones, por los derechos y la seguridad que concedía a sus miembros. Véase en la oración fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles, cuáles son las razones que hacen amar a Atenas: esta ciudad «quiere que todos sean iguales ante la ley»; es «que concede a todos los hombres la libertad y les abre el camino de los honores; que conserva el orden público; asegura a los magistrados la autoridad; protege a los débiles; da a todos espectáculos y fiestas que sirvan de educación al alma». Y el orador termina diciendo: «Véase por qué nuestros guerreros han muerto heroicamente antes de

dejarse arrebatarse esta patria; véase por qué los que sobreviven están prestos a sufrir y a sacrificarse por ella». El hombre, pues, aun tiene deberes para con la ciudad; pero esos deberes ya no emanan del mismo principio que antaño. Aun ofrece su sangre y su vida; pero no es para defender a su divinidad nacional y al hogar de sus padres, sino para defender las instituciones de que goza y las ventajas que la ciudad les concede.

Este nuevo patriotismo no produjo exactamente los mismos efectos que el de los tiempos antiguos. Como el corazón ya no se adhería al pritaneo, a los dioses protectores, al suelo sagrado, sino únicamente a las instituciones y a las leyes, y éstas cambiaban con frecuencia, en el estado de inestabilidad por que atravesaban entonces todas las ciudades, el patriotismo se convirtió en un sentimiento variable e inconsistente, que dependía de las circunstancias y quedaba sujeto a idénticas fluctuaciones que el gobierno mismo. Sólo se amaba a la patria mientras se amaba al régimen político que prevalecía momentáneamente: el que encontraba malas las leyes, ya no hallaba nada que a ella le uniese.

El patriotismo municipal se debilitó así y murió en las almas. La opinión de cada hombre fué más sagrada que la patria, y el triunfo de una facción fué más estimado que la grandeza o la gloria de la ciudad. Cada cual acabó por preferir a su ciudad natal cualquier otra ciudad, si en la primera no encontraba las instituciones que amaba y en la segunda las veía implantadas. Entonces se comenzó a emigrar voluntariamente; se temió menos el destierro. ¿Qué importaba el ser excluido del pritaneo y quedar privado del agua lustral? Ya no se pensaba en los dioses protectores, y los hombres se acostumbraron fácilmente a prescindir de la patria.

De ahí a armarse contra ella, no había mucho camino. Hubo alianzas con ciudades enemigas para

que un partido triunfase en la ciudad propia. De dos argivos, uno prefería el gobierno aristocrático y estimaba en más a Esparta que a Argos; el otro prefería la democracia y amaba a Atenas. Ni uno ni otro estimaban la independencia de su ciudad, ni repugnaban a llamarse súbditos de otra, con tal de que sostuviese a su facción en Argos. Claramente se ve en Tucídides y en Jenofonte que esta disposición de los espíritus engendró y prolongó la guerra del Peloponeso. En Platea, los ricos eran del partido de Tebas y de Lacedemonia; los demócratas del partido de Atenas. En Corcira, la facción popular estaba por Atenas y la aristocracia por Esparta (1). Atenas tenía más aliados en todas las ciudades del Peloponeso, y Esparta en todas las ciudades jónicas. Tucídides y Jenofonte están conformes en decir que no había una sola ciudad en que el partido popular no fuese favorable a los atenienses y la aristocracia a los espartanos (2). Esta guerra representa un esfuerzo hecho por los griegos para establecer una misma constitución en todas partes, con la hegemonía de una ciudad; pero unos quieren la aristocracia con Esparta; los otros, la democracia con ayuda de Atenas. Lo mismo ocurrió en tiempos de Filipo. El partido aristocrático invocaba en todas las ciudades la dominación de Macedonia. En tiempos de Filopemén, los papeles se habían cambiado, pero los sentimientos eran idénticos: el partido popular aceptaba la dominación de Macedonia, y la aristocracia se adhería a la liga aquea. Así, pues, los anhelos y los afectos de los hombres no tenían por objeto a la ciudad. Había pocos griegos que no se sintiesen dispuestos a sacrificar la independencia municipal a cambio de obtener la constitución que preferían.

(1) Tucídides, III, 69-72; IV, 46-48; III, 82.

(2) Tucídides, III, 47; Jenofonte, *Helénicas*, VI.

Cuanto a los hombres honrados y escrupulosos, sentían disgusto del régimen municipal, ante las perpetuas disensiones que presenciaban. No podían amar una forma de sociedad donde era preciso combatir todos los días, donde el pobre y el rico estaban en perenne guerra, donde veían alternar sin fin las violencias populares y las venganzas aristocráticas. Querían sustraerse a un régimen que, luego de haber producido una verdadera grandeza, sólo causaba ya sufrimientos y odios. Se comenzó a sentir la necesidad de salir del sistema municipal y de llegar a otra forma de gobierno que no fuera el de la ciudad. Muchos hombres imaginaron, al menos, de establecer sobre la ciudad una especie de poder soberano que velase por la conservación del orden, obligando a estas pequeñas sociedades turbulentas a vivir en paz. Foción, un buen ciudadano, aconsejó así a sus compatriotas que aceptasen la autoridad de Filipo, prometiéndoles a este precio la concordia y la seguridad.

Las cosas no pasaban en Italia de distinto modo que en Grecia. Las ciudades del Lacio, de la Sabina, de Etruria, se encontraban perturbadas por las mismas revoluciones y luchas, y el amor de la ciudad se extinguía. Como en Grecia, cada uno se incorporaba voluntariamente a una ciudad extranjera, para hacer prevalecer sus opiniones o sus intereses en la propia.

Estas disposiciones de espíritu fueron la fortuna de Roma. En todas partes apoyó a la aristocracia, y en todas también la aristocracia fué su aliada. Citemos algunos ejemplos. La *gens* Claudia abandonó la Sabina, a consecuencia de las discordias intestinas, y se trasladó a Roma, porque las instituciones romanas le agradaban más que las de su país. Por la misma época emigraron a Roma muchas familias latinas, por no simpatizar con el régimen democrático del Lacio y acabar Roma de restable-

cer el patriciado (1). En Ardea, la aristocracia y la plebe estaban en lucha: la plebe llamó a los volscos en su ayuda, y la aristocracia entregó la ciudad a los romanos (2). Etruria estaba llena de disensiones; Veyos había derribado a su gobierno aristocrático; los romanos la atacaron, y las otras ciudades etruscas, donde aun dominaba la aristocracia sacerdotal, se negaron a ir en socorro de los veyanos. Añade la leyenda que los romanos raptaron en esta guerra a un arúspice veyano, y le arrancaron oráculos que les aseguraban la victoria. ¿No deja entrever esta leyenda que los sacerdotes etruscos abrieron la ciudad a los romanos?

Más tarde, cuando Capua se rebeló contra Roma, se observó que los caballeros, es decir, el cuerpo aristocrático, no tomó parte en esta insurrección (3). En el 313, las ciudades de Ausona, de Sora, de Minturne, de Vescia, fueron entregadas a los romanos por el partido aristocrático (4). Cuando se vió a los etruscos coaligarse contra Roma, es que el gobierno popular se había establecido entre ellos; sólo una ciudad, la de Arrecio, se negó a entrar en esta coalición: es que la aristocracia aun prevalecía en Arrecio (5). Cuando Aníbal se encontraba en Italia, todas las ciudades estaban agitadas; pero no se trataba de la independencia: en cada ciudad la aristocracia se inclinaba por Roma y la plebe por los cartagineses (6).

La manera como Roma estaba gobernada puede explicarnos la preferencia constante que la aristo-

(1) Dionisio, VI, 2.

(2) Tito Livio, IV, 9, 10.

(3) Tito Livio, VIII, 11.

(4) Tito Livio, IX, 24, 25.

(5) Idem, IX, 32; X, 3.

(6) Idem, XXIII, 13, 14, 39; XXIV, 2: *Unus velut morbus invaserat omnes Italiae civitates, ut plebs ab optimatibus dissentiret, senatus Romanis faveret, plebs ad Pœnos rem traheret.*

cracia sentía por ella. La serie de las revoluciones se realizaba en ella como en todas las ciudades, pero con más lentitud. En el año 509, cuando las ciudades latinas tenían ya tiranos, había triunfado en Roma una reacción patricia. La democracia se manifestó en seguida, pero con pausa, procediendo con mucha mesura y templanza. El gobierno romano fué, pues, aristocrático durante más tiempo que cualquier otro, y pudo ser por más tiempo la esperanza del partido aristocrático.

Verdad es que la democracia acabó por vencerlo en Roma; pero, aun entonces, los procedimientos y lo que podría llamarse los artificios del gobierno siguieron siendo aristocráticos. En los comicios por centurias los votos se repartían según las riquezas. No ocurría de otra suerte en los comicios por tribus; ante el derecho no existía ninguna distinción de riquezas; en realidad, la clase pobre, inscrita en las cuatro tribus urbanas, sólo podía oponer cuatro sufragios a los treinta y uno de la clase de los propietarios. Por lo demás, nada tan tranquilo de ordinario como esas reuniones: sólo hablaba el presidente o el que había recibido la palabra; apenas se escuchaban oradores; se discutía poco; lo más frecuente es que todo se redujese a votar por un sí o un no, y a contar los votos: esta última operación exigía mucho tiempo y calma, por ser muy complicada. Hay que añadir a esto que el Senado no se renovaba anualmente como en las ciudades democráticas de Grecia. Legalmente, se componía cada lustro por los censores; en realidad, las listas se parecían demasiado de un lustro a otro, y los miembros excluidos constituían la excepción; de modo que el Senado era un cuerpo vitalicio, que casi siempre se reclutaba entre los mismos, y en el que puede observarse que los hijos sucedían ordinariamente a los padres. Era verdaderamente un cuerpo oligárquico.

Las costumbres aun resultaban más aristocráticas que las instituciones. Los senadores tenían sitios reservados en el teatro. Solamente los ricos servían en la caballería. Los grados del ejército se reservaban en gran parte a los jóvenes de las grandes familias. Escipión aun no contaba diez y seis años cuando ya mandaba un escuadrón (1).

El predominio de la clase rica se sostuvo en Roma mucho más tiempo que en otra cualquier ciudad. Esto obedece a dos causas. Una, que se realizaron grandes conquistas, y los beneficios fueron a los que ya eran ricos. Todas las tierras quitadas a los vencidos fueron poseídas por ellos, que se apoderaron también del comercio de los países conquistados, y recibieron enormes beneficios de la percepción de los impuestos y de la administración de las provincias. Enriqueciéndose esas familias a cada generación, hicieronse desmesuradamente opulentas, y cada una fué otra potencia contra el pueblo. La otra causa era que el romano, aun el más pobre, sentía un respeto innato por la riqueza. Aunque la verdadera clientela desapareció hacía tiempo, fué como resucitada bajo la forma de un homenaje rendido a las grandes fortunas, estableciéndose la costumbre de que los proletarios fuesen cada mañana a saludar a los ricos y solicitarles la comida del día.

