

## PREPOTENCIA Y ABUSO EN EL DERECHO ÁTICO: A PROPÓSITO DEL CONCEPTO DE *HYBRIS*

*Pia Campeggiani*  
Università di Pisa  
campeggiani@ddp.unipi.it

### ARROGANCE AND ABUSE IN ATTIC LAW: NOTES ON THE CONCEPT OF *HYBRIS*

RESUMEN: La noción de *hybris* ha sido interpretada, en muchas ocasiones, como violación del *principio de desigualdad* que separa el mundo terrenal del mundo olímpico. El presente ensayo propone una perspectiva hermenéutica que, a partir de una investigación de matriz histórica sobre el derecho ático del V-IV siglo a.C. y de la recuperación filosófica de algunas categorías aristotélicas, saque a relucir los efectos morales y políticos del concepto de *hybris*, que ya no opera verticalmente entre hombres y dioses, sino que se configura como violación del *principio de igualdad* en el marco social y jurídico de las relaciones entre los hombres.

PALABRAS CLAVE: derecho y política, Grecia antigua, Aristóteles, *hybris*

ABSTRACT: Traditionally, the notion of *hybris* has been interpreted as the violation of the *principle of inequality* which divides the human world from the Olympic one. Through a historical analysis of V-IV century b.C. Attic law and a philosophical approach to some aristotelic categories, this paper aims to highlight the moral and political consequences of the concept of *hybris*, in order to show that it did not operate vertically between men and gods, but rather took the social and juridical shape of a violation of the *principle of equality* of human beings.

KEYWORDS: law and politics, ancient Greece, Aristotle, *hybris*.

RECIBIDO: 10.05.2012. ACEPTADO: 17.07.2012

## I. UNA ACCIÓN PÚBLICA

En la Atenas clásica existía la posibilidad, de la que tenemos testimonio indirecto en numerosas oraciones<sup>1</sup> y comedias, de entablar una *graphê hybreôs*. En Atenas, las acciones ordinarias se distinguían en acciones públicas (*graphai*) y acciones privadas (*dikai*)<sup>2</sup>, a las que se añadían también las acciones extraordinarias, como la *apagôgê*, la *endeixis* y la *ephêgêsis*, que eran todas públicas. La búsqueda de un criterio único y fundacional para la distinción entre acciones públicas y privadas se ve obstaculizada por una serie de elementos transversales que merece la pena recordar: en la categoría de acciones públicas se incluían, además de la corrupción de los jueces y otros delitos claramente lesivos del interés público, también el robo y el adulterio; por otra parte, en la categoría de las acciones privadas se incluían delitos como el homicidio. A este propósito, se ha supuesto que con las *graphai* se perseguían todos los delitos que ponían en peligro los intereses fundamentales de la *polis* (incluida la inviolabilidad de la propiedad privada y de la composición familiar) y que el homicidio se perseguía con las *dikai* porque su represión, desde el punto de vista jurídico, tenía un origen pre-político; además, la *polis* podía intervenir indirectamente en los casos de homicidio, por ejemplo entablando una *graphê asebeias* en contra de quien no persiguiera al homicida, a pesar de tener la posibilidad y el deber de hacerlo<sup>3</sup>.

En el lenguaje jurídico de la Atenas clásica, pues, *hybris* tenía un significado preciso, ya que hacía referencia a un cierto tipo de acción pública, que podía ser entablada por cualquiera (*ho boulomenos*) y que preveía varias sanciones, la más severa de las cuales era la pena de muerte. La justificación de la naturaleza pública de la *graphê hybreôs* se puede entender perfectamente comparándola, por ejemplo, con la *dikê aikeias*: si ésta consistía en una acción por lesiones personales,

<sup>1</sup> En cuanto a las razones por las cuáles, aun existiendo la *graphê hybreôs*, no hemos recibido oraciones que se relacionan directamente con este tipo de acción cf., entre otros, M. Gagarin, "The Athenian Law against Hybris", G. W. Bowersock, W. Burkert, M. C. J. Putnam (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox on the occasion of his 65th birthday* (Berlin-New York 1979) 229-236 y R. Osborne, "Law in action in Classical Athens", *JHS* 105 (1985) 40-58. Conocemos sólo dos casos de *graphê hybreôs*, citados, respectivamente, por Iseo en la *Sucesión de Kiron* y por Demóstenes en la primera oración *Contra Estefano por falso testimonio*. En la oración *Contra Conón* (D. 54) Aristón, que acusa a Conón de agresión, declara que podría haber presentado una *graphê hybreôs*, pero optó por una *dikê aikeias* por sugerencia de amigos, que le aconsejaron no plantear acciones legales excesivamente onerosas (D. 54.1). La sugerencia que Aristón acepta debe ser entendida probablemente con referencia a la multa de mil dracmas a que sería condenado quien hubiere intentado una *graphê hybreôs* y no hubiera después obtenido al menos un quinto de los votos de los jueces del tribunal (cf. D. 21.47).

<sup>2</sup> La distinción que aquí se adopta la tomamos de R. J. Bonner y G. Smith (*The Administration of Justice from Homer to Aristotle* [New York 1968] 170 ss.) y de A. Biscardi (*Diritto greco antico* [Milano 1982] 256-261). Sin embargo, ésta puede ser valorada de forma genérica; el cuadro jurídico es más complejo en A. R. W. Harrison (*The Law of Athens* [Oxford 1968] II 74 ss.).

<sup>3</sup> Cfr. A. Biscardi, *Diritto greco antico*, cit., 160, n. 79 y 256 ss. Biscardi apoya y elabora una tesis expresada por U. E. Paoli (*Studi di diritto attico* [Firenze 1930] 249-250).

cuando el móvil podía haber sido provocado por un estado pasional del acusado<sup>4</sup>, la configuración jurídica de la *graphê hybreôs* dependía de la individuación, como causa de la violencia, del puro placer de infligirla: la vejación, sobre todo como fin en sí misma, representa el más grave insulto a la igualdad y no puede, por lo tanto, ser tolerada en ningún caso en un ordenamiento público que se fundamente en principios democráticos. Que la esencia de la actitud híbrística se exprese en la adopción de una conducta desdeñosa sin que se quiera obtener ningún beneficio o ventaja personal sino el placer en sí de insultar, demostrando de tal manera la supuesta superioridad de uno, es lo que opina Aristóteles en el fragmento del *Arte Retórica* dedicado a la definición de *hybris* como una de las tres especies de ofensa (*oligôria*) que genera justa cólera:

“desdeña el que ultraja, pues el ultraje consiste en hacer daño y causar molestia en aquello que es vergonzoso para el que lo padece, no con el fin de obtener para sí alguna utilidad distinta del hecho, sino por placer; pues los que devuelven la ofensa, no ultrajan, sino que se vengan. La causa del placer en los que ultrajan consiste en que creen que haciendo mal serán superiores”<sup>5</sup>.

Además, en un fragmento poco anterior al que se acaba de mencionar, la conducta híbrística se pone explícitamente en relación con el objetivo de deshonrar a alguien y, de ello, sacar placer: “no por haber maltratado se injurió en absoluto, si no o si se lo hizo con algún fin, como, por ejemplo, el de deshonrar o por gozar uno con ello”<sup>6</sup>.

## II. EL PLACER DE LA INJURIA

Sin querer discutir las ya superadas interpretaciones tradicionales del significado del concepto de *hybris*<sup>7</sup>, que muy a menudo se ha declinado en clave religiosa e interpretado como perteneciente a la esfera de aquellas conductas humanas ex-

<sup>4</sup> De la *dikê aikeias*, que era competencia de los Quarentas, hace mención, entre otros, Aristofanes en *Ecclesiazusae* (v. 663); sobre la base del texto de Aristofanes se puede inducir que la pena establecida a consecuencia de esta acusación era una multa en dinero. Esta hipótesis se ve apoyada también por la oración de Demóstenes *Contra Conón* y por la oración de Isócrates *Contra Loquites*, ambas relacionadas con casos de maltratos.

<sup>5</sup> Arist. *Rh.* 1378b. Cf. también *Pol.* 1311a 34-35, en la que Aristóteles distingue entre alguien que comete un atentado porque, ya que se enojó, quiere venganza y alguien que, en cambio, lo hace por la supremacía (*hyperochês*).

