

00781



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE DERECHO

**“LA FUERZA COMO LA NOTA ESENCIAL
DEL DERECHO EN LA FILOSOFÍA
SOFÍSTICA-SOCRÁTICA”**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTOR EN DERECHO

P R E S E N T A:
ALFREDO MEJIA BRISEÑO

ASESORA DE TESIS
DRA. NORKA LOPEZ ZAMARRIPA



MÉXICO, D.F.

2005

m 345046

LA FUERZA COMO LA NOTA ESENCIAL DEL DERECHO EN LA FILOSOFÍA SOFÍSTICA-SOCRÁTICA.

INDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO PRIMERO: LA ERA DE LA SOFÍSTICA

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES.....	12
2. ¿QUÉ ES UN SOFISTA?.....	20
3. LA EVOLUCIÓN DEL TÉRMINO SOFISTA.....	25
4. LOS SOFISTAS.....	36
5. PUNTOS DE VISTA COMUNES EN LOS SOFISTAS.....	38

CAPÍTULO SEGUNDO: LA ANTITESIS PHYSIS-NOMOS

(NATURALEZA Y NORMATIVIDAD..... 48

1. LOS DEFENSORES DEL NOMOS	
a) PROTAGORAS.....	96
b) DEMOCRITO.....	109
2. LOS DEFENSORES DE LA PHYSIS.....	114
A) GLAUCÓN.....	123
B) ALCIBÍADES.....	125
C) TUCÍDIDES.....	130
D) ANTIFONTE.....	137
E) SÓCRATES Y EL DERECHO NATURAL.....	141

CAPÍTULO TERCERO: LA DOCTRINA DE CALICLES..... 168

1. LA PHYSIS COMO EL DERECHO DEL MAS FUERTE.....	175
2. EL DERECHO NATURAL DE LOS MAS FUERTES Y LA ALIANZA DE LOS MÁS DÉBILES.....	176
3. LA CRITICA PLATONICA DE LA DOCTRINA DE CALICLES.....	180

CAPÍTULO CUARTO: LA INFLUENCIA DE CALICLES EN EL PENSAMIENTO DE LA EDAD MODERNA

1. CALICLES Y MAQUIAVELO.....	189
2. CALICLES Y THOMAS HOBBS.....	194
3. CALICLES Y NIETZSCHE.....	207
4. CALICLES Y KARL MARX.....	219
5. KELSEN. EL DERECHO COMO MONOPOLIO DE LA FUERZA	225

CONCLUSIONES..... 239

BIBLIOGRAFÍA..... 243

INTRODUCCIÓN

Ciertos historiadores de la filosofía han denominado a la sofística época de las luces o período de la ilustración, comparándola con la moderna época así llamada. Los sofistas contribuyeron ampliamente en la difusión de los conocimientos y la cultura de aquellos tiempos, siglo V a.C. Los sabios, habían permanecido ocultos en los templos o santuarios y las escuelas. Los sofistas salieron a las plazas dispuestos a divulgar sus conocimientos y adquirir gloria y riqueza.

Estos polémicos pensadores no fueron, de ninguna forma, “mercaderes de todas las cosas de que se alimenta el alma”, como dejó escrito el imperecedero Platón, en uno de sus célebres diálogos, sino que fueron notables filósofos que enriquecieron la historia de la cultura. En el ámbito de las humanidades y específicamente en la esfera del derecho, plantearon dos grandes problemas que aun hoy son objeto de enconadas discusiones. En el siglo V antes del nacimiento de Jesucristo, las doctrinas protagóricas elaboraron, al decir de Menzel, la fundamentación teórica de la democracia y del positivismo jurídico. En el diálogo Teeteto, del filósofo poeta, queda claro que Protágoras representa el positivismo jurídico, y, por ende, rechaza, en oposición a otros sofistas, la idea de un derecho natural colocado al lado o por encima del derecho producido por el Estado.

En otro célebre diálogo del fundador de la Academia denominado Gorgias o de la Retórica, Calicles sostiene que el derecho natural se opone al derecho positivo, puesto que la justicia natural radica en la desigualdad, y la legal en la igualdad; porque quienes escriben las leyes son los débiles y la gran masa teniendo en cuenta sólo aquello que les puede interesar para amedrentar a los más fuertes; dicen que es feo e injusto aventajar en algo a los demás, y que trabajar por hacerse más poderosos es hacerse culpables de injusticia, porque siendo los más débiles se consideran felices de que todos sean iguales, ya que ellos son peores. Según el derecho humano, dice Calicles, es una afrenta hacer

injusticia, pero según la ley natural es una afrenta padecerla, pues la igualdad no existe en la naturaleza, como puede verse entre los individuos y aún entre los animales, cuya norma de lo justo es que el fuerte se imponga al débil.

Estas ideas, entresacadas del diálogo antes citado, bastarían para percatarnos de la relevancia y trascendencia que tuvieron, y tienen actualmente los sofistas, cuyas repercusiones de sus ideas en el campo del derecho son notables.