No quiere decir esto que la lucha entre ricos y pobres no se haya presentado en Roma como en las demás ciudades. Pero sólo comenzó en tiempo de los Gracos, es decir, después que la conquista estaba casi terminada. Por lo demás, esta lucha jamás

(1) Plinio, XIV, 1, 5: *Senator censu legi, judea fieri censu, magistratum ducemque nihil magis exornare quam censum*. Lo que Plinio dice aquí no se aplica exclusivamente a los postreros tiempos de la república. En Roma siempre hubo un censo para ser senador, otro para ser caballero y aun legionario; desde que hubo un cuerpo de jueces se necesitó ser rico para formar parte de él; de suerte que el derecho de juzgar fué siempre privilegio de las clases superiores.

revistió en Roma los caracteres de violencia que en otras partes. El bajo pueblo de Roma no anheló muy ardientemente la riqueza; ayudó sin entusiasmo a los Gracos, se negó a creer que estos reformadores luchasen por él, y los abandonó en el momento decisivo. Las leyes agrarias, con tanta frecuencia presentadas a los ricos como una amenaza, dejaron siempre al pueblo bastante indiferente, y sólo lo conmovieron en la superficie. Se ve claro que no deseaba con ahinco poseer tierras; además, si se le ofrecía el reparto de las tierras públicas, es decir, del dominio del Estado, al menos no había pensado en despojar a los ricos de sus propiedades. A medias por respeto inveterado, y a medias por hábito de no hacer nada, gustaba de vivir al lado y como a la sombra de los ricos.

Esta clase tuvo el acierto de admitir a las familias más conspicuas de las ciudades sometidas o aliadas. Cuanto era rico en Italia, llegó a formar la clase rica de Roma. Este cuerpo aumentó constantemente en importancia y fué árbitro del Estado. El solo desempeñó las magistraturas, porque eran caras de comprar, y él solo constituyó el Senado, porque se necesitaba un alto censo para ser senador. Así se dió el caso extraño de que, siendo las leyes democráticas, se formase una nobleza, y que el pueblo, siendo omnipotente, la dejase superarle, sin hacer jamás verdadera oposición.

Roma era, pues, en el tercero y segundo siglos antes de nuestra Era, la ciudad más aristocráticamente gobernada que hubiese en Italia y en Grecia. En fin, observemos que si en los negocios interiores estaba obligado el Senado a contentar a la muchedumbre, en lo que concierne a la política exterior era árbitro absoluto. El era quien recibía a los embajadores, quien concertaba las alianzas, quien distribuía las provincias y las legiones, quien ratificaba los actos de los generales, quien determina-

ba las condiciones hechas a los vencidos; cosas que en todas partes correspondían a la asamblea popular. Los extranjeros, en sus relaciones con Roma, jamás tenían que contar con el pueblo; sólo habían de tratar con el Senado, y se les daba a entender que el pueblo no tenía autoridad. Esta es la opinión que un griego comunicó a Flaminio: «En vuestro país—le dijo—la riqueza gobierna, y todo lo demás le está sometido» (1).

De ahí resultó que en todas las ciudades la aristocracia convirtió los ojos hacia Roma, confió en ella, la adoptó de protectora y se encadenó a su fortuna. Esto pareció tanto más lícito, porque Roma no era para nadie una ciudad extranjera: sabinos, latinos, etruscos, veían en ella una ciudad sabina, latina o etrusca, y los griegos creían encontrar griegos en ella.

Desde que Roma se manifestó a Grecia (199 antes de J. C.), la aristocracia se le entregó. Casi nadie pensó entonces que habría de escoger entre la independencia y la sumisión: para la mayoría de los hombres, el problema sólo estaba entonces entre la aristocracia y el partido popular. En todas las ciudades, éste se inclinaba por Filipo, Antíoco o Perseo; aquél por Roma. Puede verse en Polibio y en Tito Livio, que si el año 198 Argos abre sus puertas a los macedones, es porque el pueblo domina, y que al año siguiente es el partido de los ricos quien entrega Opunto a los romanos; que, entre los acarnanios, la aristocracia firma un tratado de alianza con Roma; pero que, un año después, se rompe el tratado, pues en el intervalo ha reconquistado el poder la democracia; que Tebas permanece en la alianza de Filipo, mientras el partido popular es el más fuerte, y se acerca a Roma tan pronto como la aristocracia domina; que en Atenas, en Demetría-

(1) Tito Livio, XXXIV, 51.

des, en Focia, el populacho es hostil a Roma; que en Nobis le declara guerra el tirano demócrata; que la liga aquea le es favorable, mientras está gobernada por la aristocracia; que los hombres, como Filopemén y Polibio, desean la independéncia nacional, pero prefieren la dominación romana a la democracia; que aun en la liga aquea hubo un momento en que surgió el partido popular, y a contar de este momento fué enemiga de Roma; que Dieos y Crotalaos son jefes de la facción popular y, a la vez, generales de la liga contra los romanos, y combatieron valientemente en Escarfeo y en Leucopetra, menos quizá por la independéncia de Grecia que por el triunfo de lo democracia.

Tales acontecimientos dicen suficientemente de qué manera obtuvo Roma el imperio sin realizar grandes esfuerzos. El espíritu municipal desapareció poco a poco. El amor a la independéncia se convirtió en un sentimiento rarísimo, y los corazones estaban íntegramente consagrados a los intereses y a las pasiones de los partidos. Insensiblemente se olvidó la ciudad. Las barreras de antaño separaron a las poblaciones e hicieron de ellas otros tantos mundos distintos, cuyos horizontes sirvieron de límites a los votos y sentimientos de cada hombre, cayeron unas tras otras. Ya sólo se reconocía para toda Italia, como para toda Grecia, dos grupos de hombres: de un lado, la clase aristocrática; de otro, el partido popular; aquélla invocaba la dominación de Roma; éste, la rechazaba. La aristocracia venció, y Roma obtuvo el imperio.

4.º--ROMA DESTRUYE EN TODAS PARTES EL RÉGIMEN MUNICIPAL

Las instituciones de la ciudad antigua se debilitaron y agotaron en una serie de revoluciones. La dominación romana tuvo por primer resultado acabar de destruirlas y de extinguir lo que de ellas quedaba. Esto es lo que puede verse observando en qué condición cayeron los pueblos a medida que fueron sometidos por Roma.

Ante todo, conviene abstraer de nuestro espíritu todos los hábitos de la política moderna, y no representarnos a los pueblos que iban ingresando en el Estado romano como provincias que, a semejanza de nuestros días, se anexionan a un reino que dilata sus límites a medida que acoge esos nuevos miembros. El Estado romano, *civitas romana*, no se agrandaba por la conquista: sólo comprendía a las familias que figuraban en la ceremonia religiosa del censo. El territorio romano, *ager romanus*, tampoco aumentaba; quedaba encerrado en los límites inmutables que los reyes le habían trazado y que la ceremonia de los Ambarvalos santificaba cada año. Sólo dos cosas le agrandaban a cada conquista: la dominación de Roma, *imperium romanum*, y el territorio perteneciente al Estado romano, *ager publicus*.

Mientras duró la república, no se le ocurrió a nadie que los romanos y los demás pueblos pudiesen formar una misma nación. Roma podía acoger individualmente a algunos vencidos, permitirles habitar dentro de sus muros, y transformarlos a la larga en romanos; pero no podía asimilar toda una población extranjera a su población, todo un territorio a su territorio. No respondía esto a una política particular de Roma, sino a un principio que era

constante en la antigüedad; principio del que Roma se hubiese alejado más voluntariamente que cualquier otra ciudad, pero del que no podía libertarse totalmente. Luego, cuando un pueblo quedaba sometido, no ingresaba en el Estado romano, *in civitate*, sino en la dominación romana, *in imperio*. No se incorporaba a Roma como hoy se incorporan las provincias a la capital; entre los pueblos y ella, Roma sólo conocía dos especies de lazos; la sumisión o la alianza (*dedititii, socii*).

Según eso, parece que las instituciones municipales deberían subsistir entre los vencidos, y que el mundo fuese un vasto conjunto de ciudades distintas entre sí, y teniendo al frente una ciudad señora. Nada de eso. La conquista romana tenía por efecto realizar en el interior de cada ciudad una verdadera transformación.

De un lado estaban los súbditos, *dedititii*; eran éstos los que habiendo pronunciado la fórmula de *deditio*, entregaron al pueblo romano «sus personas, sus murallas, sus tierras, sus aguas, sus casas, sus templos, sus dioses». No sólo habían renunciado, pues, a su gobierno municipal, pero también a todo lo que más amaban los antiguos, esto es, su religión y su derecho privado. A partir de este momento, esos hombres ya no formaban entre sí un cuerpo político: nada tenían de sociedad regular. Su urbe (*ville*) podía subsistir ingente, pero su ciudad (*cité*) había sucumbido. Si continuaban viviendo juntos, era sin gozar de instituciones, leyes ni magistrados. La autoridad arbitraria de un *præfectus* enviado por Roma mantenía entre ellos el orden material (1).

De otro lado estaban los aliados, *fæderati* o *socii*. A éstos se les trataba menos mal. El día que ingre-

(1) Tito Livio, I, 38; VII, 31; IX, 20; XXVI, 16; XXVIII, 34. Cicerón, *De lege agr.*, I, 6; II, 32. Festo, v° *Præfecturæ*.

saban en la dominación romana, se estipulaba que conservarían su régimen municipal y seguirían organizados en ciudades. Seguían, pues, conservando en cada urbe una constitución propia, magistraturas, senado, pritaneo, leyes, jueces. La ciudad se reputaba de independiente y no parecía tener otras relaciones con Roma que las de una aliada con su aliada. Sin embargo, en los términos del tratado suscrito en el momento de la conquista, Roma había inserto esta fórmula: *majestatem populi romani comiter conservato* (1). Estas palabras establecían la dependencia de la ciudad aliada con respecto a la ciudad dominadora, y como eran muy vagas, resultaba que la medida de esta dependencia la determinaba siempre el más fuerte. Esas ciudades llamadas libres recibían órdenes de Roma, obedecían a los procónsules y pagaban impuestos a los publicanos: sus magistrados rendían cuentas al gobernador de la provincia, que recibía también la apelación contra sus jueces (2). Pues bien: tal era la naturaleza del régimen municipal entre los antiguos, que exigía una independencia completa o dejaba de existir. Entre la conservación de las instituciones de la ciudad y la subordinación a un poder extranjero había una contradicción que tal vez no se ofrezca claramente a los ojos de los modernos, pero que debía de impresionar a los hombres de aquella época. La libertad municipal y el imperio de Roma eran inconciliables; la primera sólo podía ser una apariencia, una mentira, un juego bueno para entretener a los hombres. Casi todos los años enviaban estas ciudades una diputación a Roma para arreglar en el Senado sus asuntos más íntimos y minuciosos. También tenían sus magis-

(1) Cicerón, *pro Balbo*, 16.

(2) Tito Livio, XLV, 18. Cicerón, *ad Att.*, VI, 1; VI, 2. Apiano, *Guerras civiles*, I, 102. Tácito, XV, 45.

trados municipales, arcontas, estrategas, libremente electos por ellas; pero el arconta ya no tenía más atribución que la de inscribir su nombre en los registros públicos para indicar el año, y el estratega, jefe antaño del ejército y del Estado, sólo tenía ya el cuidado de las calles y la inspección de los mercados (1).