<sup>6</sup> Arist. *Rh.* 1374a 15-17.

<sup>7</sup> Una crítica de las interpretaciones tradicionales, elaborada sobre la base del pasaje de la *Retórica* dedicado a la *hybris*, ha sido propuesta, entre otros, por N. R. E. Fisher, *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece* (Warminster 1992); confrontar también D. M. MacDowell, “*Hybris* in Athens”, *G&R* 23-1 (1976) 14-31 e D. M. MacDowell, “Introduction”, *Demosthenes. Against Meidias: Introduction, translation and commentary* (Oxford 1990).

cesivas que, como tales, representan un desafío hacia la divinidad o, por lo menos, de los preceptos délficos sobre el *mêden agan*<sup>8</sup>, sigue siendo posible aislar una acepción exclusivamente “humana” del término, connotado políticamente, derivándola, en sus tractos esenciales del *Arte Retórica* de Aristóteles. En este sentido, la envergadura política y jurídica del concepto se fundamenta en su inclusión en el marco de las relaciones sociales entre hombres más que en el marco de la relación entre el hombre y lo divino, y se expresa en la comprensión de la *hybris* como adopción de una actitud violenta y ofensiva cuyo objetivo es el de humillar a otro sujeto, hiriendo su honor, simplemente por el placer de oprimir<sup>9</sup>. Es, de todas formas, el mismo Aristóteles quien explicita el nexo entre *hybris* y *atimia*, especificando que la deshonra es característica de la *hybris*, ya que deshonrar a alguien significa ofenderle<sup>10</sup>. La afirmación de la independencia de la *hybris* de un fin que no sea el puro placer de afirmar con violencia la superioridad de uno es recurrente en la oratoria. Piénsese, por ejemplo, en el *Areopagítico* de Lisias, cuyo cliente, acusado de haber extirpado un tocón de olivo sagrado de un terreno de su propiedad, presenta el siguiente argumento:

“con cuantos hasta este momento decían que era hábil y meticoloso, y que no hacía nada al azar ni irreflexivamente, me indignaba por pensar que se me atribuía más de lo que me corresponde. En cambio, ahora, me gustaría que todos vosotros tuvierais sobre mí tal opinión. Así tendríais en cuenta que yo habría considerado, en caso de intentar semejante acción, qué beneficio obtendría, si lo talaba, y qué castigo, si lo hacía; qué habría obtenido, de pasar inadvertido, y qué pena habría recibido de vosotros, si quedaba en evidencia. Pues

<sup>8</sup> Para una reseña exhaustiva de la literatura en relación con las interpretaciones tradicionales de la *hybris* cf. la “Introduction” de Fischer en *Hybris*, cit., 2-3. En cuanto a las presencias literarias del término *hybris* en las que significa desobediencia en contra de los dioses cf. MacDowell, “*Hybris* in Athens”, cit., 20 ss. Que en general el significado de *hybris* no tiene que ver con la esfera de lo divino no significa que no haya, especialmente en los dramas trágicos, algunos lugares famosos donde se producen excepciones, que aún subsisten, por lo general, aisladas. Entre otros cf. a título de ejemplo, A. Pers. 807-822; E. *Hipp.* 474; E. *Ba.* 553-555. Como ha señalado MacDowell, “there are only two ways in which *hybris* may be the concern of the gods. One is that if a man treats a god with *hybris*, that of course is a religious offence, and the god is likely to react. The other is that if one holds a religious belief [...] that all wrongdoing is punished by the gods, then it follows that the gods punish *hybris* along with all other wrongdoing, because *hybris* is wrong. But that does not mean that the word itself is a religious one” (MacDowell, “*Hybris* in Athens”, cit., 22).

<sup>9</sup> En esta dirección, en campo giusgreco, van los estudios de MacDowell (“*Hybris* in Athens”, cit.), según el cual con el término *hybris* nunca se entendió un crimen de tipo religioso, y de Fisher (*Hybris*, cit.), que interpreta la *hybris* como un delito típicamente social.

<sup>10</sup> Es precisamente el deshonor (*atimia*), antes y más que el daño sufrido en sí mismo, que la víctima de un acto híbrístico lamenta: cf., por ejemplo, Isoc., c. *Loquites*, 5-6: “ahora vengo a recibir de él satisfacción, no por algún daño causado por los golpes, sino por el ultraje y deshonra, que es precisamente lo que tiene que causar la más honda indignación a los hombres libres y alcanzar el mayor castigo”. Poco antes, el cliente de Isócrates había especificado que “si los hechos no tuvieran conexión con un acto de violencia” (5) nunca habría sido presentado ante los jueces.

*todo el mundo hace una cosa así no por malicia, sino por interés”*  
(cursiva mía)<sup>11</sup>.

Pero es sobre todo Demóstenes, en la célebre oración *Contra Meidias*, quien afronta el problema de la *hybris* y proporciona una descripción que se concilia perfectamente con la de Aristóteles. A lo largo de toda la oración Demóstenes evidencia los elementos constituyentes de la conducta hybrística y las reacciones que dicha conducta provoca en las víctimas, pasando revista de todas las injusticias que él mismo ha sufrido por parte de Meidias; hasta llegar al célebre fragmento en el que tematiza explícitamente, con refinada atención psicológica, el nexo indisoluble entre *hybris* y deshonra y cólera de la víctima:

“muchas personas saben que Eveon, el hermano de Leodamas, mató a Beotos en una comida que reunía a un grupo de amigos, por un solo golpe recibido. No es el golpe lo que provoca la indignación, sino la intención de deshonorar: para un hombre libre, el escándalo no está en ser golpeado, por muy escandaloso que esto sea, sino en serlo de una manera ultrajante (*eph'hybrei*). El hombre que golpea puede entregarse a muchos actos, de los que hay un cierto número que la víctima no podría referir a otro: la actitud, la expresión del rostro, el tono de la voz: el golpear con la intención de ultrajar, come enemigo, cuando se golpea con el puño, en pleno rostro. Ved ahí lo que excita la cólera de un hombre y lo saca de sí, cuando uno no está acostumbrado a que lo arrastren por el fango. Nadie, atenienses, podría contar a los que lo escuchan no hacerles vivir imaginativamente la atrocidad de una tal manera de proceder de la misma forma que la brutal realidad (*hybris*) la ha hecho ver a la víctima y a los testigos de la acción” (21.72).

En la continuación del mismo fragmento, Demóstenes subraya como él mismo tiene razones aun más fuertes que las de Eveón para indignarse con Meidias, ya que Eveón “había sido golpeado por un amigo íntimo y en estado de embriaguez”, mientras él fue ultrajado por un “enemigo, que no estaba bebido, desde por la mañana, un enemigo movido por la necesidad de ultrajar (*hybrei*) y no por el vino”. Otra vez, para que la *hybris* sea realmente tal, es necesario que esté caracterizada por el placer de ofender, que se manifiesta específicamente en la ausencia de la búsqueda de ventajas personales y en el cumplimiento del acto hybrístico según un proyecto intencional y no, como en el caso de Eveón y Beoto, en estado de ebriedad, ni bajo el impulso de pasiones subitáneas: “ante actos que un impulso súbito, más veloz que la razón, ha podido hacer cometer, se puede decir, incluso si llevan la intención de ultrajar, que han sido cometidos bajo el dominio de la ira; por el contrario, cuando se oge en flagrante delito a un hombre que viola las leyes desde

<sup>11</sup> Lys. 7.13.

hace mucho tiempo, constantemente, día tras día, no solamente esto no tiene nada que ver con la ira, sino que es, además, una premeditación a todas luces evidente en un hombre que se entrega a estas violencias” (21.41). En términos más exactos, Demóstenes describe así el hombre híbrístico: “un insolente y desvergonzado que afronta a todo el mundo, que considera a los unos lo mismo que pordioseros, a los otros lo mismo que víctimas propiciatorias, y a los demás menos que nada” (21.185); es esta la actitud del hombre prepotente, que siente placer y gratificación en ofender a quien él cree que no tiene valor. En conclusión, la ausencia, en la conducta híbrística, de fines diferentes del puro placer de insultar permite, en primer lugar, distinguir la *hybris* como delito perseguible de otros tipos de delitos como, por ejemplo, las lesiones personales (*aikēia*)<sup>12</sup>, las difamaciones (*kakegoria*) o los daños patrimoniales (*blabê*); sobre estas bases, además, se puede apreciar mejor la naturaleza pública de la *graphê hybreôs*, que se configura de hecho como una acusación hacia quien no sólo ha violado la igualdad, sino que lo ha hecho por desprecio de la propia igualdad y no por sacar de ello una ventaja personal.