Whilhem Dilthey escribió que “hacia mediados del siglo V se realiza una revolución intelectual en Grecia. Factores que cooperan: una vez destruida la vieja constitución por estirpes, domina una dirección individualista; las circunstancias políticas nuevas dan origen al gremio de los sofistas, que representan la enseñanza superior que prepara para la actividad política; fueron éstos los que orientaron el estudio hacia los hechos espirituales y sociales; las consecuencias negativas que se sacan de la escuela de Heráclito y de los eleáticos se enderezan contra el conocimiento de la naturaleza, y la ilustración filosófica arremete con las creencias religiosas. Así prospera en la concepción de los hechos espirituales y sociales un espíritu individualista y escéptico.”¹

Marx y Engels afirmarán, por su parte, que todos los sistemas jurídicos desde el comienzo de la historia hasta el momento actual, han sido creados por una clase económica dominante. Según ellos, el Estado no es sino un instrumento utilizado por esa clase para perpetuar su poder, y mantener sometida una clase oprimida. Con el establecimiento de instituciones jurídicas, la clase victoriosa y dominante trata de dar una base firme a sus intereses económicos y una sanción formal a la explotación y opresión de la otra clase.

¹ Dilthey, Whilhem, “Compendio de Historia de la Filosofía”, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1995. p. 23

Modernamente tanto Hans Kelsen, como Karl Olivecrona y Alf Ross, sostienen la idea de que la coacción va estrechamente conectada a la idea de la fuerza (física). Decir que el ordenamiento jurídico es un ordenamiento coactivo, equivale a decir que contiene reglas para el ejercicio de la fuerza; aún más, que se caracteriza por ellas, que la nota esencial del fenómeno jurídico es la fuerza.

Por todo lo anterior, el propósito de este trabajo es, fundamentalmente, subrayar las tesis jusfilosóficas que ven a la fuerza como contenido esencial de las normas jurídicas, o bien, a ciertos teóricos del derecho que destacan a éste como una organización de la fuerza. El estudio de esta problemática tiene que partir entonces, de los orígenes históricos de la concepción que hoy llamaríamos, concepción coercitiva del Derecho, o el derecho como expresión de la fuerza y, sobre todo, subrayar que fueron algunos sofistas destacados quienes primeramente plantearon o sentaron las bases de una noción coercitiva del derecho. Aún así, excepción de Calicles, no debemos concluir que los sofistas fueron los apologistas de la fuerza para regular la vida común, no. En el mito de Protágoras, el más ilustre de los sofistas, hace una elocuente disertación sobre las fases y la evolución de la cultura humana. El fin de este discurso es explicar la misión sagrada del sofista en la tierra. Y para mejor explicarla echó mano de este hermoso mito. Por su actualidad estimulante nos permitimos citarlo: "Era en aquel tiempo en que los dioses ya existían, pero en que no existían aún los linajes mortales. Cuando llegó el momento que había determinado el Destino para el nacimiento de éstos, los dioses los modelaron en las entrañas de la tierra con una mezcla de tierra, fuego y las demás sustancias que se pueden combinar con el fuego y la tierra; en el momento de sacarlos a la luz, los dioses mandaron a Prometeo y a Epimeteo que distribuyeran de manera conveniente entre ellos todas las cualidades que ellos tenían que poseer. Epimeteo rogó a Prometeo le dejara a él el cuidado de hacer por sí mismo la distribución: "Cuando ésta esté lista –dijo-, tú inspeccionarás mi obra". Concedido el permiso, él puso manos a la tarea.

En esta distribución, dio a unos la fuerza, sin rapidez; a los más débiles, les asignó la cualidad de la rapidez; a los unos les concedió armas, y a los que por naturaleza estaban inermes, inventó alguna otra cualidad que pudiera garantizar su salvación. A los que les daba un tamaño muy pequeño, les concedía la capacidad de huida volando o bien el vivir bajo tierra. A los que tenían un tamaño muy grande, los salvaba mediante el mismo tamaño. En una palabra: mantuvo un equilibrio entre todas las cualidades. Y en esta diversidad de inventos, se preocupaba él de que ninguna raza pudiera desaparecer.

Luego de haber pertrechado a todos de manera suficiente contra las destrucciones mutuas, se ocupó de darles defensas contra las inclemencias que proceden de Zeus, revistiéndolos de pelos espesos y pieles gruesas, que sirvieran de abrigo contra el frío, así como también contra el calor, y, además, para cuando fueran a dormir, de cubiertas naturales y adecuadas a cada viviente. A los unos les calzó cascos o pezuñas; a los otros, de cueros duros y carentes de sangre. Luego se preocupó de dar a cada uno un alimento distinto: a los unos, las hierbas de la tierra; a los otros, los frutos de los árboles; a los otros sus raíces; a algunos les asignó como alimento la carne de los otros. A esos les dio una posteridad poco numerosa, y a sus víctimas les tocó en herencia fecundidad, salvación de su especie.

Ahora bien: Epimeteo, cuya sabiduría era imperfecta, había ya gastado, sin darse cuenta de ello, todas las facultades a favor de los animales, y le quedaba aún por proveer de las suyas a la especie humana, con la que, falto de recursos, no sabía que hacer. Estando en este embrollo, llega Prometeo para inspeccionar el trabajo. Ve todas las demás razas armoniosamente equipadas para vivir, y al hombre, en cambio, desnudo, sin calzado, sin abrigos, sin armas. Y había llegado el día señalado por el Destino para que el hombre saliera de la tierra a la luz.