Las instituciones municipales sucumbían, pues, lo mismo en los pueblos que se llamaban aliados que en los sometidos; sólo había la diferencia de que los primeros conservaban las formas exteriores. En una palabra, la ciudad, tal como la antigüedad la había concebido, ya no se veía en ninguna parte, si no era dentro de los muros romanos (2).

Por otra parte, al destruir Roma en todas partes el régimen de la ciudad, no lo sustituía con nada. A los pueblos que despojaba de sus instituciones no les daba en cambio las suyas propias. Ni siquiera pensaba en crear instituciones nuevas que pudiesen servirles. Jamás redactó una constitución para los pueblos de su imperio, ni supo establecer reglas fijas para el gobierno. La autoridad misma que ejercía sobre ellos no tenía nada de regular. Como no formaban parte de su Estado, de su ciudad, no ejercía sobre ellos ninguna acción legal. Los súbditos eran extranjeros para ella: así conservaba ese poder irregular e ilimitado que el antiguo derecho municipal dejaba al ciudadano con relación al extranjero o al enemigo. En este principio se sustentó durante mucho tiempo la administración romana, y he aquí cómo procedió.

Roma enviaba a uno de sus ciudadanos a un país,

(1) Filostrato, *Vida de los sofistas*, I, 23. Boecht, *Corp. ins passim*.

(2) Más adelante, Roma fomentó en todas partes el régimen municipal: pero conviene saber que ese régimen municipal del imperio sólo se pareció en lo formal al de los tiempos anteriores, pero sin sus principios ni su espíritu. La ciudad gala o griega del siglo de los Antoninos es otra cosa que la ciudad antigua.

y hacía de éste la *provincia* de aquel hombre, es decir, su cargo, su propia misión, su negocio personal: tal es el sentido de la palabra *provincia* en la antigua lengua. Al mismo tiempo confería a este ciudadano el *imperium*: significaba esto que Roma se desentendía en favor de él, durante un tiempo determinado, de su soberanía sobre el país. Desde este momento, el ciudadano reasumía todos los derechos de la república, y con tal título era señor absoluto. Fijaba la cifra del impuesto, ejercía la autoridad militar; dictaba justicia. Sus relaciones con los súbditos o aliados no estaban reguladas por ninguna constitución. Cuando ocupaba su tribunal juzgaba según su única voluntad; ninguna ley podía refrenarle: ni la ley de los provinciales, porque era romano; ni la ley romana, porque juzgaba a los hombres de las provincias. Para que existiesen leyes entre él y sus administrados era necesario que él mismo las hubiese hecho, pues él solo podía obligarse. Así, el *imperium* de que estaba revestido incluía el poder legislativo. De ahí procede que los gobernadores tuviesen el derecho y contrajesen el hábito de publicar a su llegada a la provincia un código de leyes que llamaban su Edicto, y al cual se comprometían moralmente a ajustar su conducta. Pero como los gobernadores se renovaban cada año, los códigos cambiaban también, ya que la ley no tenía otra fuente que la voluntad del hombre investido momentáneamente con el *imperium*. Aplicábase tan rigurosamente este principio, que cuando el gobernador pronunciaba una sentencia que no se había ejecutado cabalmente en el momento de abandonar la provincia, la llegada del sucesor la anulaba con perfecto derecho, y la acción tenía que recomenzar (1).

Tal era la omnipotencia del gobernador. El era la

(1) Gayo, IV, 103-106.

ley viva. Cuanto a invocar la justicia romana contra sus violencias o crímenes, los provincianos sólo podían hacerlo cuando encontraban a un ciudadano romano que quisiera servirles de patrono (1); pues ellos carecían del derecho de alegar la ley de la ciudad ni de dirigirse a los tribunales. Eran extranjeros; la lengua jurídica y oficial les llamaba *peregrini*: todo lo que la ley decía del *hostis* seguía aplicándose a ellos.

La situación legal de los habitantes del imperio aparece claramente en los escritos de los jurisconsultos romanos. En ellos se ve que los pueblos están considerados como faltos ya de sus leyes propias y sin gozar todavía de las leyes romanas. Para ellos, pues, el derecho no existe de ningún modo. A los ojos del jurisconsulto romano, el hombre de la provincia no es marido ni padre; esto es, la ley no reconoce la autoridad marital ni la paternal. La propiedad no existe para él; hasta hay una doble imposibilidad a causa de su condición personal, por no ser ciudadano romano; imposibilidad a causa de la condición de su tierra, por ser la tierra romana, y la ley sólo admite el derecho de propiedad completa en los límites del *ager romanus* (2). Así, los jurisconsultos enseñan que el suelo provincial jamás constituye propiedad privada y que los hombres sólo pueden asumir la posesión y el usufructo (3). Ahora bien; lo que dicen del suelo provincial en el segundo siglo de nuestra Era había sido igualmente cierto del suelo italiano antes del día

(1) Sobre la institución del patronato y de la clientela, aplicada a las ciudades y provincias sometidas, véase Cicerón, *De Officiis*, II, 11; *in Cæciliam*, 4; *in Verrem*, III, 18; Dionisio, II, 11; Tito Livio, XXV, 29; Valerio Máximo, IV, 3, 6; Appiano, *Guerras civiles*, II, 4.

(2) Y más tarde en el *ager italicus*.

(3) Gayo, II, 7: *in provinciali solo dominium populi romani est*. Cf. Cicerón, *pro Flacco*, 32.

en que Italia obtuvo el derecho de ciudad romana, según veremos muy pronto.

Está, pues, averiguado que los pueblos, a medida que ingresaban en el *imperio* de Roma, perdían su religión municipal, su gobierno, su derecho privado. Puede creerse, sin dificultad, que Roma atenúa en la práctica lo que la sumisión tenía de destructora. También se ve que si la ley romana no reconocía en el súbdito la autoridad paterna, en cambio, la dejaba subsistir en las costumbres. Si no se le permitía decir a tal hombre que era propietario de la tierra, en cambio, se le dejaba la posesión: la cultivaba, la vendía, la legaba. No se decía nunca que la tierra fuese suya; pero se dejaba que fuese como suya, *pro suo*. No era su propiedad, *dominium*; pero estaba en sus bienes, *in bonis* (1). Roma imaginó así, en provecho del súbdito, una muchedumbre de giros y artificios del lenguaje. Seguramente que el genio de Roma, si sus tradiciones municipales le prohibían hacer leyes para los vencidos, no podía soportar tampoco que la sociedad cayese en disolución. En principio, se les colocaba fuera del derecho; en realidad, vivían como si tuviesen uno propio. Pero fuera de esto, y salvo la tolerancia del vencedor, se dejaba que todas las instituciones de los vencidos se debilitasen y todas sus leyes desapareciesen. El *imperium romanum* presentó, sobre todo bajo el régimen republicano y senatorial, este singular espectáculo: una sola ciudad permanecía ingente conservando sus instituciones y derecho; el resto, es decir, ochenta millones de almas, no tenían ya ninguna especie de leyes, o al menos, no eran reconocidas por la ciudad soberana. El mundo no era entonces un caos, precisamente; pero la fuerza, la arbitrariedad, la conven-

(1) Gayo, I, 54; II, 5, 6, 7.

ción, sostenían la sociedad a falta de leyes y de principios.

Tal fué el efecto de la conquista romana sobre los pueblos que sucesivamente cayeron en su poder. De la ciudad no quedó nada; primero, la religión, luego, el Gobierno, y, en fin, el derecho privado. Todas las instituciones municipales, quebrantadas desde hacía mucho tiempo, quedaron desarraigadas y aniquiladas. Pero ninguna sociedad regular, ningún sistema de gobierno reemplazó inmediatamente a lo que desaparecía. Hubo una pausa entre el momento en que los hombres vieron disolverse el régimen municipal y el en que vieron nacer otro modo de sociedad. La nación no sucedió al punto a la ciudad, pues el *imperium romanum* en nada se parecía a la nación. Era una muchedumbre confusa; sólo en el punto central había orden verdadero, pues en el resto era un orden facticio y transitorio, y aun éste al precio de la obediencia. Los pueblos sometidos sólo llegaron a constituir un cuerpo organizado, conquistando a su vez los derechos e instituciones que Roma quería monopolizar. Para ello tuvieron que ingresar en la ciudad romana, hacerse sitio en ella, apretarse, transformarla a ella misma para hacer de ellos y de Roma un mismo cuerpo. Fué ésta una obra larga y difícil.

5.º—LOS PUEBLOS SOMETIDOS ENTRAN SUCESIVAMENTE EN LA CIUDAD ROMANA

Se acaba de ver cuán deplorable era la condición del súbdito de Roma, y cuán envidiada debía ser la suerte del ciudadano. No sólo tenía que sufrir la vanidad: tratábase también de los intereses más reales y queridos. El que no era ciudadano romano no se reputaba de marido ni de padre; no podía ser legalmente propietario ni heredero. Tal era la sig-

nificación del título de ciudadano romano, que sin él se vivía excluido del derecho, y con él se pertenecía a la sociedad regular. Sucedió, pues, que este título se convirtió en objeto de los más vivos deseos para el hombre. El latino, el italiano, el griego, más tarde el español y el galo, aspiraron a ser ciudadanos romanos, único medio de poseer derechos y significar algo. Todos, uno después de otro, y casi en el mismo orden con que habían ingresado en el imperio de Roma, se esforzaron por entrar en la ciudad romana, lográndolo tras obstinados empeños.

Esta lenta introducción de los pueblos en el Estado romano es el último acto de la larga historia de la transformación social de los antiguos. Para observar este gran acontecimiento en todas sus fases sucesivas, conviene verlo comenzar en el cuarto de siglo antes de nuestra Era.

El Lacio fué sometido: de los cuarenta pueblecillos que lo poblaban, Roma exterminó a la mitad, despojó a algunos de sus tierras y dejó a los otros el título de aliados. El año 340 advirtieron éstos que la alianza era en su daño, que se les obligaba a obedecer en todo, y que estaban condenados a prodigar cada año su sangre y su dinero en provecho sólo de Roma. Se coaligaron: su jefe Anio formuló así sus reclamaciones ante el Senado de Roma: «Que se nos conceda la igualdad; tengamos las mismas leyes; que sólo formemos con vosotros un único Estado, *una civitas*; sólo tengamos un nombre, y que a todos se nos llame igualmente romanos» (1). Anio enunció así en 340 el deseo que todos los pueblos del imperio concibieron y que sólo había de realizarse completamente cinco siglos y medio después. Tal pensamiento era entonces muy nuevo, muy inesperado: los romanos lo calificaron de monstruo-

(1) Tito Livio, VIII, 3, 4, 5.

so y criminal. En efecto, era contrario a la antigua religión y a los antiguos derechos de las ciudades. El cónsul Manlio respondió que si tal proposición se aceptaba, él, cónsul, mataría con su propia mano al primer latino que fuera a sentarse al Senado; luego, volviéndose hacia el altar, tomó al dios por testigo, diciendo: «¡Tú has oído, ¡oh Júpiter!, las palabras impías que han salido de la boca de ese hombre! ¿Podrás tolerar, ¡oh dios!, que un extranjero venga a sentarse en tu templo sagrado, como senador, como cónsul?» Manlio expresó así el antiguo sentimiento de repulsión que separaba al ciudadano del extranjero. Era el órgano de la antigua ley religiosa, la cual prescribía que el extranjero fuese detestado de los hombres, por ser maldito de los dioses de la ciudad. Parecíale imposible que un latino fuese senador, pues el lugar donde se reunía el Senado era un templo, y los dioses romanos no podían sufrir en su santuario la presencia de un extranjero (1).