### III. EL TEXTO LEGISLATIVO

El texto de la ley en materia de *hybris* se cita íntegramente en la oración de Demóstenes *Contra Meidias* (47). El primer párrafo es citado también por Esquines en *Contra Timarco* (15-16), donde aparece, sin embargo, una continuación del texto totalmente diferente del fragmento de la oración demosténica. Ya que en varios textos se habla de una (sola) ley en materia de *hybris*<sup>13</sup>, una de las dos versiones tiene que ser apócrifa, y la opinión prácticamente unánime es que la norma auténtica sea la de Demóstenes<sup>14</sup>. En el texto demosténico se afirma lo siguiente:

“Si alguien comete ultraje contra otra persona -niño, mujer u hombre, de condición libre o servil- será procesado en acción pública ante los tesmotetes por cualquier ateniense que no tenga para ello impedimento legal; los tesmotetes introducen el asunto ante el Helio, antes de transcurridos treinta días a partir del depósito de la

<sup>12</sup> En este respecto, muy clara es la definición que aparece en Suda, donde la *hybris* es distinta de los maltratos precisamente en virtud de su naturaleza humillante: “*hybris* es una agresión caracterizada por la ofensa y por el insulto, mientras que los golpes son sólo puños” (trad. mía). También la definición del verbo *hybrizein* (“tiene que ver con una conducta que deshonor”, trad. mía) destaca el aspecto injurioso de la *hybris*.

<sup>13</sup> Cf. por ejemplo Aeschin. 1.15 y D. 54.24.

<sup>14</sup> Entre otros, MacDowell apoya esta tesis, con el argumento de que, si la ley era una sola, hay que imaginarla como general, capaz de cubrir todos los casos de *hybris*, mientras el texto reportado por Esquines es muy específico y sólo se aplica a los acosos contra niños (MacDowell, *Against Meidias*, cit., 263). Además, el mismo Esquines menciona un *nomos tês hybreôs* que penaliza a los ultrajes infligidos a los niños, los hombres y las mujeres (1.15) antes de citar un texto que, en cambio, sólo se refiere a los niños.

acusación, si no hay para ello impedimento público; de lo contrario, se hará lo más pronto posible. Aquel a quien el Helieo hubiera condenado será inmediatamente objeto de una estimación de pena -la que se juzgue oportuno hacerle sufrir (si es afflictiva) o pagar (si es pecuniaria). Todos aquellos que, de conformidad con la ley, hayan depositado una acusación pública a título personal, deberán pagar al Tesoro una multa de mil dracmas si abandonan la acusación o bien si, habiendo llevado adelante el proceso, obtienen menos de la quinta parte de los votos. Si la pena dictada por el ultraje cometido es una multa, el culpable permanecerá en prisión, si la víctima es de condición libre, hasta el saldo completo de la suma debida”<sup>15</sup>.

En el ámbito de las divergentes interpretaciones de este texto legislativo, se comparte la evaluación de la naturaleza específicamente injuriosa de la conducta híbrística, que no se resuelve en una simple, aunque grave, agresión, sino que está caracterizada por la voluntad de infligir una humillación. Desde este punto de vista, aparecen sustancialmente compatibles, por ejemplo, la lectura de Douglas M. MacDowell<sup>16</sup> por una parte y la de Michael Gagarin por otra, a pesar de que las conclusiones a las que llegan los estudiosos sean diferentes por lo que concierne al perfil “técnico” de la que se supone que haya sido la aplicación jurídica de la norma examinada. Si para MacDowell la coexistencia de la ley en materia de *hybris* con las otras leyes destinadas a sancionar los delitos contra la persona se explica a la luz de la diferencia entre las intenciones de quien se comporta de manera híbrística y quien cumple un acto violento<sup>17</sup> (el primero es animado por la voluntad de procurar deshonor, mientras que el segundo actúa para sacar ventajas personales), según Gagarin el *nomos tês hybreôs* representaría una categoría que resume todos los delitos contra la persona<sup>18</sup>, aunque cada uno de ellos permanecía

<sup>15</sup> D. 21.47.

<sup>16</sup> Para una revisión exhaustiva de las perspectivas crítica desarrolladas en el ámbito del *nomos tês hybreôs*, tanto en la materia de la aplicación de la norma, como sobre las cuestiones relativas a datación, cf. el estudio amplio y documentado de Fisher sobre la *hybris* (cit., 53-62). En comparación con MacDowell, que proporciona una interpretación más general de la *hybris*, Fisher tiene cuidado de tematizar la relación de causalidad entre la *hybris* y el deshonor. Por otro lado, MacDowell señala que parte integrante del concepto de *hybris* no es sólo la humillación de la víctima, sino también -y sobre todo- la auto-indulgencia y la indisciplina del hombre *hybristês* (cf. MacDowell, *Meidias*, cit., 21). En este sentido la perspectiva de MacDowell influye en la dirección tomada por Cairns, que reconoce una coincidencia entre la *hybris* y la *pleonexia* (cf. *infra*, nota 29). Vale la pena mencionar, finalmente, la posición interpretativa de K. J. Dover, que describe de manera muy eficaz la actitud híbrística, enfatizando sus rasgos antisociales, con estas palabras: el hombre *hybristês* concibe “a wish [...] to establish a dominant position over his victim in the eyes of the community, or [...] a confidence that by reason of wealth, strength or influence he could afford to laugh at equality of rights under the law and treat other people as if they were chattels at his disposal”; K. J. Dover, *Greek Homosexuality* (London 1978) 35.

<sup>17</sup> Cf. MacDowell, *Against Medias*, cit., 264.

<sup>18</sup> Como él mismo señala, la subsunción de los delitos contra la persona en la macro-categoría de la *hybris* está en consonancia con la división tripartita de las categorías básicas de los delitos que

regulado separadamente por normas específicas: el objetivo de la ley sería, pues, el de endurecer la sanción conminada por dichas normas específicas y permitir explotar una acción pública (*graphê*) que, como tal, podía ser entablada por cualquiera y no sólo por la propia víctima. Ambos estudiosos, sin embargo, coinciden en afirmar que una agresión *hybrística* se distinguía por gravedad de los otros tipos de agresión y, aunque Gagarin no haga suya la tesis según la cual la *hybris* constituye una acción gratuita de prepotencia, proporciona de todas formas una interpretación, más general, de agresión infundada<sup>19</sup>.

#### IV. LAS RELACIONES HUMANAS COMO HORIZONTE

La naturaleza injuriosa de la *hybris* implica, por otra parte, la necesidad de que haya una víctima; para adquirir características *hybrísticas* la agresión debe haberse cumplido a daño de alguien: *eis tina*, según el texto de la ley, que luego especifica que como “alguien” debe entenderse un niño, una mujer o un hombre. Una conducta excesiva de por sí no es sancionada por la ley en materia de *hybris*, así como no lo es llevar una conducta ultrajosa hacia los dioses; en otras palabras, debe haber una víctima, y dicha víctima tiene que ser humana. La especificación ulterior que aparece en el primer párrafo<sup>20</sup> del texto legislativo concierne al estado de libre o de esclavo de la víctima del acto *hybrístico* y, sorprendentemente, la norma no prevé ningún tipo de distinción. Los primeros en maravillarse y en sacar el tema a relucir son los mismos Demóstenes y Esquines: Demóstenes subraya la humanidad de “una ley que no sufre la violencia, ni tan siquiera para con los esclavos» y llega a afirmar que la apreciarían hasta los bárbaros; Esquines define la cláusula sobre los esclavos como “la mejor de todas”. De hecho, el acto *hybrístico* no daña sólo a la víctima a la que ataca de manera directa, sino también y sobre todo a la comunidad política en su conjunto, ya que representa la más grave violación del principio de igualdad: por ello -afirma Esquines- el legislador añadió la cláusula sobre los esclavos, con el fin de afirmar de manera aún más rigurosa “el costumbre de estar a mucha distancia de ultrajar a los libres”. En otras palabras, “en democracia al que ultraja a cualquier otro de ése [el legislador] pensó que no era apto para participar en la actividad política”<sup>21</sup>.

había identificado Hipódamo de Mileto según lo que Aristóteles declara en la *Política*: “pensaba que eran sólo tres los tipos de leyes, ya que las causas por las que tienen lugar los procesos son tres en número: injurias, daños y muerte (*hybrin, blabên, thanaton*)” (*Pol.* 1267b 37-39). Cf. Gagarin, “The Athenian Law against *Hybris*”, cit., 234 n.18.