Prometeo, ante esta dificultad, no sabiendo qué medio de salvación encontrar para el hombre, se decidió a robar la sabiduría artística de Hefesto y Atenea y, al mismo tiempo, el fuego -ya que sin el fuego era imposible que esta sabiduría fuera adquirida por nadie o que prestara ningún servicio-; y luego, hecho esto, hizo donación de ello al hombre.

De esta manera el hombre recibió en posesión las artes útiles para la vida, pero se le escapó la política; ésta en efecto, se encontraba en Zeus; ahora bien, Prometeo no tenía ya tiempo de entrar en la Acrópolis, la mansión de Zeus; además, a las puertas de la misma había centinelas muy temibles. Pero sí pudo entrar, sin ser visto, en el taller en que Hefesto y Atenea practicaban juntos las artes de su afición, de forma que habiendo robado a la vez las artes del fuego que corresponden a Hefesto y las demás artes que son patrimonio de Atenea, pudo darlas a los hombres. Por esta razón el hombre está en posesión de todos los recursos necesarios para la vida, y también por este motivo se dice que Prometeo fue luego acusado de robo.

El hombre, al participar de las cualidades divinas, fue primeramente el único animal que honró los dioses, y se dedicó a construir altares e imágenes de deidades: tuvo, además el arte de emitir sonidos y palabras articuladas, inventó las habitaciones, los vestidos, el calzado, los medios de abrigo y los alimentos que nacen de la tierra. Pertrechados de esta manera para la vida, los seres humanos vivieron primero dispersos, sin que existiera ninguna ciudad; así, pues, eran destruidos por los animales, que siempre y en todas partes eran más fuertes que ellos, y su ingenio, suficiente para alimentarlos, seguía siendo impotente para la guerra contra los animales; la causa de esto estaba en que no poseían el arte de la política, del que el arte de la guerra es una parte. Buscaban, pues, la manera de reunirse y de fundar sus ciudades para defenderse. Pero, una vez reunidos, se herían mutuamente, por carecer del arte de la política, de forma que comenzaban de nuevo a dispersarse y a morir.

Entonces Zeus, preocupado al ver que nuestra especie amenazaba con desaparecer, mando a Hermes que trajera a los hombres el pudor y la justicia, para que en las ciudades hubiera armonía y lazos creadores de amistad.

Hermes, pues, preguntó a Zeus de qué manera debía dar a los humanos el pudor y la justicia: "¿He de atribuirlos como las demás artes? Estas se hallan distribuidas de la siguiente forma: un solo médico es suficiente para muchos profanos, y lo mismo ocurre con los demás artesanos. ¿Es esta la manera, en que he de implantar la justicia y el pudor entre los humanos o he de distribuirlos entre todos? Entre todos -dijo Zeus-, que cada uno tenga su parte en estas virtudes; ya que si solamente las tuvieran algunos, las ciudades no podrían subsistir, pues aquí no ocurre como en las demás artes; además, establecerás en mi nombre esta ley, a saber: que todo hombre incapaz de tener parte en la justicia y el pudor debe ser condenado a muerte, como una plaga de la ciudad."²

Como puede apreciarse, Protágoras ha querido decir que las técnicas del especialista -no olvidemos que el derecho es un instrumento de control social- los inventos y las ciencias todas, si han de ser propicios a la humanidad, deben tener siempre a la vista el fin ético y político; en una palabra, la felicidad de los hombres. Porque como enseña el entrañable erudito Alfonso Reyes, Por su mente parecen haber pasado tremendas anticipaciones proféticas. La falta de educación social, o su desviación egoísta y sanguinaria, hacen de la química, del avión, de la dinamita, armas incontrastables de destrucción en vez de servir a los superiores destinos de la especie. Zeus dijo a su mensajero Hermes: "Lleva la armonía a los hombres en forma de pudor y justicia. Distribúyelas entre todos y que cada uno tenga su parte. Pues las ciudades no podrían subsistir si ellas fuesen el privilegio de unos cuantos, según acontece para con las otras artes. Dictarás esta ley como

² Platón, Protágoras o los sofistas, Obras completas, Madrid, Aguilar 1981, p.168 y ss.

decreto del cielo, y añadirás que cuantos sean incapaces de participar en esta comunidad igual de pudor y justicia deben ser condenados a muerte, como azote que son de la humanidad. Platón recogió en sus diálogos estas solemnes palabras. Las hizo tuyas el mundo. Las han aprendido las generaciones. En nuestros días hallaríamos quien las niegue, en mérito del ángulo facial y la pigmentación de la piel, miserias éstas de que Zeus nunca hizo caso. Pero Hermes, el amigo de los hombres, está otra vez de viaje, y esta vez trae, con los preceptos, las sanciones.

Ahora bien, si Zeus ha dado por igual a todos el sentimiento de justicia y el instinto político, esto es, el don social, la capacidad de agruparse para la mejor y más feliz convivencia, es evidente que tal instinto necesita ser educado, conservado y transmitido. Aunque sea de uso general, requiere una disciplina metódica y, a su vez, maestros especializados que lo guíen y lo perfeccionen. Nótese pues, la preocupación acendrada del sofista Protágoras porque el contenido y fin del derecho, como técnica de control social, sea de carácter ético. El nulo caso a este sabio consejo, ha propiciado, en el siglo que termina, un avance prodigioso en las técnicas y las ciencias fácticas. En el siglo XX la humanidad logró avances en estas materias como nunca antes lo había hecho, pero desde el ámbito humanístico el hombre permanece en la barbarie, sigue siendo un ser agresivo y egoísta, su afán de acumular y consumir es insaciable; por ello, es impostergable insistir en la educación integral, educación que consiste en formar a la humanidad con los instrumentos de las ciencias exactas o experimentales y las ciencias humanísticas, haciendo énfasis en la Ética.