La guerra prosiguió; los latinos vencidos hicieron *dedition*, es decir, entregaron a los romanos sus ciudades, sus cultos, sus leyes, sus tierras. Su situación era cruel. Un cónsul dijo en el Senado que si no se quería que Roma estuviese rodeada de un vasto desierto, era preciso mejorar la suerte de los latinos con alguna clemencia. Tito Livio no explica muy claramente lo que se hizo; si hay que creerlo, se dió a los latinos el derecho de ciudad romana; pero sin incluir en el orden político el derecho del sufragio, ni en el civil el derecho de casamiento. Puede notarse, además, que esos nuevos ciudadanos no se incluían en el censo. Se ve, pues, que el Senado engañaba a los latinos dándoles el título de

(1) Tito Livio, VIII, 5: la leyenda añadía que el autor de una proposición tan impía y tan contraria a los antiguos principios de las religiones polladas fué castigado por los dioses con súbita muerte al salir de la curia.

ciudadanos romanos; pues este título solapaba una verdadera sumisión, ya que los hombres que lo ostentaban poseían las obligaciones del ciudadano y ninguno de sus derechos. Tan cierto es esto, que varias ciudades latinas se rebelaron para que se les despojase de este pretendido derecho de ciudad.

Un centenar de años pasaron, y, sin que Tito Livio nos lo advierta, se reconoce perfectamente que Roma había cambiado de política. La condición de los latinos, teniendo el derecho de ciudad sin sufragio y sin *connubium*, ya no existe. Roma les ha retirado el título de ciudadanos, o, mejor dicho, ha hecho desaparecer esta mentira, y se ha decidido a entregar a las diferentes ciudades su gobierno municipal, sus leyes, sus magistraturas.

Pero, con un rasgo de gran habilidad, Roma abría una puerta, aunque estrecha, permitiendo a los súbditos que entrasen en la ciudad romana. Autorizaba a cualquier latino que hubiese ejercido alguna magistratura en su ciudad natal para que fuese ciudadano romano al expirar su cargo (1). El don del derecho de ciudad fué esta vez completo y sin reservas: sufragio, magistraturas, inscripción en el censo, matrimonio, derecho privado, todo se concedió. Roma se resignaba a compartir con el extranjero su religión, su gobierno, sus leyes; sólo que estos favores eran individuales y se dirigían, no a ciudades enteras, sino a algunos hombres en cada una de ellas. Roma sólo admitía en su seno lo que había de mejor, de más rico y de más considerado en el Lacio.

Ese derecho de ciudad se hizo entonces precioso; primero, por ser completo, y en seguida, porque era un privilegio. Por él se figuraba en los comicios de la ciudad más poderosa de Italia; se podía ser cónsul y mandar legiones. También implicaba algo

(1) Appiano, *Guerras civiles*, II, 26. Cf. Gayo, I, 95.

digno de satisfacer las ambiciones modestas: gracias a él era posible aliarse por el matrimonio a una familia romana; establecerse en Roma y ser propietario; podía negociarse en Roma, convertida ya en la primera plaza comercial del mundo; se podía ingresar en las compañías de publicanos, es decir, participar en los enormes beneficios que procuraba la percepción de los impuestos o el tráfico con las tierras del *ager publicus*. Dondequiera que se vivía, gozábese de una protección eficacísima; se escapaba a la autoridad de los magistrados municipales, y hasta se estaba seguro contra los caprichos de los magistrados romanos. Siendo ciudadano de Roma se obtenían honores, riqueza, seguridad.

Los latinos, pues, se apresuraron en obtener este título, y emplearon todo género de medios por alcanzarlo. Un día que Roma quiso mostrarse algo severa descubrió que 12.000 de ellos lo habían obtenido por el fraude.

Roma solía cerrar los ojos, pensando que su población aumentaba de ese modo y reparaba las pérdidas de la guerra. Pero las ciudades latinas sufrían; sus más ricos habitantes se hacían ciudadanos romanos, y el Lacio se empobrecía. El impuesto, del que los más ricos estaban exentos a título de ciudadanos romanos, era cada vez más pesado, y el contingente de soldados que era necesario suministrar a Roma costaba cada año más trabajo de completar. Cuanto mayor era el número de los que obtenían el derecho de ciudad, más dura resultaba la condición de los que no lo poseían. Llegó un tiempo en que las ciudades latinas solicitaron que este derecho de ciudad cesase de ser un privilegio.

Las ciudades italianas que, sometidas desde dos siglos antes, estaban casi en la misma condición que las ciudades latinas, y veían también a sus más ricos habitantes abandonarlas para hacerse romanos, reclamaron ese derecho de ciudad. La suerte de los

súbditos o de los aliados fué tanto menos soportable en esta época, porque la democracia romana se ocupaba entonces en el gran problema de las leyes agrarias. Ahora bien, el principio de todas esas leyes era que ni el súbdito ni el aliado podían ser propietarios de la tierra, salvo un acto formal de la ciudad, y que la mayor parte de las tierras italianas pertenecían a la república; un partido demandaba que esas tierras, ocupadas casi íntegramente por los italianos, fuesen a poder del Estado para repartirlas entre los pobres de Roma. Los italianos, pues, estaban amenazados de una ruina general; sentían vivamente la necesidad de poseer derechos civiles, y sólo podían lograrlos siendo ciudadanos romanos.

La guerra que siguió recibió el nombre de *guerra social*. Eran, en efecto, los aliados de Roma quienes tomaban las armas para no ser aliados y convertirse en romanos. Roma, victoriosa, se vió, no obstante, obligada a conceder lo que se le pedía, y los italianos recibieron el derecho de ciudad. Asimilados desde entonces a los romanos, pudieron votar en el foro; en la vida privada fueron regidos por las leyes romanas; se les reconoció su derecho sobre el suelo, y la tierra italiana, lo mismo que la tierra romana, pudo ser poseída de un modo propio. Entonces se estableció el *jus italicum*, que era el derecho, no de la persona italiana, pues el italiano se había transformado en romano, sino del suelo itálico, que fué susceptible de convertirse en propiedad, como lo era el *ager romanus* (1).

A contar de este momento, Italia entera formó un

(1) Desde entonces también se le llamó en derecho *res Mancipi*. Ulpiano; XIX. 1. El *jus italicum* que, según todas las apariencias, existía en tiempos de Cicerón, está mencionado por primera vez en Plinio, *Hist. nat.*, III, 3, 25; III, 21, 139; por extensión natural, se aplica ya al territorio de muchas ciudades situadas en medio de las provincias. Véase *Digesto*, libro L, título 15.

solo Estado. Aun faltaba que ingresasen las provincias en la unidad romana.

Conviene hacer una distinción entre las provincias de Occidente y Grecia. En Occidente estaban Galia y España, que antes de la conquista no habían conocido el verdadero régimen municipal. Roma se esforzó en crear este régimen en aquellos pueblos, quizá por no creer posible gobernar de otro modo, o tal vez porque, para asimilarlos paulatinamente a las poblaciones italianas, fuese necesario hacerlos pasar por la misma vía que éstas habían seguido. De ahí procede que los emperadores, obstinados en suprimir la vida política en Roma, fomentaban con esmero las formas de la libertad municipal en las provincias. Así se formaron ciudades en la Galia, teniendo cada una su Senado, su cuerpo aristoerático, sus magistrados electivos: cada cual tuvo también su culto local, su *Genius*, su divinidad poliade, a imagen de la antigua Grecia y de la antigua Italia. Este régimen municipal, así establecido, no impedía que los hombres llegasen a la ciudad romana; antes les preparaba el camino. Una jerarquía hábilmente combinada entre estas ciudades indicaba los grados porque debían acercarse insensiblemente a Roma, hasta identificarse con ella. Se distinguían: 1.º, los aliados, que tenían un gobierno y leyes propias, y ningún lazo de derecho con los ciudadanos romanos; 2.º, las colonias, que gozaban del derecho civil de los romanos, sin participar de los derechos políticos; 3.º, las ciudades de derecho itálico, es decir, las que por favor de Roma habían obtenido el derecho de propiedad íntegra sobre sus tierras, como si estas tierras hubiesen estado en Italia; 4.º, las ciudades de derecho latino, esto es, aquellas cuyos habitantes, según el uso antaño establecido en el Lacio, podían convertirse en ciudadanos romanos, tras haber ejercido una magistratura municipal. Tan profundas

eran estas distinciones, que entre personas de dos categorías diferentes no había matrimonio posible ni relación legal. Pero los emperadores tuvieron cuidado de que las ciudades pudieran elevarse, a la larga y por grados, de la condición de súbditas o aliadas, al derecho itálico, y de éste, al derecho latino. Cuando una ciudad llegaba a ese punto, sus principales familias iban haciéndose romanas.

Grecia también ingresó, poco a poco, en el Estado romano. Cada ciudad conservó al principio las formas y mecanismos del régimen municipal. En el momento de la conquista, Grecia se mostró deseosa de conservar su autonomía: se la dejó, y quizá más tiempo de lo que hubiese querido. Al cabo de algunas generaciones aspiró a hacerse romana: la vanidad, la ambición, el interés, colaboraron en su deseo.

Los griegos no sentían por Roma ese odio que ordinariamente se experimenta por un dominador extranjero. Los griegos la admiraban, sentían veneración por ella; voluntariamente le consagraron un culto y le elevaron templos, como a un dios. Cada ciudad olvidaba su divinidad poliade y adoraba en su lugar a la diosa Roma y al dios César; las fiestas más hermosas eran para ellos, y los primeros magistrados no ejercían función más alta que la de celebrar con gran pompa los juegos augustos (1). Los hombres se habituaron así a elevar sus ojos por encima de sus ciudades; veían en Roma a la ciudad por excelencia, a la verdadera patria, al prítaneo de todos los pueblos. La ciudad donde se había nacido parecía pequeña; sus intereses ya no ocupaban los pensamientos; los honores que reportaba ya no satisfacían a la ambición. No se estima-

(1) Los griegos elevaron templos a la diosa Roma desde el año 195, es decir, antes de ser conquistada. Tácito, *Anales*, IV, 56; Tito Livio, XLIII, 6.

ba uno si no era ciudadano romano. Verdad es que bajo los emperadores ya no confería este título los derechos políticos; pero ofrecía sólidas ventajas, pues el hombre que estaba revestido de él adquiría, al mismo tiempo, el pleno derecho de propiedad, el derecho de casamiento, la autoridad paterna y todo el derecho privado de Roma. Las leyes que cada cual encontraba en su ciudad eran leyes variables y sin fundamento, que sólo tenían valor por tolerancia; el romano las despreciaba, y el mismo griego las estimaba poco. Para poseer leyes fijas, reconocidas de todos y verdaderamente santas, era necesario poseer las leyes romanas.