<sup>19</sup> En este respecto Fisher mueve a Gagarin la crítica de haber examinado las fuentes de manera perjudicialmente selectiva (cf. Fisher, *Hybris*, cit., 55).

<sup>20</sup> El primer párrafo es idéntico en Demóstenes 21.47 y en Esquines 1.15, excepto por el hecho de que en el pasaje de Demóstenes aparece un pronombre indefinido (*tina*) que Esquines puede haber omitido.

<sup>21</sup> Aeschin. 1.17.



Naturalmente, la idea de que hasta un esclavo pueda ser considerado víctima de una conducta híbrística puede aparecer más difícil de conciliar con la interpretación de *hybris* como agresión contra el honor de otro, ya que los esclavos -como es conocido- no tienen honor; por otra parte, el hecho de que tanto Demóstenes como Esquines sientan la necesidad de proporcionar explicaciones a este respecto confirma que dicha interpretación tiene fundamento. Es verosímil que, a pesar de que se tratara de esclavos, que como tales podían sufrir, por ley, penas corporales y torturas<sup>22</sup>, la violencia física y degradante, infligida fuera del contexto judicial y con el simple objetivo de prevaricar, representaba un acto híbrístico<sup>23</sup>. Lo que, sin embargo, es importante, independientemente del hecho de que alguien haya sido realmente condenado por haber cometido *hybris* contra un esclavo, es que también esta cláusula -por lo menos en los términos en que la analizan Demóstenes y Esquines- contribuye a alimentar la idea de que la *hybris* se percibiera no sólo como delito contra la persona, sino también como crimen contra el interés público.

#### V. UNA CUESTIÓN DE PODER

Una lectura de la *hybris* en clave antisocial, junto con la evidencia de la pertenencia del concepto a una categoría relacional -o sea, la comprensión del fenómeno híbrístico que se configura *pros heteron*- se ve apoyada también por la evaluación del significado de los usos del término en cuestión allí donde califica conductas no humanas, sino animales o vegetales: en todos estos casos *hybris* denota una manera de ser que resulta agresiva o dañosamente sobredimensionada<sup>24</sup>. La ventaja de una investigación sobre el significado de *hybris* extendida al mundo natural consiste principalmente en la evidencia de la relación conceptual que tiene con la noción de *koros*; en virtud de dicha relación, se puede enfocar de manera más detallada la mentalidad del hombre *hybristês* y las condiciones en las que actúa. Así como las bestias agresivas o los vegetales que crecen de manera desmesu-

<sup>22</sup> Consideremos, por ejemplo, la norma que, en Atenas, prescribía que la admisibilidad del testimonio de los esclavos dependía de haber sido obtenido bajo tortura: el testimonio era un privilegio reservado para los ciudadanos y por tanto los exesclavos estaban excluidos. Hubo incluso una distinción entre *basanos* y *marturia*, o sea entre un testimonio dado bajo tortura y uno voluntario (cf. por ejemplo Lys. 7.36-37). A este respecto cf., entre otros, Harrison, *The Law of Athens*, cit., 163 ss.

<sup>23</sup> Así supone Fisher, sobre la base de los estudios de Morrow (G. R. Morrow, *Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law* [Urbana 1939] e Id., "The Murder of Slaves in Attic Law", *CPh* 32 [1937] 210-227) y de Harrison (Harrison, *The Law of Athens*, cit.). Su tesis se ve apoyada por la reflexión platónica, contenida en las *Leyes*, sobre el tratamiento de los esclavos (Pl. *Lg.* 777d).

<sup>24</sup> La investigación principal desarrollada en esta dirección se debe a D. M. MacDowell por lo que respecta al mundo animal (MacDowell, *Hybris in Athens*, cit., 15) y a Ann Michelini por lo que respecta al mundo vegetal (A. Michelini, "Hybris and Plants", *HSPH* 82 [1978] 35-44). Esta última se declara dispuesta a aceptar una interpretación "social" de la *hybris*, confirmandola de acuerdo con los resultados de sus estudios sobre las plantas, mientras MacDowell opta por una definición más genérica del concepto en términos de exuberancia vital y exceso de energía.

rada sin dar frutos se vuelven tales por exceso de nutrición<sup>25</sup>, también los hombres arrogantes son ricos, fuertes y poderosos<sup>26</sup>. La combinación *hybris-koros*, sobre todo en poesía, es muy frecuente: son célebres los fragmentos 4 y 6 West de Solón, en los que *koros* e *hybris*, en lucha con la Eunomia, son padre e hija; pero piénsese también en Píndaro y en el oráculo de Bacis citado por Heródoto<sup>27</sup>, en el estásimo segundo del *Edipo Rey* de Sófocles<sup>28</sup> o en el fragmento 438 de Eurípides, por poner unos ejemplos. Desde el punto de vista semántico y lexical, es imposible no notar la afinidad del concepto de *hybris* con el de *pleonexia*, que también se origina en el *koros*, volviendo así a evidenciar la pertenencia de *hybris* a la categoría de justicia: *pleonexia* es, de hecho -según Aristóteles- expresión de aquella injusticia que consiste en la violación de la igualdad y se configura como avidez, plenitud desbordante, codicia<sup>29</sup>. La *hybris* es una variante específica de dicha injusta aspiración al exceso de bienes y riquezas, y se caracteriza por la búsqueda exagerada de un placer específico, el de la injuria: el ultraje, en manos del hombre *hybris-tês*, se hace instrumento de una forma egoica de autogratificación que percibe el menosprecio del honor del prójimo como estrategia para adquirir mayor poder.

#### VI. LA *HYBRIS* COMO ABUSO SEXUAL: SUGESTIONES ARISTOTÉLICAS Y FUENTES JURÍDICAS

Un análisis de las ocurrencias del término *hybris* en la producción oratoria de la Atenas clásica atestigua que, en alrededor del dieciocho por ciento de los casos, indica una agresión sexual, una conducta sexual impropia o, finalmente, una violación del honor sexual de alguien<sup>30</sup>; porciones significativas de la Política de Aristóteles se dedican a tratar el tema de la *hybris* como abuso sexual, así como son numerosas las referencias a la violencia carnal, indicada con este lema o con uno de sus derivados, en los diálogos plátonicos, en las tragedias, en obras de his-

<sup>25</sup> Piénsese en el Filocleón de las *Avispas* de Aristófanes: a todos los convidados “los dejó tamañitos su insolencia (*hybristotatos*)”, y parecía un “pollino hartado de cebada” (1303-1306); o, en Aristóteles, en las vides que “se encabritan” (la referencia es a los machos cabríos que están gordos y copulan menos; cf. *HA* 546a 2), que rebosan “de frontosidad (*exhybrizousin*) por causa del alimento” (*GA* 725b 35).

<sup>26</sup> Cfr. *Rh.* 1383 a 1 ss.

<sup>27</sup> Hdt. 8.77.

<sup>28</sup> S. *OT* 872-878.

<sup>29</sup> Para la clasificación de la *pleonexia* como injusticia particular y para la definición del hombre *pleonektes kai anisos* cf. *EN* 1130 b 5 ss. Un paralelismo entre *hybris* y *pleonexia* ha sido destacado por Cairns, que pero tiende a identificar las dos formas de injusticia, subestimando la especificidad hybrística en el paisaje más amplio de la *pleonexia* (cf. D. L. Cairns, “*Hybris*, Dishonour, and Thinking Big”, *JHS* 116 [1996] 1-32). De hecho, si la *pleonexia* tiene que ver con los honores, las propiedades, la seguridad personal y demás (cf. *EN* 1130b 2-3), *hybris* se refiere exclusivamente a la esfera del honor y de la autoafirmación.