CAPÍTULO I: LA ERA DE LA SOFÍSTICA

1.- CONSIDERACIONES PRELIMINARES

De todas las grandes cosas que aportaron los griegos a la humanidad, quizás la que más admiración sigue despertando es su intento de comprensión del cosmos a partir de la razón. Lo anterior no significa que otros pueblos no hayan filosofado. No, por supuesto; pero, por ejemplo, entre los orientales esta reflexión se hace a partir de una revelación divina; por ello, Claude Bernard afirmó:

“El verdadero origen de la filosofía debe colocarse en el pueblo griego. Podría decirse entonces que Grecia aporta al mundo algo decididamente novedoso y que, sin embargo, no es un hecho pleno de positividad, ni siquiera una ciencia en el más sentido estricto de la palabra, sino una preocupación de índole humana, desde y por el hombre, una búsqueda a partir de la razón”.³ En el mismo tenor se expresa Ralph Turner, cuando escribe: “En la historia de las culturas así orientales como occidentales, los griegos fueron los primeros “pensadores conscientes de sí mismos” y ciertamente para ellos, pensar significaba charlar. Mirando la historia en perspectiva, la importancia de los griegos no se ve tanto en lo que dijeron cuanto aquello de que charlaron. Plantearon los problemas y cuestiones intelectuales que, por vez primera, libraron a los hombres de los modelos del pensamiento primitivo, y, si no alteraron mayormente el contenido del pensamiento ni sus materiales, al menos determinaron los conceptos y los métodos del pensamiento occidental para los dos mil años por venir”⁴

Así, se ha dicho que esto constituye una aportación original del mundo griego, un surgir esplendoroso del período filosófico, el más perfecto de cuantos la humanidad ha conocido a través de su historia.

A los griegos les interesa el cosmos y todo lo que acontece en él. Los helenos, superando sus propias creencias, quieren encontrar respuestas por los

³ Cita de Jaques Chevalier en su Historia del pensamiento, tomo I: El pensamiento antiguo, apéndice, p.539. (Referencia de la traducción española de esta obra, Biblioteca Cultura e Historia, Editorial Aguilar, Madrid, 1958.)

⁴ Turner Ralph. “Las Grandes Culturas de la Humanidad”, Primera Edición, México, Editorial: Fondo de Cultura Económica, 1948, Tomo I, p. 564.”

caminos de la razón (logos) y del ser. "Este mundo del hombre griego es inteligible. Se puede comprender; y esta comprensión consiste en ver o contemplar esa realidad y decir lo que es: Teoría, Logos y Ser, son los tres términos decisivos del pensamiento helénico y se fundan en una actitud primaria ante el mundo. La consecuencia de ello es que el mundo aparece como algo ordenado y sometido a la ley; esta es la noción de Cosmos".⁵

En este orden de ideas, los presocráticos constituyen el primer eslabón desde el cual se condiciona todo el devenir de la filosofía helénica. Por ser presocráticos, por anunciar y preparar una madurez filosófica, son ya filósofos los primeros pensadores de Jonia y de la Magna Grecia.

"No puede olvidarse que si es cierto que el presente depende del pasado, a la vez refluye sobre él y lo condiciona. Las afirmaciones concretas de los pensadores indios y chinos se aproximan con frecuencia a algunos de los griegos; pero la diferencia capital está en que después de los presocráticos ha venido Sócrates, mientras que a la balbuciente especulación oriental no ha seguido una plenitud filosófica que permita anteponerle un prelleno de sentido. Esta es la razón de la capital diferencia con que se nos presenta el pensamiento inicial de los helenos y el de los orientales."⁶

Decíamos anteriormente que los griegos se esmeraron por comprender el mundo; no obstante su profundo sentimiento religioso. Federico Nietzsche con su deslumbrante teoría de la tragedia griega, arroja luces para la comprensión de eso que se ha dado en llamar el "milagro griego". Escribió el autor de "La Gaya Ciencia": "el griego supo y padeció todas las experiencias de la angustia y los horrores de la existencia: para poder vivir, tuvo necesidad de la evocación protésica y deslumbrante del ensueño olímpico.

⁵ Julián Marías: Historia de la Filosofía, Manuales de la Revista de Occidente. 4ª. Ed; Madrid, 1948, p.22.

⁶ *Ibid*, p. 23.

Esta perturbación extraordinaria frente a las potencias tiránicas de la naturaleza; esta moira vociferando despiadada por encima de todo conocimiento; este buitre del gran amigo de la humanidad, Prometeo; el espantoso destino del sabio Edipo; la maldición en la raza de los atridas, que empujó a Orestes al asesinato de su madre; en una palabra, toda esta filosofía de que perecieron las sombras eternas, todo esto fue echado y vencido por los griegos para siempre, o por lo menos velado y separado de la mirada, con ayuda de ese "mundo intermediario" y estético de los dioses olímpicos. Para poder vivir, fue preciso que los griegos, impulsados por la imperiosa necesidad, inventasen estos dioses; y podemos representarnos tal evolución por el espectáculo de la primitiva teogonía tiránica del espanto transformándose bajo el instinto de belleza apolínea y llegando a ser, por transiciones insensibles, la teogonía de los goces olímpicos, como las rosas que nacen de un zarzal espinoso."⁷

De esta cita impactante, se desprende que el gran salto cualitativo se gestó por la fuerte e imperiosa necesidad de vivir; ergo, este sería el estímulo que determinó positivamente las ansias racionales de los griegos.