No se ve que Grecia entera, ni siquiera una ciudad griega, hayan demandado formalmente ese derecho tan apetecido; pero los hombres procuraban adquirirlo individualmente, y Roma se prestaba de buen grado a concederlo. Unos lo obtuvieron por merced del emperador; otros lo compraron; se concedió a los que daban tres hijos a la sociedad o servían en ciertos cuerpos del ejército; a veces bastaba para lograrlo haber construido un barco comercial de tonelaje determinado, o haber conducido trigo a Roma. Un medio fácil y pronto de adquirirlo consistía en venderse como esclavo a un ciudadano romano, pues la emancipación en las formas legales conducía al derecho de ciudad (1).

El hombre que poseía el título de ciudadano romano ya no formaba parte, civil ni políticamente, de su ciudad natal. Podía seguir viviendo en ella, pero se le reputaba de extranjero; ya no estaba sometido a las leyes de la ciudad; tampoco obedecía a sus magistrados, no soportaba las cargas pecuniarias (2). Era esto consecuencia del viejo princi-

(1) Suetonio, *Nerón*, 24. Petronio, 52. Ulpiano, III. Gayo, I, 16, 17.

(2) Se convertía en extranjero aun para su familia, si ésta no poseía el derecho de ciudad. Tampoco la heredaba. Plinio, *Panegrico*, 37.

pio que no permitía que un hombre perteneciese a dos ciudades simultáneamente (1). Y ocurrió que, pasadas algunas generaciones, hubo en cada ciudad griega un número demasiado grande de hombres—ordinariamente los más ricos—que ignoraban la gobernación y el derecho de esta ciudad. El régimen municipal pereció así lentamente y como de muerte natural. Llegó un momento en que la ciudad se quedó en cuadro, pues no contenía casi a nadie; las leyes locales apenas se aplicaron, y los jueces municipales ya no tuvieron a quien juzgar.

En fin, cuando ocho o diez generaciones hubieron suspirado por el derecho de ciudad romana, obteniéndolo los que suponían algo, entonces apareció un decreto imperial otorgándolo a todos los hombres libres sin distinción.

Lo que en esto resulta extraño es que no puede decirse con certeza la fecha de este decreto ni el nombre del príncipe que lo dictó. Se dispensa ese honor, con alguna verosimilitud, a Caracalla, esto es, al príncipe que jamás tuvo altas miras, y ni siquiera se le atribuye más que como una simple medida fiscal. Apenas se encuentra en la historia un decreto más importante que ese: suprimía la distinción que desde la conquista romana existía entre el pueblo dominador y los pueblos sometidos; hasta hacía desaparecer la distinción, mucho más antigua, que la religión y el derecho habían establecido entre las ciudades. No obstante, los historiadores de aquel tiempo no han tomado nota de este suceso, y sólo lo conocemos por dos textos vagos de los jurisconsultos y una breve indicación de Dión Casio (2). Si ese decreto no impresionó a los con-

(1) Cicerón, *pro Balbo*, 28; *pro Archia*, 5; *pro Cæcina*, 36. Cornelio Nepote, *Atico*, 3. Grecia había abandonado este principio desde hacía tiempo, pero Roma se atenía fielmente a él.

(2) *Antonius Pius jus romanæ civitatis omnibus subjectis donavit*. Justiniano, *Nov.*, 78, cap. V. *In orbe romano qui sunt, ex cons.*

temporáneos ni en él se fijaron los que entonces escribían de historia, es porque el cambio de que era expresión legal se había realizado de mucho antes. La desigualdad entre los ciudadanos y los súbditos se había atenuado en cada generación hasta desaparecer poco a poco. El decreto pudo pasar inadvertido bajo el velo de una medida fiscal; pero proclamaba y hacía pasar al dominio del derecho lo que ya se había consumado.

El título de ciudadano empezó entonces a caer en desuso, o si se empleó todavía fué para designar la condición de hombre libre como opuesta a la de esclavo. A contar de esta época, todo lo que formaba parte del imperio romano, desde España hasta el Eufrates, formó verdaderamente un solo pueblo y un solo Estado. La distinción entre las ciudades había desaparecido; la de las naciones empezaba a manifestarse, aunque débilmente. Todos los habitantes de este inmenso imperio eran igualmente romanos. El galo abandonó su nombre de galo y se dió prisa en tomar el de romano; lo mismo hizo el

titulione imperatoris Antonini, cives romani effecti sunt. Ulpiano, en el *Digesto*, lib. I, tit. 5, 17. Sábese también por Espartano que Caracalla se hacía llamar Antonino en los actos oficiales. Dion Casio dice (LXVII, 9) que Caracalla dió a todos los habitantes del imperio el derecho de ciudad romana, para generalizar el impuesto del vigésimo sobre la emancipación y las sucesiones, que los *peregrini* no pagaban.—La distinción entre peregrinos, latinos y ciudadanos no desapareció completamente; aun se la encuentra en Ulpiano y en el Código. En efecto, pareció natural que los esclavos emancipados no se convirtiesen inmediatamente en ciudadanos romanos, sino que pasasen por los antiguos grados que separaron a la esclavitud del derecho de ciudad. También se comprende, por ciertos indicios, que la distinción entre las tierras itálicas y las tierras provinciales aun subsistió bastante tiempo. (*Código*, VII, 25; VII, 31; X, 39; *Digesto*, lib. I, tit. 1.) Así la ciudad de Tiro, en Fenicia, aun después de Caracalla, gozaba por privilegio del derecho itálico (*Digesto*, lib. V, tit. 15); la persistencia de esta distinción se explica por el interés de los emperadores, que no querían privarse de los tributos que las tierras provinciales pagaban al fisco.

español; lo mismo el habitante de Tracia o de Siria. Ya sólo hubo un nombre, una sola patria, un solo gobierno, un solo derecho.

Se ve cómo la ciudad romana progresó de edad en edad. En su origen sólo contuvo patricios y clientes; en seguida ingresó la clase plebeya; luego los latinos; después los italianos; en fin, los habitantes de las provincias. La conquista no fué suficiente para realizar este gran cambio. Se necesitó la lenta transformación de las ideas, las concesiones prudentes, pero ininterrumpidas, de los emperadores y el estímulo de los intereses individuales. Todas las ciudades desaparecieron entonces poco a poco, y la ciudad romana, la postrera ingente, se transformó igualmente tan pronto como llegó a ser la reunión de una docena de grandes pueblos bajo un amo único. Así cayó el régimen municipal.

No pertenece a nuestro objeto el decir por qué sistema de gobierno se reemplazó este régimen, ni inquirir si este cambio fué al principio más ventajoso que funesto para las poblaciones. Debemos detenemos en el momento en que las viejas formas sociales que la antigüedad había establecido desaparecieron por siempre.

CAPITULO III

El cristianismo cambia las formas del gobierno.

La victoria del cristianismo marca el fin de la sociedad antigua. Con la nueva religión terminó esta transformación, que hemos visto comenzar seis o siete siglos antes de ella.

Para saber cómo cambiaron los principios y las reglas esenciales de la política, basta recordar que la antigua sociedad la había constituido una vieja religión, cuyo principal dogma era que cada dios protegiese exclusivamente a una familia o ciudad, y que sólo para ella existía. Era este el tiempo de los dioses domésticos y de las divinidades poliades. Esta religión había incubado el derecho: las relaciones entre los hombres, la propiedad, la herencia, los procesos, todo se encontró regulado, no por los principios de la equidad natural, sino por los dogmas de esta religión conforme a las necesidades de su culto. También ella había establecido un gobierno entre los hombres: el del padre en la familia; el del rey o del magistrado en la ciudad. Todo procedía de la religión, es decir, de la opinión que el hombre se había forjado de la divinidad. Religión, derecho, gobierno, se habían confundido, y sólo eran una sola cosa con tres aspectos diferentes.

Hemos procurado poner de manifiesto ese régimen social de los antiguos, en que la religión era

señora absoluta en la vida privada y en la vida pública: donde el Estado era comunidad religiosa, el rey un pontífice, el magistrado un sacerdote, la ley una fórmula santa; donde el patriotismo era piedad, el destierro una excomunión; donde la libertad individual se desconocía; donde el hombre estaba esclavizado al Estado por su alma, por su cuerpo, por sus bienes; donde el rencor contra el extranjero era obligatorio; donde la noción del derecho y del deber, de la justicia y del afecto se circunscribían a los límites de la ciudad; donde la asociación humana estaba necesariamente restringida a una circunferencia en torno del pritano, y donde no se veía la posibilidad de fundar sociedades mayores. Tales fueron los rasgos característicos de estas ciudades griegas e italianas durante el primer período de su historia.

Pero, como ya hemos visto, la sociedad se modificó poco a poco. En el gobierno y en el derecho se realizaron algunos cambios al mismo tiempo que en las creencias. Ya en los cinco siglos que precedieron al cristianismo, no era tan íntima la alianza entre la religión de un lado, el derecho y la política de otro. Los esfuerzos de las clases oprimidas, la ruina de la casta sacerdotal, el trabajo de los filósofos, el progreso del pensamiento, habían cuarteado los viejos principios de la asociación humana. Se habían realizado incesantes esfuerzos por sustraerse al imperio de esta vieja religión, en la que el hombre ya no podía creer: el derecho y la política, así como la moral, se libertaron poco a poco de sus lazos.

Sólo que esta especie de divorcio procedía de la decadencia de la antigua religión; si el derecho y la política empezaban a ser algo independientes, es por que los hombres no cesaban de tener creencias; si la sociedad ya no se gobernaba por la religión, era porque la religión carecía ya de in-

fluencia. Ahora bien; llegó un día en que el sentimiento religioso recobró vida y vigor, y la creencia, bajo la forma cristiana, reconquistó el imperio de las almas. ¿No se iba a ver reaparecer entonces la antigua confusión del gobierno y del sacerdocio, de la fe y de la ley?

No sólo se reavivó con el cristianismo el sentimiento religioso; también adquirió expresión más alta y menos material. Mientras que antaño se forjaron dioses del alma humana o de las grandes fuerzas físicas, ahora empezó a concebirse a Dios como verdaderamente extraño por su esencia a la naturaleza humana de un lado, y al mundo de otro. Lo divino se colocó decididamente fuera de la naturaleza visible y por encima de ella. Mientras que antes cada hombre se forjó su dios y hubo tantos como familias y ciudades, Dios apareció entonces como un Ser único, inmenso, universal, animando El solo a los mundos, y debiendo de satisfacer El solo la necesidad de adoración que radica en el hombre. Así como la religión apenas fué otra cosa en los pueblos de Grecia y Roma que un conjunto de prácticas, una serie de ritos, que se repetían sin tener sentido, una serie de fórmulas que ordinariamente no se comprendían ya por haber envejecido la lengua en que estaban redactadas, una tradición que se transmitía de edad en edad y sólo recibía el carácter sagrado de su antigüedad; en lugar de todo eso, la religión fué un conjunto de dogmas y un gran objeto propuesto a la fe. Ya no fué exterior; se sustentó principalmente en el pensamiento del hombre. Ya no fué materia; se transformó en espíritu. El cristianismo cambió la naturaleza y la forma de la adoración: el hombre ya no dió a Dios el alimento y la comida; la oración tampoco fué una fórmula de encantamiento, sino un acto de fe y una humilde súplica. El alma estuvo en otra relación con la di-

vinidad; el temor de los dioses fué reemplazado por el amor de Dios.