<sup>30</sup> D. Cohen, “Sexuality, Violence, and the Athenian Law of Hybris”, *G&R* 38-2 (1991) 171-188.

toriadores, etcétera. La imposición de una relación sexual constituía, pues, una de las múltiples modalidades expresivas de la conducta *hybrística* en el plano de la acción, y la profundización de este aspecto resulta ser prometedora para ampliar la reflexión sobre la *hybris* como imposición de una humillación con el fin de afirmar la superioridad de uno, hasta incluir el tema de la violación del honor no sólo desde el punto de vista del hombre *hybristês* y de su búsqueda del placer de ofender, sino también desde el punto de vista de la víctima y del dolor que siente frente al desprecio sufrido.

Un posible punto de partida para el análisis de *hybris* como delito sexual puede ser una observación que Aristóteles elabora en el quinto libro de la *Ética Nicomáquea*: allá donde define las leyes justas como aquellas cuyo objetivo es el bien de la comunidad, y añade incluso unos preceptos específicos: “la ley ordena hacer lo que es propio del valiente, por ejemplo, no abandonar el sitio, ni huir, ni arrojar las armas; y lo que es propio del moderado, como no cometer adulterio, ni insolentarse, y lo que es propio del apacible, como no dar golpes ni hablar mal de nadie”<sup>31</sup>, etcétera.

Adulterio (*moiqueia*) e *hybris* aparecen aquí juntos como ejemplos contrarios de la moderación (*sôphrosynê*): *moiqueia* es un preciso hecho jurídico, mientras *sôphrosynê* e *hybris* pueden tener tanto un significado general como uno específico. En este caso, es probablemente correcto considerar ambos términos en su acepción jurídica, ya que se verifican junto con *moiqueia* y el contexto en el que el fragmento se ubica tiene que ver con las leyes.

La *graphê moiqueias*, o sea la acusación de adulterio, era de competencia de los Tesmotetas, como nos recuerda Aristóteles en la *Constitución de los Atenienses*<sup>32</sup>. A los Tesmotetas acude Eufileto, protagonista de la *Defensa por la muerte de Eratóstenes*: la oración lisiana representa uno de los más célebres actos de acusación por adulterio de los que tengamos noticia, y, por ello, es de gran valor para la reconstrucción del derecho ático en dicha materia. Aprendemos así que el adúltero descubierto en flagrante corría el riesgo de ser matado de inmediato por el ofendido<sup>33</sup>; en alternativa, éste podía decidir castigar al culpable quemando sus pelos púbicos y sodomizándolo con un rábano<sup>34</sup>. Cabe destacar como, en este segundo caso, la pena infligida tenía el objetivo principal de humillar al culpable (además de, verosíblemente, provocarle dolor físico), cuya conducta adulterina había ultrajado la *timê* del marido engañado. Al sufrir la pena, éste se volvía, de hecho, según

<sup>31</sup> EN 1129b 19-24 (la cursiva es mía).

<sup>32</sup> Ath. 59.

<sup>33</sup> Un homicidio cometido en estas condiciones no implicaba la imposición de cualquier sanción, según el texto de la ley sobre el homicidio de Dracon que ha sido indirecta y parcialmente transmitida por Demóstenes en la oración *Contra Aristócrates* (22, 28, 37, 53, 60); así también Lys. *de caede Erat.*, 30-31 y *c. Agorat.* 66.

<sup>34</sup> Cf. Ar. *Nu.* 1083-1084.

Aristófanes, *euruprôktos*, o sea “bardaje”, encontrándose así en una condición socialmente bastante deshonorante: de tal manera, el ofendido podía restaurar su honor herido, deshonorando a su vez al adúltero<sup>35</sup>. Que la *graphê moiqueia* fuera una alternativa a la occisión inmediata del adúltero descubierto en flagrante parece confirmado por Esquines en su oración *Contra Timarco*:

“¿Quién de los rateros de vestidos o de los ladrones o de los adúlteros o de los asesinos, o de los que cometen las mayores injusticias pero lo hacen a ocultas, pagará la pena? La verdad es que de éstos quienes son cogidos *in flagranti*, si confiesan, al punto son castigados a muerte, mientras que quienes desapercibidos y lo niegan, son juzgados en los tribunales, y se busca la verdad a partir de los hechos verosímiles”<sup>36</sup>.

En el caso de Eratóstenes y Eufileto, aprendemos de Lisias que éste último no había aprovechado la oportunidad de intervenir personalmente contra el adúltero descubierto *in flagrante delicto* y había rechazado también cualquier tipo de composición en dinero; en nombre de la ley soberana, en efecto, Eufileto había querido presentar su caso a un jurado, entablado una *graphê moiqueia*; ello, no sólo por su propio interés, sino por el interés de la ciudad entera<sup>37</sup>, demostrando así su confianza en las leyes y en el poder disuasivo de una justa condena (47-50). Gracias a un fragmento de Plutarco<sup>38</sup> y a uno de Lisias<sup>39</sup> sabemos que la violación se castigaba con sanciones menos graves que la seducción: si el acusado en una *graphê moiqueias*, en el caso de que fuera juzgado culpable, corría el riesgo de morir, para el delito de violación la pena prevista era de tipo pecuniario<sup>40</sup>. En efecto, el marido engañado, frente al adulterio sufrido, podía entablar una *graphê moiqueias* si era capaz de demostrar que su mujer había sido seducida por parte del acusado o, alternativamente, en caso de comprobada violación, una *dikê biaiôn*;

<sup>35</sup> Cf. D. Cohen, “Sexuality...”, cit., 187 n. 15.

<sup>36</sup> Aeschin. c. *Timarch*. 91.

<sup>37</sup> Las *graphai* -se ha dicho- eran acciones públicas.

<sup>38</sup> Plu. *Sol*. 23.

<sup>39</sup> Lys. 1.32: en la oración se refiere el texto de la ley que establecía que “si alguien deshonorara con violencia a un hombre o muchacho libre, pague una indemnización doble; y si a una mujer de aquellas por las que está permitido matar, incurra en la misma pena” (la cursiva es mía). Las mujeres “de aquellas por las que está permitido matar” eran las esposas, las hermanas, las madres, las hijas y las concubinas (cf. D. 13.53); la categoría no incluía las prostitutas (cf. Harrison, *The Law of Athens*, cit., I 36-37).

<sup>40</sup> Para una discusión sobre las diferentes sanciones previstas para la seducción y el estupro cf. E. M. Harris, “Did the Athenians Regard Seduction as a Worse Crime than Rape?”, *CQ* 40-2 (1990) 370-377 y C. Carey, “Rape and Adultery in Athenian Law”, *CQ* 45-2 (1995) 407-417. Por lo que respecta específicamente a las sanciones previstas para el delito de estupro cf. S. G. Cole, “Greek Sanctions against Sexual Assault”, *CPh* 79-2 (1984) 97-113. En lo que respecta, finalmente, a las sanciones previstas para una mujer condenada por comportamiento adúltero: parece que se le prohibía participar en cualquier ceremonia religiosa (cf. Harrison, *Law of Athens*, cit., I 35-36).

como veremos, en el segundo caso también la *graphê hybreôs* representaba una posibilidad de acción legal.