Por todo lo anterior, algunos autores afirman que el aspecto religioso de la vida helénica no pierde nada de su carácter activador; el móvil primero de todo saber, de toda "filosofía primera", es un móvil teogónico, que se remonta al origen de los dioses y desde ellos inicia la especulación teológica para terminar más tarde en auténtica incitación metafísica; por eso, la preocupación por el cosmos tenía que devenir en una preocupación de cariz teológico, a los presocráticos les preocupan las cosas existentes, indagaban luego un principio de ellas, lo cual no significa negar su inclinación religiosa, sino al contrario, afirmarla desde una perspectiva racional, que es lo que viene a verificar la incipiente teología helénica.

⁷ Nietzsche, Federico, El Origen de la Tragedia, obras inmortales, Tomo I, Barcelona 1985, Editorial Teorema, pp. 492 y 493.

Los filósofos, llamados naturales, pretenden, según la opinión de Aristóteles, una indagación de los principios de todas las cosas, pero desde el punto de vista de la materia. Que sea una naturaleza primera o realidad substancial, revela una preocupación que es tanto física, como cosmológica y, en última instancia, religioso-teológica.

La indagación de los presocráticos, afecta las creencias místicas, heredadas en su mayor parte del mundo oriental; pero lo que Tales de Mileto, llamado el padre de la filosofía, y sus sucesores practican, es un deslinde preciso de los mitos para fijarse más en todo lo que tenga relación con la creación de las cosas "con aquello de dónde salen todos los seres, de donde proviene todo lo que se produce y a donde va a parar toda destrucción", como afirma Aristóteles en el libro primero de la Metafísica.⁸

Bien, antes de hurgar en las raíces históricas del pensamiento griego, es importante subrayar la deuda que tiene Grecia con la civilización Jónica del Asia Menor, pues no en balde en Mileto se verifica la comunión fecunda del espíritu helénico, con las corrientes culturales de oriente, corrientes que dan cauce al pensamiento humano.

Werner Jaeger, uno de los hombres más conspicuos en el estudio de los primeros filósofos griegos afirma: "En el pórtico de la filosofía, se levantan tres venerables figuras: Tales, Anaximandro y Anaximenes. Desde los tiempos de Aristóteles siempre encontramos a estos hombres, formando un grupo de físicos o filósofos de la naturaleza. Si bien es cierto que en años posteriores hubo otros pensadores de inclinaciones semejantes, estos tres siguen siendo preeminentes en su género y notoriamente forman un grupo unificado. Hasta por su lugar de origen se encuentran reunidos: todos son hijos de Mileto, la Metrópoli del Asia Menor griega que había alcanzado la cima de su desarrollo político, económico e intelectual durante el siglo VI. Fue aquí, en el suelo colonial de Jonia, donde el

⁸ Aristóteles, Metafísica, Obras Selectas, Libro I, Madrid, 1985, Editorial Editmat Libros, P. 30.

espíritu griego forjó las dos concepciones generales del mundo que dieron origen, de una parte, a la épica homérica, y de otra, a la filosofía griega. Podemos naturalmente, mostrar que los orígenes de Asia Menor entraron en contacto muy estrecho con las viejas culturas de oriente en el comercio, el arte y la técnica; y siempre habrá alguna disputa acerca del grado en que contribuyó esta influencia al desarrollo intelectual de Grecia.”⁹

Ahora bien, lo que es indubitable es que la filosofía griega empieza con los problemas de la naturaleza y no con los relativos al hombre. Los primeros filósofos se consagraron de una manera encomiable y desinteresada de las cosas materiales al conocimiento, al estudio y a la profundidad del ser por sí mismo. Son conocidas las múltiples anécdotas relativas a la actividad espiritual de estos pensadores que precedieron al ágrafo Sócrates, actitudes que encerraban, a juicio de la sociedad, extravagancia, pero alta estimación.

Se separaban del común de los hombres en cuanto que no le daban mayor importancia a lo que éstos estimaban como de suyo importante; el dinero, el honor, la casa y la familia. Cuéntase, por ejemplo, que Tales de Mileto, abstraído por la observación de un fenómeno celeste, cae en un pozo y su criada, natural de Tracia, se burla de él porque quiere saber las cosas del cielo y no ve lo que hay bajo sus pies.