El cristianismo aun aportó otras novedades. El no era la religión doméstica de ninguna familia, la religión nacional de ninguna ciudad ni de ninguna raza. No pertenecía a ninguna casta ni corporación. Desde su origen invocó a la humanidad entera. Jesucristo dijo a sus discípulos: «Id e instruid a *todos los pueblos.*»

Este principio era tan extraordinario e inopinado, que los primeros discípulos dudaron un momento; y puede verse en los Hechos de los Apóstoles que algunos se negaron a propagar al principio la nueva doctrina fuera del pueblo en que habían nacido. Como los antiguos judíos, pensaban esos discípulos que el dios de los judíos no quería ser adorado por los extranjeros: como los griegos y romanos de los antiguos tiempos, creían que cada raza tenía su dios, que propagar el nombre y el culto de ese dios era enajenar un bien propio y un protector especial, y que tal propaganda era contraria al deber y al mismo tiempo al interés. Pero Pedro replicó a sus discípulos: «Dios no hace acepción entre los gentiles y nosotros.» San Pablo tuvo gusto en repetir este gran principio tantas veces como tuvo ocasión y en todas las formas: «Dios —dijo— abre a los gentiles las puertas de la fe. ¿Dios, sólo es Dios de los judíos? No, ciertamente; también lo es de los gentiles... Los gentiles están llamados a la misma herencia que los judíos.»

En todo esto había algo de novísimo; pues en todas partes, desde los primeros tiempos de la Humanidad, se había concebido a la divinidad asociada especialmente a una raza. Los judíos habían creído en el Dios de los judíos; los atenienses en la Palas ateniense; los romanos en el Júpiter capitolino. El derecho de practicar un culto había sido un privilegio. Al extranjero se le rechazó de

los templos: el no judío no pudo entrar en el templo de los judíos; el lacedemonio no tuvo el derecho de invocar a Palas ateniense. Es justo añadir que en los cinco siglos que precedieron al cristianismo, todos los que pensaban se rebelaban ya contra esas estrechas reglas. Desde Anaxágoras había enseñado repetidamente la filosofía que el dios del Universo recibía indistintamente el tributo de todos los hombres. La religión de Eleusis había admitido iniciados de todas las ciudades. Los cultos de Cibeles, de Serapis y algunos más habían aceptado indiferentemente adoradores de todas las naciones. Los judíos habían empezado a admitir al extranjero en su religión: griegos y romanos los habían admitido en sus ciudades. El cristianismo, al llegar tras todos esos progresos del pensamiento y de las instituciones, ofreció a la adoración de todos los hombres un Dios único, un Dios universal, un Dios que era de todos, que no tenía pueblo preferido y que no distinguía de razas, de familias ni de Estados.

Para este Dios ya no había extranjeros. El extranjero ya no profanaba el templo ni mancillaba el sacrificio con su única presencia. El templo quedó abierto para todo el que creyó en Dios. El sacerdocio cesó de ser hereditario, porque la religión ya no era un patrimonio. Tampoco el culto se tuvo secreto: los ritos, las oraciones, los dogmas, ya no se escondieron; al contrario, hubo en adelante una enseñanza religiosa, que no sólo se comunicó, sino que se ofreció, se llevó a los puntos más remotos, que fué en busca de los más indiferentes. El espíritu de propaganda substituyó a la ley de exclusión.

Esto tuvo grandes consecuencias, tanto para las relaciones entre los pueblos como para la gobernación de los Estados.

La religión ya no ordenó el odio entre los pue-

blos, no impuso al ciudadano el deber de detestar al extranjero; al contrario, fué de esencia suya el enseñarle que tenía deberes de justicia y de benevolencia para con el extranjero y para con el enemigo. Las barreras entre los pueblos y las razas cayeron así; el *pomœrium* desapareció: «Jesucristo—dice el apóstol—ha derruido la muralla de separación y de enemistad.» «Hay muchos miembros—añade—, pero entre todos sólo forman un cuerpo. No hay gentil ni judío, circunciso ni incircunciso, bárbaro ni escita. Todo el género humano está ordenado en la unidad.» Hasta se enseñó a los pueblos que descendían de un padre común. Con la unidad de Dios se reveló a los espíritus la unidad de la raza humana, y desde entonces fué una necesidad de la religión el prohibir al hombre que odiase a los demás hombres.

Por lo que toca a la gobernación del Estado, puede decirse que el cristianismo la transformó en su esencia, precisamente porque no se ocupó en ella. En las antiguas edades, religión y Estado sólo formaban uno: cada pueblo adoraba a su dios y cada dios gobernaba a su pueblo; el mismo código regulaba las relaciones entre los hombres y los deberes para con los dioses de la ciudad. La religión mandaba entonces al Estado y le designaba sus jefes por medio de la suerte o de los auspicios; el Estado, a su vez, intervenía en el dominio de la conciencia y castigaba cualquier infracción de los ritos o del culto de la ciudad. En lugar de eso, Jesucristo enseña que su reino no es de este mundo. Separa la religión del gobierno. La religión, no siendo ya terrena, se mezcla lo menos posible a las cosas de la tierra. Jesucristo añade: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.» Por primera vez se diferencia claramente a Dios del Estado. Pues el César aun era en esta época el gran pontífice, el jefe y el principal ór-

gano de la religión romana; era el guardián y el intérprete de las creencias; en él residía el culto y el dogma. Hasta su persona era sagrada y divina; pues precisamente era uno de los rasgos de la política de los emperadores, que, deseando recobrar los atributos de la antigua realeza, procuraban no olvidar ese carácter divino que la antigüedad había atribuido a los reyes-pontífices y a los sacerdotes-fundadores. Pero he aquí que Jesucristo rompe esta alianza que el paganismo y el imperio quería reanudar; proclama que la religión ya no es el Estado, y que obedecer al César no es lo mismo que obedecer a Dios.

El cristianismo acaba de derribar los cultos locales; apaga los pritaneos; aniquila definitivamente a las divinidades poliades. Hace más: no recoge para sí el imperio que esos cultos habían ejercido sobre la sociedad civil. Profesa que entre la religión y el Estado nada existe de común; separa lo que toda la antigüedad había confundido. Por otra parte, puede observarse que durante tres siglos vivió la nueva religión completamente alejada de la acción del Estado: supo prescindir de su concurso y hasta luchar contra él. Estos tres siglos establecieron un abismo entre el dominio del gobierno y el de la religión. Y como el recuerdo de esta gloriosa época no ha podido borrarse, resulta que esa distinción se ha convertido en una verdad tan vulgar e incontestable, que ni los esfuerzos de una parte de la clerecía han podido desarraigarla.

Este principio fué fecundo en grandes resultados. De un lado, la política quedó definitivamente libertada de las estrictas reglas que la antigua religión le había impuesto. Pudo gobernarse a los hombres sin tenerse que someter a los usos sagrados, sin informarse de los auspicios o de los oráculos, sin conformar todos los actos a las creencias y a las necesidades del culto. La política fué más

libre en sus impulsos; ninguna autoridad, de no ser la ley moral, la entorpeció en adelante. Por otra parte, si el Estado fué más soberano en ciertas cosas, su acción quedó también más limitada. Toda una mitad del hombre se le emancipó. El cristianismo enseñaba que el hombre ya no pertenecía a la sociedad más que en una parte de su ser; que con ella estaba relacionado por su cuerpo y por sus intereses materiales; que, súbdito de un tirano, debía someterse; que, ciudadano de una república, debía dar su vida por ella; pero que, por su alma, era libre y sólo estaba obligado a Dios.

El estoicismo ya había determinado esta separación. Había hecho autónomo al hombre y fundado la libertad interior. Pero el cristianismo hizo, de lo que sólo era el esfuerzo de la energía de una secta valerosa, la regla universal e inquebrantable de las generaciones siguientes; de lo que sólo era consuelo de algunos hizo el patrimonio común de la Humanidad.

Si se recuerda ahora lo que se ha dicho precedentemente sobre la omnipotencia del Estado entre los antiguos; si se piensa hasta qué extremo la ciudad, en nombre de su carácter sagrado y de la religión que le era inherente, ejercía un imperio absoluto, se comprenderá que este nuevo principio ha sido la fuente de donde ha podido emanar la libertad del individuo. Cuando el alma se encontró libre, lo más difícil estaba hecho, y la libertad fué posible en el orden social.

El sentimiento y las costumbres se transformaron entonces lo mismo que la política. La idea que se había forjado sobre los deberes del ciudadano se debilitó. El deber por excelencia ya no consistió en ofrecer el tiempo, las fuerzas y la vida al Estado. La política y la guerra ya no han ocupado a todo el hombre: todas las virtudes no se resumieron ya en el patriotismo, pues el alma no tenía

patria. El hombre sintió que existían otros deberes que el de vivir y morir por la ciudad. El cristianismo diferenció las virtudes privadas de las virtudes públicas. Rebajando éstas, realzó aquéllas; colocó a Dios, a la familia, a la persona humana por encima de la patria; al prójimo sobre el ciudadano.

El derecho también cambió de naturaleza. Entre todas las naciones antiguas había estado el derecho sometido a la religión y recibido de ella todas sus reglas. Entre los persas y los indos, entre los judíos y los griegos, entre los italianos, la ley estuvo contenida en los libros sagrados o en la tradición religiosa. Así, cada religión había formado el derecho a su imagen. El cristianismo es la primera religión que no ha pretendido que el derecho dependiese de ella. Se ocupó en los deberes de los hombres, no en sus relaciones de intereses. No se le vió regular el derecho de propiedad, ni el orden de las sucesiones, ni las obligaciones, ni el procedimiento de administrar justicia. Se colocó fuera del derecho, como de todo lo que fuera terreno. El derecho fué, pues, independiente: pudo inspirar sus reglas en la naturaleza, en la conciencia humana, en la potente idea de lo justo que reside en nosotros. Pudo desarrollarse con toda libertad, reformarse y mejorarse sin ningún obstáculo, seguir los progresos de la moral, adaptarse a los intereses y a las necesidades sociales de cada generación.

La dichosa influencia de la nueva idea se reconoce bien en la historia del derecho romano. Durante los varios siglos que precedieron al triunfo del cristianismo, el derecho romano pretendió ya eximirse de la religión y aproximarse a la equidad y a la naturaleza; pero sólo procedió por rodeos y sutilezas, que enervaban y debilitaban su autoridad moral. La obra de regeneración del derecho, anunciado por la filosofía estoica, perseguida por los no-

bles esfuerzos de los jurisconsultos romanos, esbozada por los artificios y habilidades del Pretor, sólo pudo triunfar completamente con la independencia que la nueva religión dejó al derecho. A medida que el cristianismo se difundía en la sociedad, pudo verse a los códigos romanos admitiendo reglas nuevas, no mediante subterfugios, sino claramente y sin dudar. Derribados los penates domésticos y extintos los hogares, la antigua constitución de la familia desapareció por siempre, y con ella las reglas que se derivaron. El padre perdió la autoridad absoluta que su sacerdocio le otorgó antaño, y sólo conservó la que la naturaleza misma le confería para atender a las necesidades del hijo. La mujer, que el antiguo culto colocaba en una posición inferior a la del marido, se hizo moralmente igual. El derecho de propiedad se transformó en su esencia; desaparecieron los límites sagrados de los campos; la propiedad ya no se derivó de la religión, sino del trabajo; la adquisición fué más fácil, y las formalidades del antiguo derecho se eliminaron definitivamente.