Por lo que concierne, en cambio, a *sôphrosynê*, una definición aparece en el tercer libro de la *Ética Nicomáquea*<sup>41</sup>: tras una descripción general, donde se dice que la moderación es “en el dominio de los placeres y dolores, el término medio”<sup>42</sup>, Aristóteles especifica con respecto a qué placeres, específicamente, el hombre moderado es virtuoso. El amor hacia el honor (*philotimia*) y el amor hacia el aprendizaje (*philomathêia*), por ejemplo, no deben ser objeto de moderación; además, en general por lo que concierne a los placeres corporales, no son ni moderados ni incontinentes. La moderación concierne, de hecho, a los placeres del cuerpo: más específicamente, concierne a aquellos placeres del cuerpo, derivados del sentido del gusto, del tacto y, en ciertos casos, del olfato, que suscitan un deseo no justificable según un estado de necesidad; por ejemplo, la incontinencia (*akolasia*) es típica de quien, aun no teniendo hambre, goza con el olor de la comida. Lo que aquí se detecta, sin embargo, y que se desprende especialmente si se vuelve a recorrer el texto sobre la *sôphrosynê* con una mirada prejuicialmente orientada al fragmento en el que aparece con *moiqueia*, es que en algún que otro caso epatante los ejemplos que Aristóteles presenta sobre la moderación tienen que ver con los deseos y los placeres sexuales. Se definen, en efecto, incontinentes los que gozan con el olor a ungüentos: *myron* es el aceite perfumado con el que suelen untarse las mujeres sexualmente deseables<sup>43</sup>. Un segundo punto interesante del fragmento que Aristóteles, en el libro tercero, dedica a la *sôphrosynê* es la especificación según la cual “los licenciosos [experimentan placer] en el que tiene lugar por entero mediante el tacto, tanto en la comida, como en la bebida y en los placeres de Afrodita”<sup>44</sup>: la expresión eufemística sirve naturalmente para indicar la actividad sexual y acusar de incontinencia a los que se abandonan a ella. Vuelve a aparecer la tríada platónica de la intemperancia: la temperancia tiene que ver con la sobriedad con respecto a los placeres del beber, del comer y del amor. En la *República*, de hecho, la *sôphrosynê* se define explícitamente como gobierno de “los placeres que conciernen a las bebidas, a las comidas y al sexo”<sup>45</sup>, así como en el *Simposio* se lee que consiste “en triunfar de los placeres y de las pasiones”, allá donde no hay “un placer por cima del Amor”<sup>46</sup>. Además, más adelante en el libro quinto de

<sup>41</sup> EN 1117b 23-1119b 18.

<sup>42</sup> Cf. EN 1107b 4-6.

<sup>43</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Sententia Eth.* 3.1.19 n.15; cf. también Asp. 89.17; Aristoph, *Ach.* 1089-1091 y *Lys.* 934-942.

<sup>44</sup> EN 1118a 29-32. Las relaciones sexuales se definían *aphrodisia*, o sea “las cosas de Afrodita”; cf. Pl. *Ep.* 7.335b 3. Sobre este tema véase K. J. Dover, “Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour”, *Arethusa* 6 (1973) 59-74.

<sup>45</sup> R. 389e.

<sup>46</sup> *Smp.* 196c. En general, la idea de que el autocontrol y la templanza consisten en la capacidad de soportar el hambre y la sed y de contener el deseo sexual representaba un valor común en la sociedad

la *Ética Nicomáquea*, aparece otro ulterior ejemplo de la actitud del hombre incontinente, quien comete adulterio *di'epithymian*, o sea “por licencia” (1130a 24-25). En suma, desde el punto de vista textual, la afinidad entre *sôphrosynê*, su negación -o sea la incontinencia, y el adulterio como hecho jurídico es bastante sólida<sup>47</sup>.

Que la *sôphrosynê* pueda tener para Aristóteles una estrecha relación con la dimensión de los placeres sexuales, en la medida en que la historia del término ha producido este tipo de nexos, se ha puesto de relieve, entre otros, por R. A. Gauthier y J. Y. Jolif en el *Commentaire* a la *Ética Nicomáquea*<sup>48</sup>. Etimológicamente, *sôphrosynê* procede de *sôs* y *phren* y significa, literalmente, *tener una mente sana*; en el uso, el término adquiere un abanico de significados que lo llevan a oscilar, semánticamente, entre una dimensión intelectual y una moral<sup>49</sup>. Una fase importante de dicha oscilación es la que concierne a la superposición del área semántica de *sôphrosynê* con la esfera de la actividad sexual: es muy frecuente, de hecho, la combinación de conceptos como temperancia, moderación y capacidad de control y contención de los placeres corporales. En este sentido, se caracteriza como *sôphrôn* el hombre que se autodisciplina en el respeto de la propiedad de otros y que, por lo tanto, se distingue del *anaidês*, o sea aquél que no posee ningún sentido del honor y del respeto, y del *hybristês*, que, por definición, se porta de manera violenta y amenaza la integridad física y moral de los demás; *sôphrôn* es también la mujer que es fiel al marido, así como lo es la muchacha todavía soltera que se abstiene de las relaciones sexuales<sup>50</sup>. En numerosos casos *sôphrosynê* indica castidad, a partir de la declaración de Eufileto en la oración de Lisias *Defensa por la muerte de Eratóstenes*, donde afirma haber sido tan ingenuo de pensar que su mujer fuera “la más discreta (*sôphronestatên*) de toda Atenas”<sup>51</sup>. También, *to sôphronein* significa “mantenerse vírgenes” en *Las Suplicantes* de

griega: en este respecto véase K. J. Dover, *Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour*, cit.

<sup>47</sup> Para una discusión del concepto de *sôphrosynê* en relación con las propuestas de Platón y Aristóteles sobre la regulación de la conducta sexual cf. R. W. Wallace, “On not legislating sexual conduct in fourth-century Athens”, G. Thür, J. Vélissaropoulos-Karakostas (hrsg.), *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Köln-Weimar-Wien 1997) 151-166.

<sup>48</sup> R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, *L'Éthique a Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* (Louvain-Paris 1970) II-1, 236 ss.

<sup>49</sup> En *Greek Popular Morality* Dover ofrece una lista de posibles traducciones de *sôphrôn*, variables en función del contexto en el que aparece el término; esta lista da prueba de la oscilación semántica detectada por Gauthier y Jolif: “esmerado”, ‘inteligente’, ‘respetuoso de la ley’, ‘casto’, ‘razonable’, ‘reflexivo’ o ‘juicioso’: K. J. Dover, *Greek Popular Morality In the Time of Plato and Aristotle* (Oxford 1974). Cf. también Gauthier, Jolif, *Commentaire*, cit., 236-237, para una síntesis de los usos del término *sôphrosynê* en la producción literaria y filosófica antes de Aristóteles.

<sup>50</sup> Para una reseña documentada de los significados de *sôphrosynê* desde la edad arcaica a la época de Platón véase A. Rademaker, *Sôphrosynê and the Rhetoric of Self-Restraint. Polisemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term* (Leiden-Boston 2005).

<sup>51</sup> Lys. 1.10.

Esquilo<sup>52</sup>; en Eurípides<sup>53</sup>, cuando Alceste, “esposa buena y casta (*sôphrôn*)”<sup>54</sup>, se dirige al tálamo nupcial donde perdió la virginidad con el hombre por el que ha decidido ahora sacrificar su vida, imagina que en él podrá algún día yacer otra mujer, más afortunada que ella, pero no más virtuosa (*sôphrôn*): también en este caso el término aparece en un contexto que concierne a la sexualidad y la fidelidad conyugal. En las *Troyanas* Taltibio exhorta a Hécuba a obedecer: cuando Odiseo la lleve a Ítaca, será la sirvienta “de una mujer prudente (*sôphronos gynaikos*), según aseguran cuantos han venido a Ilión”<sup>55</sup>; en *Ifigenia en Aulide*, Clitemestra reivindica haber sido una “mujer sin reproche, sensata en las cosas de Afrodita (*es t’ Aphroditên sôphronousa*)”<sup>56</sup> y en el *Hipólito* de Fedra se dice que “en apariencia ha sido casta, aunque no lo fuese en realidad (*ouk exousa sôphronein*)”<sup>57</sup>. A menudo, finalmente, *sôphrôn* y sus derivados indican también la castidad masculina: por ejemplo, Hipólito se defiende afirmando que no existe hombre “más virtuoso (*sôphronesteron*)” que él, y se describe como “santo y devoto de los dioses, que aventajaba a todos en virtud (*sôphrosynê*)”<sup>58</sup>. La pertenencia de *sôphrosynê* a la dimensión del sexo y de los placeres eróticos, pues, parece plausible.

Una vez comprobado que, en el fragmento aristotélico citado a comienzo de este párrafo, tanto *moicheia* como *sôphrosynê* tienen que ver con la esfera de las conductas sexuales, parece razonable pensar que también el verbo *hybrizein* pueda pertenecer de alguna manera al ámbito de la reglamentación jurídica de los delitos de tipo sexual y que, también, se distinga en ello de *moiqueuo*. Se ha observado que, en este caso, *hybris* podría indicar un delito que consiste en la inflicción de vergüenza y deshonra a un compañero sexual, con el fin de sacar de ello un placer producido por la humillación de la víctima o de su familia<sup>59</sup>; de acuerdo con dichas consideraciones críticas se mueve, entre otros, Christopher Rowe en la traducción de *mê moicheuein mêd’ hybrizein* con “not committing adultery or rape”<sup>60</sup>. Para confirmar esta tesis interpretativa, se puede alegar la abundancia de pasajes aristotélicos donde *hybris* aparece en una acepción claramente conectada con la violencia sexual: de hecho, en muchas ocasiones se incluye entre las in-

<sup>52</sup> A. *Supp.* 1013-1015.