Pero como ya dijimos, los filósofos presocráticos no eran inútiles en las cosas prácticas de la vida cotidiana. Es conocida, por ejemplo, la maniobra financiera de Tales, que obviamente debe atribuirse a su sabiduría, como lo injuriaban por su pobreza y por la inutilidad de la filosofía (se dice que Tales fue el primero que se abocó a la filosofía natural) se cuenta que gracias a sus conocimientos astronómicos, pudo saber cómo sería la cosecha de aceitunas. Así, cuando aun era invierno y tenía un poco de dinero tomó mediante fianza todas las

⁹ Werner Jaeger, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p.155.

prensas de aceite de Mileto y de Quíos, arrendándolas por muy poco, pues no había competencia. Cuando llegó la oportunidad y todos a la vez buscaban prensas, las alquiló como quería juntando mucho dinero, para demostrar qué fácil resulta a los filósofos enriquecerse cuando quieren hacerlo.

Este prejuicio tan arraigado en la pólis griega y en las actuales sociedades, permanece vigente. Como profesor universitario he constatado que tanto las jerarquías políticas como universitarias, creen, a pié juntillas, que la gente de la academia vive del goce que les proporcionan los libros, pero se olvidan que aún éstos hay que comprarlos. Nuestro espléndido Alfonso Reyes, quizá el más grande prosista en lengua castellana que dio a luz el siglo XX, lo dejó escrito en los siguientes términos:

"El prejuicio contra la remuneración del saber es característico del aristócrata que, como en Píndaro, espera adquirir la virtud por mera tradición de la sangre, o de la nueva clase comercial que no estima particularmente este artículo tan vago y de aplicación para ella tan ociosa. Los sofistas, en esto, contrastaban con los hábitos de la gente, que se había acostumbrado a ver al filósofo como un ente extravagante que vivía en las nubes, al estilo de los pensadores jonios, y que, como Tales, tropezaba y caía en el pozo por andar bobeando con las estrellas. El prejuicio no ha sido del todo rectificado. Aún se piensa, por ejemplo, que la gente de la pluma debe vivir de aire como los camaleones. Y hace pocos años yo escuché en boca de cierto diplomático sudamericano este dictamen inapelable: ¿Qué filósofo va a ser Keyserling, si cobra por dar conferencias?"¹⁰

2. ¿QUÉ ES UN SOFISTA?

Se tiene certeza de la existencia de ese gran movimiento cultural conocido como la era de la sofística, no tanto por los trabajos que nos han llegado de los sofistas. La casi totalidad de sus obras se ha perdido, sino por las referencias que en las obras de Platón y Aristóteles se hacen de ellos, algunas expresas otras

¹⁰ Alfonso Reyes, Los Héroes y Junta de Sombras, México, Fondo de Cultura Económica, Obras Completas, Tomo XVII, p.380.

insinuadas en ciertos párrafos. Debe decirse que también ciertos historiadores, poetas y oradores aluden a estos singulares personajes.

Resulta muy difícil hablar con objetividad y justicia de los sofistas, por la sencilla razón de que de ellos sólo nos han llegado escasos fragmentos de sus obras; en cambio, de uno de sus acérrimos adversarios, Platón, conservamos todas sus obras, incluso las llamadas apócrifas. De ahí que gran parte de la información indirecta que tenemos de estos grandes pensadores, se debe a los diálogos del enorme pensador y señero escritor que fue Platón.

Es tal la seducción; el peso intelectual que provoca el autor de la República, que el juicio adverso que infligió a los sofistas es compartido por una gran mayoría de la comunidad intelectual.

Desde sus orígenes, en efecto, y según la certera observación de Gomperz, la filosofía había sido tanto la ciencia de lo universal como una fuerza dirigente y determinante de la vida, y bastaría el caso por excelencia de la comunidad pitagórica para demostrarlo. La misma energía espiritual, por lo tanto, iba ahora a aplicarse, en las condiciones sociales y políticas del mundo helénico en el siglo V, al estudio del hombre y de la convivencia humana en todos sus aspectos. Al lado de la ciencia natural iba a nacer la ciencia del espíritu.

En este último tópico, los sofistas tienen un papel relevante en la historia de la filosofía; por ello, no es exagerado que algunos ilustres pensadores designen a esta época en que los sofistas irrumpen en la Atenas del siglo de oro, el siglo de la ilustración.

El maestro Antonio Gómez Robledo traza, en breves líneas, un retrato de los sofistas: "El primer dato firme, de rigurosa comprobación en los textos y los autores, es la evolución semántica del vocablo sofista. En un principio, y como

derivado inmediatamente del verbo (imaginar, inventar, excogitar), empezó por designar a todo aquel que es hábil, experto, o que sobresale en cualquier arte o actividad, no sólo en la filosofía o la literatura, sino también el canto, la música, la adivinación, etc. A mediados del siglo V a.C. en Atenas, pasó a significar el maestro de retórica y filosofía; y con Platón y Xenofonte, por último, asume el sentido peyorativo, que desde entonces ha sido el predominante, de charlatán, impostor o embaucador.”¹¹

Ahora bien, parece ser que el punto toral que molestaba tanto a Sócrates como a Platón era que se vanagloriaban de poseer un saber enciclopédico y que cobrasen por sus enseñanzas, pues, huelga recordar que los sofistas eran maestros ambulantes de elocuencia y filosofía, tomando esta última palabra en su significado de saber general. Cuéntase por ejemplo que Hippias de Elis, se jactaba hasta de su habilidad manual y su saber de artesanía, como en aquella memorable ocasión en que se presentó en los juegos olímpicos, lujosamente ataviado con prendas que presumía él haber fabricado por su propia mano.