Así, por lo mismo de que al no poseer la familia su religión doméstica se transformaron su constitución y su derecho, también por no poseer ya el Estado su religión oficial cambiaron por siempre las reglas del gobierno entre los hombres.

Nuestro estudio debe terminar ante este límite que separa la política antigua de la política moderna. Hemos historiado una creencia. Se establece: la sociedad humana se constituye. Se modifica: la sociedad pasa por una serie de revoluciones. Desaparece: la sociedad cambia de aspecto. Tal ha sido la ley de los tiempos antiguos.

FIN

TABLA DE MATERIAS

	<u>Páginas</u>
INTRODUCCIÓN.—Sobre la necesidad de estudiar las más antiguas creencias de los antiguos para conocer sus instituciones.....	1

LIBRO PRIMERO

Creencias antiguas.

CAPÍTULO PRIMERO.—Creencias sobre el alma y sobre la muerte.....	7
CAP. II.—El culto de los muertos.....	17
CAP. III.—El fuego sagrado.....	24
CAP. IV.—La religión doméstica.....	37

LIBRO II

La familia.

CAPÍTULO PRIMERO.—La religión ha sido el principio constitutivo de la familia antigua.....	47
--	----

CAP. II.—El matrimonio entre griegos y romanos	51
CAP. III.—Continuidad de la familia; prohibición del celibato; divorcio en caso de esterilidad. Desigualdad entre el hijo y la hija.....	60
CAP. IV.—Adopción y emancipación.....	67
CAP. V.—Del parentesco. De lo que los romanos llamaban agnación.....	71
CAP. VI.—El derecho de propiedad.....	77
CAP. VII.—El derecho de sucesión.....	94
1.º Naturaleza y principio del derecho de sucesión entre los antiguos.....	94
2.º El hijo hereda, la hija no.....	96
3.º De la sucesión colateral.....	103
4.º Efectos de la emancipación y de la adopción	105
5.º El testamento se desconoció al principio...	107
6.º Antigua indivisibilidad del patrimonio....	110
CAP. VIII.—La autoridad en la familia.....	114
1.º Principio y naturaleza del poder paterno entre los antiguos.....	114
2.º Enumeración de los derechos que componían el poder paternal.....	121
CAP. IX.—La antigua moral de la familia.....	128
CAP. X.—La <i>gens</i> en Roma y en Grecia.....	137
1.º Lo que los escritores antiguos nos dicen sobre la <i>gens</i>	139
2.º Examen de las opiniones emitidas para explicar la <i>gens</i> romana.....	143
3.º La <i>gens</i> es la familia, conservando to-	

avía su organización primitiva y su unidad	147
4.º Extensión de la familia; la esclavitud y la clientela	153

LIBRO III

La ciudad.

CAPÍTULO PRIMERO.—La fratria y la curia; la tribu.	161
CAP. II.—Nuevas creencias religiosas.....	167
1.º Los dioses de la naturaleza física.....	167
2.º Relación de esta religión con el desarrollo de la sociedad humana.....	169
CAP. III.—La ciudad se forma.....	176
CAP. IV.—La urbe.....	186
CAP. V.—El culto del fundador; la leyenda de Eneas	198
CAP. VI.—Los dioses de la ciudad.....	204
CAP. VII.—La religión de la ciudad.....	220
1.º Las comidas públicas.....	220
2.º Las fiestas y el calendario.....	225
3.º El censo y la lustración.....	228
4.º La religión en la asamblea, en el Senado, en el tribunal, en el ejército; el triunfo.	232
CAP. VIII.—Los rituales y los anales.....	239
CAP. IX.—El gobierno de la ciudad. El rey.....	249
1.º Autoridad religiosa del rey.....	249
2.º Autoridad política del rey.....	253
CAP. X.—El magistrado.....	258

	<u>Páginas</u>
CAP. XI.—La ley.....	268
CAP. XII.—El ciudadano y el extranjero.....	278
CAP. XIII.—El patriotismo; el destierro.....	286
CAP. XIV.—El espíritu municipal.....	291
CAP. XV.—Relaciones entre las ciudades; la guerra; la paz; la alianza de los dioses.....	297
CAP. XVI.—Las confederaciones; las colonias.....	306
CAP. XVII.—El romano; el ateniense.....	313
CAP. XVIII.—Omnipotencia del Estado; los antiguos no han conocido la libertad individual...	326

LIBRO IV

Las revoluciones.

CAPÍTULO PRIMERO.—Patricios y clientes.....	335
CAP. II.—Los plebeyos.....	341
CAP. III.—Primera revolución.....	348
1.º Se despoja a los reyes de la autoridad política	348
2.º Historia de esta revolución en Esparta.....	350
3.º Historia de esta revolución en Atenas.....	353
4.º Historia de esta revolución en Roma.....	358
CAP. IV.—La aristocracia gobierna a las ciudades.	364
CAP. V.—Segunda revolución. Cambios en la constitución de la familia; desaparece el derecho de primogenitura; se desmembra la <i>gens</i>	370
CAP. VI.—Los clientes se emancipan.....	376

1.º Lo que era al principio la clientela y cómo se transformó.....	376
2.º La clientela desaparece de Atenas; la obra de Solón.....	383
3.º Transformación de la clientela en Roma...	389
CAP. VII.—Tercera revolución. La plebe ingresa en la ciudad.....	395
1.º Historia general de esta revolución.....	395
2.º Historia de esta revolución en Atenas.....	406
3.º Historia de esta revolución en Roma.....	413
CAP. VIII.—Cambios en el derecho privado; el Código de las Doce Tablas; el Código de Solón.	444
CAP. IX.—Nuevo principio de gobierno; el interés público y el sufragio.....	458
CAP. X.—Intenta constituirse una aristocracia de la riqueza; establecimiento de la democracia; cuarta revolución.....	465
CAP. XI.—Reglas del gobierno democrático; ejemplo de la democracia ateniense.....	474
CAP. XII.—Ricos y pobres; la democracia sucumbe; los tiranos populares.....	484
CAP. XIII.—Revoluciones de Esparta.....	494