<sup>53</sup> E. *Alc.* 177-182.

<sup>54</sup> E. *Alc.* 615-616.

<sup>55</sup> E. *Tr.* 422-423; Penélope, que ha resistido el asedio de los pretendientes esperando el regreso de Odiseo, es el símbolo de la castidad y de la fidelidad conyugal.

<sup>56</sup> E. *IA.* 1158-1159.

<sup>57</sup> E. *Hypp.* 1034.

<sup>58</sup> E. *Hypp.* 1100 y 1365.

<sup>59</sup> Cf. Fisher, *Hybris*, cit. 13.

<sup>60</sup> S. Broadie, C. Rowe, *Aristotle. Nicomachean Ethics. Translation, introduction and commentary* (Oxford-New York 2002) 159 (la cursiva es mía).

justicias de las que hay que tener miedo y avergonzarse<sup>61</sup>. Y esto no se verifica sólo en las obras aristotélicas: piénsese, por ejemplo, en el *Hipólito* de Eurípides, donde Teseo, hablando al hijo que se desespera por haber sido condenado al exilio, pronuncia estas palabras: “deberías haber llorado y haberte dado cuenta, cuando te atreviste a violar (*hybrizein*) a la esposa de tu padre”<sup>62</sup>; también Heródoto, en el libro sexto de las *Historias*, relata la expulsión de los Pelasgos de Áticapor por parte de los atenienses que, habiendo en un segundo momento alejado a los Pelasgos también del territorio a los pies del Himeto, que en un primer momento les habían reservado, se justifican así: “situados los pelasgos bajo el Himeto, salían desde allí a cometer mil insolencias (*adikeein*); pues como acostumbraban las doncellas y los niños también de los atenienses ir por agua a las Nueve Fuentes por no tener esclavos en aquel tiempo ni los atenienses ni los demás griegos, sucedía que al ir ellas por agua, con desvergüenza y desprecio las violentaban los pelasgos (*hypo hybrios te kai oligôriês biasthai speas*)”<sup>63</sup>. Se trata de sólo algunas de las varias ocurrencias de *hybris* en las que el término indica violación, se podrían citar muchas más<sup>64</sup>. Para concluir, si en general *hybris* denota la conducta insolente de quien, por el puro placer de insultar, maltrata y humilla a alguien, y si el derecho ático preveía una acción pública -la *graphê hybreôs*- a entablar contra quien, adoptando una conducta injuriosa, menoscababa el honor del prójimo, en el ámbito de dicha conducta injuriosa se incluían también las violencias sexuales.

## VII. SEXO Y PODER

Existe, sin embargo, un dato que sería interesante poner de relieve, y cuyo correcto análisis podría contribuir a echar luz sobre la debatida cuestión del porqué la ley en materia de *hybris* coexistía con las otras leyes destinadas a sancionar los delitos contra la persona y, sobre todo, de cuáles eran los métodos para dicha coexistencia<sup>65</sup>: de una investigación más esmerada, en efecto, parece desprenderse que en la mayor parte de los lugares en los que *hybris* o uno de sus derivados se refieren a una violación, indican de ella un aspecto específico, que no se identifica en primera instancia con la violencia física. Para mejor aclarar el punto, considérese el fragmento del libro noveno de las Leyes de Platón, allá donde se trata el derecho penal en casos de homicidio; cuando afirma que el culpable de violación

<sup>61</sup> Para dar sólo dos ejemplos: *EN* 1115a 23 y *Rh.* 1373a 36-38.

<sup>62</sup> *E. Hypp.* 1072-1073.

<sup>63</sup> *Hdt.* 6.137.3.

<sup>64</sup> Por ejemplo: *D.* 23.56; *Hdt.* 3.80; *Isoc. Panegyricus* 114. Para una reseña más completa véase, entre otros, MacDowell, “Hybris in Athens”, cit., pp. 17 ss. y Cohen, “Sexuality...”, cit., 172 ss.

<sup>65</sup> En el caso de estupro, por ejemplo, la acusación tenía a disposición tanto la *graphê hybreos* como la *dikê biaion*.



puede ser matado por mano de la persona ofendida, el ateniense se expresa con estas palabras:

“Si alguien viola (*biazêtai peri ta aphrodisia*) a una mujer libre o a un menor, muera impunemente a manos del que sufrió la violación (*hypo tou hybristhentos bia*), o de su padre, hermanos o hijos; si un hombre se encuentra con que su mujer legítima está siendo violada (*biazomenê*), y mata al violador, quede limpio a los ojos de la ley”<sup>66</sup>.

Platón recurre al verbo *biazomai* para describir la violencia física sufrida, mientras con la forma pasiva de *hybrizein* elige el estado de víctima ultrajada<sup>67</sup>. Es, de hecho, evidente cómo, en casos de violación, la humillación se inflige con la violencia física, pero la separación entre los dos aspectos del abuso -*biazein* e *hybrizein*, precisamente- sirve en primera instancia para poner de relieve la específica gravedad del delito, que no se configura sólo como daño corporal, sino también como ultraje al honor; en segundo lugar, dicha separación permite discernir el eventual elemento de violencia presente también en casos en los que la relación sexual tuvo lugar sin que una de las personas involucrada haya intentado evitarlo. A este respecto, no se puede evitar recordar las célebres páginas que Aristóteles, en el libro quinto de la *Política*, dedica a la tiranía: en el largo listado de causas de la caída de monarcas y tiranos, desde los Pisistrátidas hasta Cotis de Tracia y Amintas, son numerosos los casos de rebelión nacidos como consecuencias de relaciones sexuales obtenidas “con la insolencia (*di’hybrin*) y no con una pasión amorosa”<sup>68</sup>. Piénsese, entre otros, en el caso de Helanócrates de Larisa, quien se asoció a la conjura de Crateo contra Arquelao, ya que este último, tras haberlo amado, no lo volvió a llevar a su patria como había prometido, demostrando así haber abusado de su poder para seducirlo, sin compartir su deseo amoroso. Poco más adelante, Aristóteles sugiere a los gobernantes que se abstengan de cualquier forma de abuso (*hybreôs*) “y por encima de todas, de dos: los castigos corporales y las ofensas a la juventud [...] Por eso, el tirano no debe emplear tales métodos o dar la apariencia de que [...] sus relaciones con los jóvenes sean por razones amorosas y no debido a un abuso de poder”<sup>69</sup>. Es interesante notar como con el término *hybris* no se entiende solo la violación llevada a cabo con violencia física (en ese caso *hybris* representa la dimensión degradante de la relación sexual, incluso antes que la de la violencia física considerada de por sí), sino también la relación sexual impuesta en virtud de una posición de poder.

<sup>66</sup> Pl. *Lg.* 874c.

<sup>67</sup> Cf. Cohen, “Sexuality...”, cit., 175.

<sup>68</sup> Arist. *Pol.* 1311b 19-20.

<sup>69</sup> Arist. *Pol.* 1315a 14-24. Cf. también D. 27.3.