Es cierto que los sofistas se hacían pagar su enseñanza, a veces de manera cuantiosa, pero hay que decir que, por ejemplo, el más ilustre de ellos Protágoras, cuando el discípulo estimaba exagerada la cuantía de sus honorarios, lo llevaba a aquél a un templo, para que allí, con el dios por testigo, fijara él mismo la cantidad que considerase justa. De manera tal que no vemos en este proceder de los sofistas, conductas que atentasen contra la ética, pues justo era que si estos pensadores que habían dedicado gran parte de su vida al estudio y a la reflexión y que habían hecho de la enseñanza su profesión y medio de vida, exigieran una remuneración por ello.

Por eso, nos parece excesivo y pasional el pasaje que se puede leer en los “Recuerdos de Sócrates” de Jenofonte: ...”y Sócrates le respondió a este punto:

¹¹ Antonio Gómez Robledo, Sócrates y el socratismo. México, D.F; El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, 1994, Pág. 64.

“Antifón, ¿no es común opinión entre nosotros que de la belleza y de la sabiduría se puede hacer uso bello e igualmente feo? Y se denomina prostitución traficar con la belleza según lo que se le pague; pero tenemos por virtuoso hacerse amigo de amante reconocido por bello y bueno. Y parecidamente con la sabiduría: los que trafican con ella según lo que se les pague, se llaman sofistas, especie de prostitutas...”¹²

Pero no todos pensaban lo mismo, Isócrates escribió por ejemplo que la mejor y la mayor recompensa de un sofista, es ver a algunos de sus discípulos hacerse sabios y respetables ciudadanos. Cierto es que hay algunos malos sofistas, pero los que hacen un recto uso de la filosofía no deben ser censurados por culpa de unas pocas ovejas negras. Consecuente con esto, los defiende del cargo de acumulación de ganancias excesivas. Ninguno de ellos, dice, hizo una gran fortuna, ni vivió sino modestamente; incluso Gorgias, que ganó más que ningún otro y estaba soltero, y sin cargas familiares. Platón, en cambio, pone de relieve su riqueza, diciendo, por ejemplo, que Protágoras ganó más dinero con su Sophía que Fidias y otros diez escultores juntos, (Menón 91d), y Gorgias y Pródico más que cualquier artesano con su arte (hip. May. 282 d). Aristóteles describe al sofista como a quien lucrea de una sabiduría aparente pero que no es tal.

El maestro de la Academia y el peripatético, consideraron de tanta importancia sus ideas que se vieron impelidos a citarlos en sus obras algunas veces, incluso, para denostarlos.

Es muy lamentable que no tengamos algunas obras completas de estos propagadores del saber; no obstante, ¡qué duda cabe! su espíritu polémico provocó, con sus planteamientos precisos y radicales, el desarrollo de una filosofía del derecho y del Estado. No en balde muchos de los diálogos del gran Platón

¹² Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 73.

llevan el nombre de los más egregios sofistas, Protágoras, Gorgias, el libro I de la República: Trasímaco.

En esas obras imperecederas, no sólo por su valor filosófico, sino por alcanzar la última y más sublime esfera de la estética: la poesía, los sofistas con sus tesis filosóficas agudizan el pensamiento de Sócrates o de Platón, y el resultado es, entre otros rubros sumamente importantes, el desarrollo del Derecho y del Estado.

Cuando se tiene el privilegio de leer los fragmentos o las citas que los filósofos hacen de los sofistas, el asombro que provocan es la vigencia de sus tesis; la frescura y modernidad de su pensamiento son sorprendentes. De inmediato acuden a la mente Marx, Nietzsche, Maquiavelo, Popper, por citar sólo algunos filósofos que han dejado su impronta en la historia de la cultura.

3.- LA EVOLUCIÓN DEL TÉRMINO SOFISTA

El término sofista desde sus orígenes tuvo una connotación polivalente. Los términos griegos *sophós* y *sophia*, eran comunmente traducidos por sabio y sabiduría que tenían, sin embargo, un distinto significado comparado con el actual. En los primeros tiempos se referían a una cualidad intelectual o espiritual. Con el tiempo, como muchas palabras, fueron adquiriendo algunos delicados matices de significado, según enseña Guthrie en su valiosa obra denominada Historia de la Filosofía Griega.

Escribe el maestro: "Al principio connotaban, fundamentalmente, habilidad para practicar una operación determinada. En Homero, un carpintero de barcos era "hábil en toda *sophía*", un auriga, un timonel, un augur, un escultor eran *sóphoi*, cada uno en su ocupación; Apolo era *sophós* con la lira; Tersites, un hombre indigno, pero *sophós* con su lengua. Poco después se fue desplazando hacia el significado de sabio en general."¹³

¹³ W.K.G. Guthrie, Historia de la Filosofía Griega, Madrid, 1988, Editorial Gredos, Tomo III, p.p. 35 y 55.

El término, desde luego, no tenía una connotación precisa. Se hablaba de los siete Sóphoi, Hombres Sabios o Prudentes, cuya sabiduría consistía, sobre todo, en el arte práctico de gobernar y que era condensado en breves dichos gnómicos, o en el actuar con sensatez.

Por confirmar lo anterior, Esquilo, por ejemplo, escribe que no es sophós el hombre que sabe muchas cosas, sino aquel cuyo conocimiento es útil.