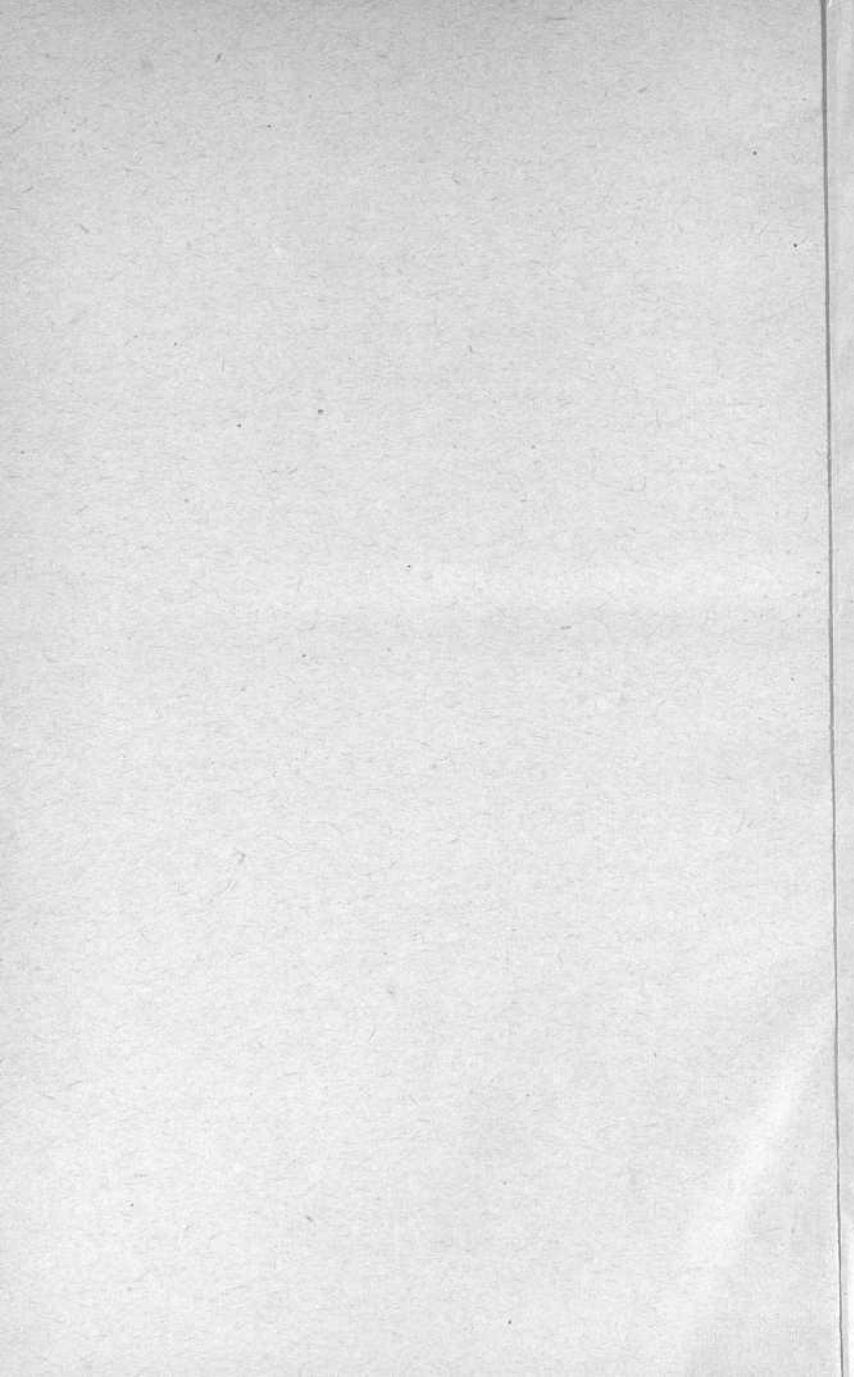
LIBRO V

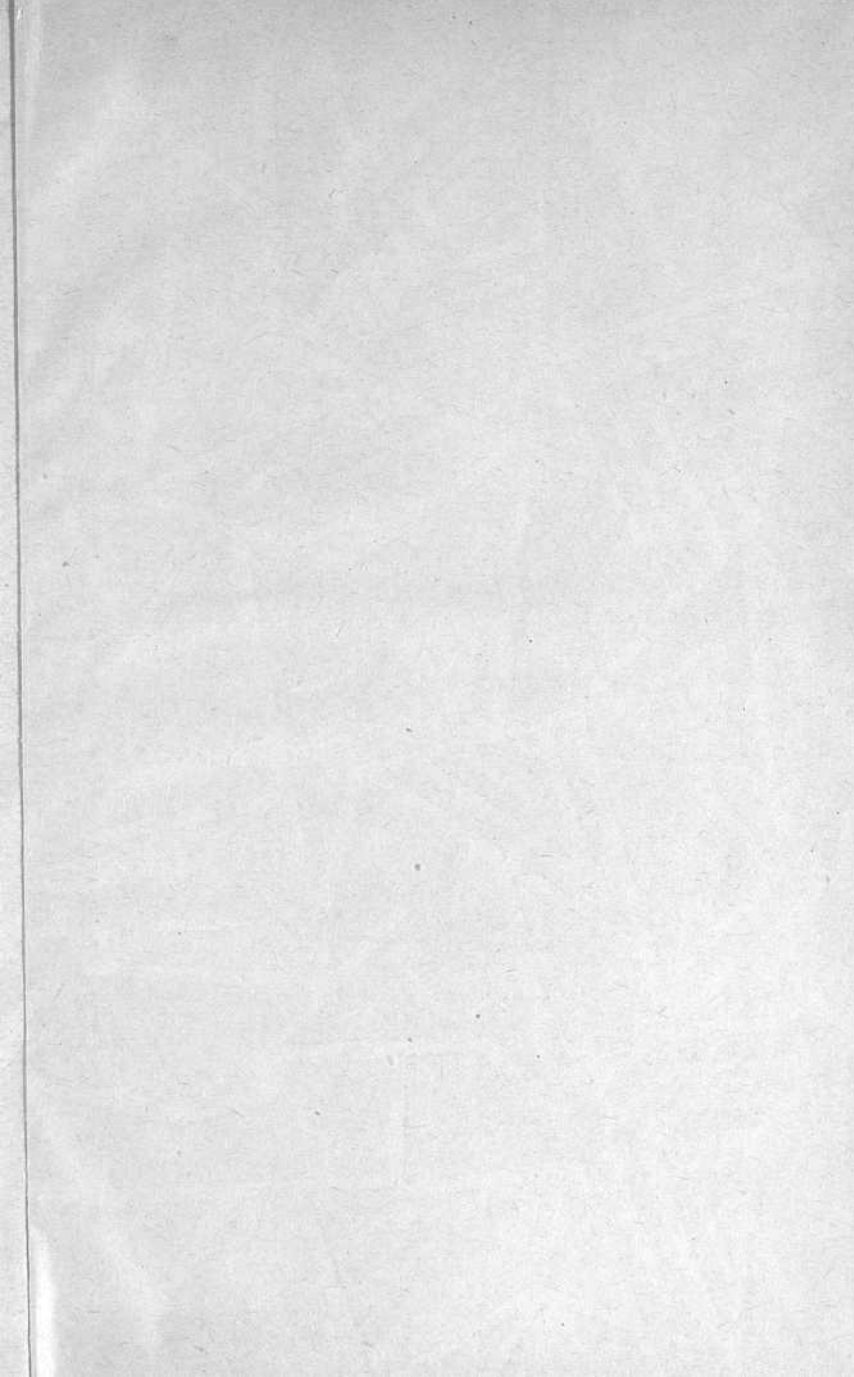
Desaparece el régimen municipal.

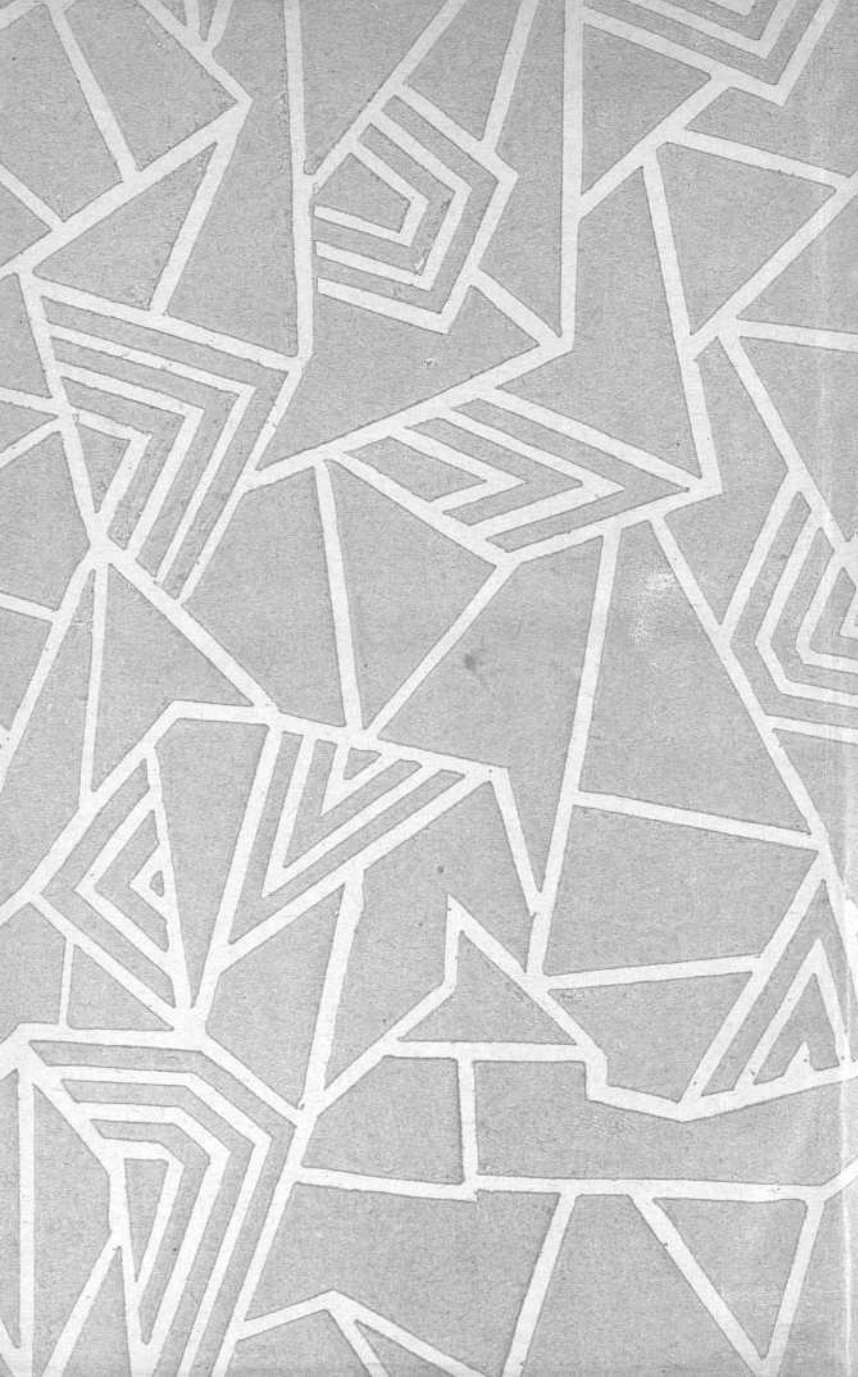
CAPÍTULO PRIMERO.—Nuevas creencias; la filosofía cambia los principios y reglas de la política.	505
CAP. II.—La conquista romana.....	517

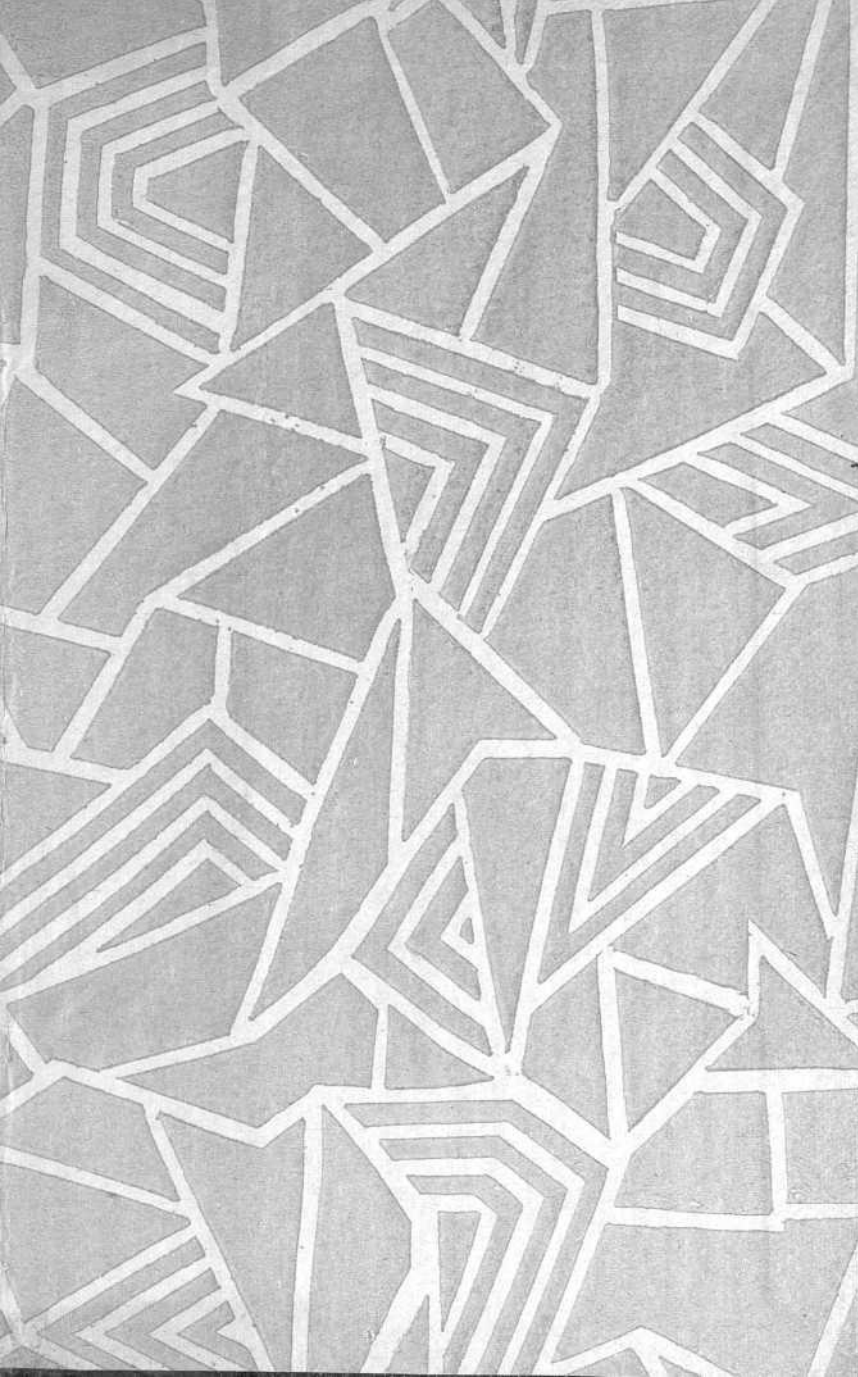
	<u>Páginas</u>
1.º Algunas palabras sobre los orígenes y la población de Roma.....	517
2.º Primeros engrandecimientos de Roma (753-350 antes de Cristo).....	521
3.º Cómo adquirió Roma el imperio (350-140 antes de Cristo).....	525
4.º Roma destruye en todas partes el régimen municipal	536
5.º Los pueblos sometidos entran sucesivamente en la ciudad romana.....	543
CAP. III.—El cristianismo cambia las formas del gobierno	555
TABLA DE MATERIAS.....	565













COULANGES

LA CIUDAD
ANTIGUA



D-2
12509