Existe, finalmente, otra ulterior categoría de humillaciones de tipo sexual, y ella también está incluida en el concepto de *hybris*: se trata de aquellos casos en los que no está en cuestión la injuria de la que es víctima quien, con la fuerza o por subordinación en una relación de dominio, recibe la imposición de una relación sexual, sino la ofensa de quien sufre un agravio a lo que se podría definir como su “honor sexual”. En este grupo se incluye, por ejemplo, el deshonor sufrido por la mujer de Alcibíades, quien ha llevado a otras mujeres a su casa<sup>70</sup>, así como se incluye el insulto lanzado por Periandro a su amante: en la *Política* de Aristóteles se lee que “conspiraron contra Periandro, tirano de Ambracia, porque estando bebiendo con uno de sus jovencitos le preguntó si estaba embarazado de él”<sup>71</sup>. Este segundo caso es sobre todo interesante, ya que permite poner de relieve como, en las relaciones homoeróticas, el término *hybris* pudiera indicar la humillación sufrida por aquél que desempeña un papel pasivo durante la actividad sexual: se sabe que el derecho ático no sancionaba la homosexualidad de ninguna manera; especialmente en el caso de relaciones pederásticas, se valoraba en cambio positivamente, como instrumento de formación social del muchacho. Era, en cambio, más compleja la percepción cultural de la sodomía pasiva<sup>72</sup>, cuya práctica era, de todas formas, totalmente lícita. En cualquier caso, bajo el perfil jurídico, la *hybris* infligida al compañero pasivo se podía perseguir sólo en caso de sexo mercenario<sup>73</sup>. A este respecto, el caso más célebre es sin duda él que constituye el objeto de la oración de Esquines *Contra Timarco*, donde además se cita el texto de la ley en materia de *hybris* que concernía de manera específica a los delitos de tipo sexual:

“Si algún ateniense cometiese ultraje (*hybrisê*) en la persona de un niño libre, el que tenga autoridad sobre el niño presente un escrito de denuncia ante los *tesmótetas*, incluyendo en el escrito una demanda de sanción. Si a éste el tribunal de justicia lo condenase, sea entregado a los Once y muera ese mismo día. Y si fuese condenado a una pena en dinero, páguelo en los once días después del juicio, si no pudiese pagarlo en el momento; y hasta pagarlo sea puesto en prisión. E incluso estén en estas acusaciones también quienes en las personas de sus propios esclavos cometiesen estas faltas”.

Esquines subraya cómo, al redactar dicha norma, el legislador no se ha dirigido a “la persona misma del niño, sino a los que están en torno a él: el padre, el

<sup>70</sup> And. 14.3 e 15.8.

<sup>71</sup> Arist. *Pol.* 1311a 40 - 1311b 2.

<sup>72</sup> Cf. Dover, “Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour”, cit. En general, la actitud crítica, de la que hay indicios especialmente en las comedias (pero no sólo allí), golpeaba la expresión de la homosexualidad a través de la adopción de una manera afeminada de portarse (en la voz y la ropa, por ejemplo), no la homosexualidad *tout court*.

<sup>73</sup> Por supuesto, la *hybris* podría ser perseguida también en los casos de estupro o de imposición de una relación sexual con un abuso de poder, pero en estos casos la calificación está vinculada a la violencia sexual en sí misma, no al papel pasivo desempeñado durante el coito.

hermano, el tutor, los maestros y, en una palabra, los que tienen autoridad sobre él”; en otras palabras, si se trata de un muchacho, éste no puede sino ser la víctima del delito de *hybris*. Sin embargo, una vez alcanzada la mayoría de edad<sup>74</sup>, en el caso de que venda su cuerpo por dinero, será al mismo tiempo víctima y culpable, o sea cometerá *hybris* hacia sí mismo. El legislador, en este segundo caso, prevé una norma específica, que se cita en el párrafo 21 de la oración:

“Si algún ateniense mantuviese relaciones deshonestas, no le sea posible llegar a ser de los nueve arcontes, ni desempeñar función sacerdotal, ni ser abogado defensor del pueblo, ni ejerza magistratura ninguna, ni dentro del país ni fuera de las fronteras, ni por sorteo ni por votación a mano alzada, ni a misión alguna de heraldo sea enviado, ni moción alguna proponga, ni en los sacrificios a expensas del estado participe, ni en las ocasiones públicas de coronación lleve corona, ni los límites lustrales del ágora traspase. Y si alguno lo hiciese una vez que haya sido reconocido culpable de mantener relaciones deshonestas, sea condenado a muerte”.

No se trata, aquí, de la ley en materia de *hybris*, sino de la que instituye la *graphê hetairêseôs*<sup>75</sup>: se verifica pues, dentro de la oración, un paso del delito de *hybris* cometido por el violador de un muchacho al delito de prostitución cometido por el hombre adulto que vende sexo por dinero; de ello Esquines acusa a Timarco, pidiendo que se le quiten los derechos políticos<sup>76</sup>. Lo que, sin embargo, detecta, aunque sean diferentes los procedimientos previstos para los dos delitos, es el hecho de que el elemento agravante de la conducta de un *hetairêkos* consiste en el ultraje que él se inflige a sí mismo ofreciéndose a la práctica de la sodomía; para indicar el deshonor al que Timarco se ha condenado a a sí mismo -y que no puede, pues, no tener como consecuencia el “deshonor político” de la pérdida de los derechos- Esquines escoge el verbo *hybrizein*, con el que indica la humillación del hombre adulto quien, por dinero, desempeña un papel pasivo en la relación sexual, asimilándose así a una mujer:

“[...] ¿Y vosotros a Timarco, el reo de las más vergonzosas actuaciones lo vais a absolver? ¿Al hombre y varón de cuerpo, pero que faltas propias de mujer ha cometido? [...]¿Quién no va a pa-

<sup>74</sup> “Cuando el muchacho está inscrito en el registro público”: la inscripción como ciudadano en el registro del *demo* tenía lugar a la edad de dieciocho años.

<sup>75</sup> Sobre la diferencia entre *hetairêsis* y *porneia* y sobre la identidad de trato, en términos de pérdida de los derechos políticos, tanto de los *hetairêkotês* como de los *pornoi* véase, entre otros, E. Cantarella, “L’omosessualità nel diritto ateniese”, G. Thür (hrsg.), *Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Köln-Weimar-Wien 1989) 153-175.

<sup>76</sup> Esquines estaba preocupado de que a Timarco le sea privado el derecho a hablar en los tribunales: de hecho Timarco, aliado político de Demóstenes, le había acusado de haber negociado la paz de Filocrate (346 a.C.), promoviendo de esta manera los intereses de Fiippo de Macedonia en lugar de los de Atenas.

recer estar carente de formación si [...] al que se ultraja a sí mismo contra natura lo utiliza como consejero (*para physin heauton hybrisanti*)?<sup>77</sup>

Sustancialmente, pues, la ley que sancionaba la *hetairêsis* encontraba su razón de ser en el ultraje que el “prostituto” se infligía a sí mismo renunciando a su virilidad por asemejarse a una mujer; a una mujer, pues, lo asemejaba también la ley bajo el perfil jurídico, privándole de los derechos del *politês* y transformándolo -precisamente como una mujer- en *astos*.

#### VIII. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

A la luz de lo observado hasta ahora, parece que el contexto más adecuado para enmarcar la noción de *hybris* no es, como indican las lecturas tradicionales, el contexto religioso de la relación entre hombre y divinidad, sino el social de las relaciones de poder entre hombres. En la democracia ateniense de los siglos V-IV, la percepción de la relevancia política del problema de la *hybris* es atestiguada por la clasificación de la *graphê hybreôs* como acción pública, concerniente a conductas potencialmente lesivas del interés de la comunidad en su conjunto, a pesar de que los delitos que ella perseguía se configuraran, aparentemente, como actos de violencia privada: el ultraje infligido sin otro objetivo que la humillación de una víctima, cuya debilidad pueda demostrar, de modo especular, la superioridad del ofensor, representaba, para los Atenienses de la época, la más preocupante puesta en peligro del principio de igualdad sobre el que la idea misma de ciudadanía había echado sus raíces. Delitos como la difamación, la agresión física y el robo, por poner algún ejemplo, consisten en la lesión de intereses específicos (la reputación, la integridad física, la propiedad) en casos específicos; el caso de la *hybris* es más complejo: la violencia híbrida desvaloriza al individuo como tal, degradándole, comprometiendo la totalidad de sus intereses y, lo que es más grave, subordinándole en virtud de la constitución de nuevas relaciones de poder. De ahí, la recaída pública del concepto de *hybris*: no se trata de un tema religioso, ni solamente de una cuestión moral, sino de un problema político que ve puesta en juego la producción de desigualdades reales. Desde este punto de vista, la recuperación de la noción de *hybris* sugiere un viraje crítico de la categoría jurídica de la ofensa, extendiendo sus confines normativos más allá de la lesión de un interés material, hasta incluir también las humillaciones de tipo moral, y favoreciendo así la comprensión de la necesidad de garantizar la igualdad también, y sobre todo, en virtud de la protección de aquellos procesos de autocomprensión que son informados por la exigencia de la autoestima y respeto de uno mismo.

<sup>77</sup> Aesch. c. *Tim.* 185.4-8.