El término sophistes (sofista) es el nombre del agente derivado del verbo. Sophós y Sophistes fueron durante un tiempo sinónimos, como aparece en Heródoto, que aplica el nombre de sofista a Pitágoras, a Solón y a los fundadores del culto dionisiaco, y dice que todos los sofistas de Grecia, incluido Solón, fueron llegando a Sardes, la capital Lidia de Creso.

Algunos pensadores, sostienen que probablemente un sofista debería ser un maestro educador. Esto concurre con el hecho de que el nombre se aplicaba con frecuencia a los poetas, ya que, a los ojos de los griegos la instrucción práctica y el consejo moral constituían la principal función del poeta. Solón mismo fue un poeta y se ha sugerido que fue, en calidad de tal, por lo que en un principio atrajo la atención y se le llegó a confiar la preservación de la armonía política.

El término sofista, como vemos, tenía una connotación ambigua; no obstante, en ninguno de ellos tenía un significado oprobioso. Es por obra del fundador del Liceo que el término se convirtió definitivamente en un término insultante que implicaba charlatanería y superchería. Diógenes Laercio, por ejemplo, hizo notar que mucho después de que hubiera adquirido un sentido despectivo, sophós y sophistes fueron durante un tiempo sinónimos.

El proceso del conocimiento se realiza cuando menos, en tres momentos: cuando el sujeto cognoscente reflexiona sobre un objeto determinado y el resultado es la explicación del objeto que queremos conocer. Los primeros filósofos griegos, como ya analizamos en líneas anteriores, se habían ocupado principalmente del objeto y habían tratado de determinar el principio último de todas las cosas. Este enorme esfuerzo, sin embargo, produjo cierto escepticismo respecto a la posibilidad de lograr un conocimiento seguro de la naturaleza última del mundo.

Esto mismo reflejan algunas doctrinas filosóficas como las de Heráclito y Parménides, por ejemplo, porque si el ser es estático y la percepción del movimiento es ilusoria, o si, por otra parte, todo está cambiando sin cesar, la consecuencia es que no haya un principio real de estabilidad y, por tanto, nuestra percepción sensible no merece ningún crédito y, con ello, se socavan las bases mismas del saber cosmológico. Es así, entonces, que las dos filosofías propuestas se excluían unas a otras. Por supuesto ello no significa que aun siendo opuestas estas filosofías, no contengan su parte de verdad, pero aún no ha surgido ningún filósofo de talla tal que conciliara las antítesis en una síntesis superior de la que quedarán excluidos los errores y en la que se hiciese justicia a la verdad contenida en las doctrinas rivales. El resultado hubo de ser una cierta desconfianza para las cosmologías. Y, de hecho, si se quería progresar, estaba haciendo falta volver los ojos hacia el sujeto como tema de meditación. Este cambio de enfoque que hizo posible el progreso en la escalera del conocimiento, la reflexión sobre el sujeto que conoce, tuvo lugar por primera vez con los sofistas. Muchos pensadores afirmaron categóricamente, que el fracaso de las cosmologías o filosofías anteriores produjo el surgimiento de los sofistas.

El término sofista, por consiguiente, tenía un sentido general, así como otro especial, y en ninguno de ellos era necesariamente algo que connotase oprobio.

En vida de Sócrates, el término se venía aplicando, aunque no exclusivamente, a un grupo concreto, a saber, al de los educadores profesionales que impartían clases a los jóvenes, y hacían demostraciones o exhibiciones públicas de elocuencia, a cambio de estipendio.

Francisco Montes de Oca, suscribe lo mismo al afirmar que “conócese con este nombre, que quiere decir sabio, aun grupo de maestros profesionales que florecieron en Grecia en los siglos V y VI, a.C. aunque trataban temas filosóficos, y en particular los relativos al hombre y a la sociedad, a la certeza de los conocimientos y a la determinación de sus leyes, sus maneras eran inconfundiblemente retóricas. Iban de ciudad en ciudad, o bien, establecían cátedra comunicando su ciencia mediante dinero; gran parte de la juventud griega dejóse influenciar por sus fascinantes doctrinas.”¹⁴

Los sofistas se convirtieron así en maestros de la educación e instrucción en las ciudades griegas, y trataron de enseñar el arte de vivir y de gobernar. Para los sofistas fue esencial rodearse de discípulos, puesto que trataron ante todo de enseñar. Dice Copleston, en su Historia de la Filosofía, que los sofistas eran profesores itinerantes, que iban de ciudad en ciudad, con lo que reunían un caudal valioso de noticias y experiencias; y su programa de enseñanzas era bastante variado: gramática, interpretación de los poetas, filosofía de los mitos y de la religión, y varias otras cosas más. Pero sobre todo profesaban la enseñanza del arte retórica, que era absolutamente imprescindible para la vida política.

El término sofista tardó algún tiempo en adquirir un sentido peyorativo. Recuérdese que Heródoto, aplica el nombre de “sofista” a Pitágoras, a Solón y a los fundadores del culto dionisiaco, y dice que todos los sofistas de Grecia, incluido Solón, fueron llegando a Sardes, la capital Lidia de Creso.

¹⁴ Montes de Oca Francisco, Lógica, México, D.F. Editorial Porrúa, S.A., 1987, p.30.

Por último, no olvidemos que Protágoras, a quien Sócrates menciona, en uno de los diálogos de Platón, (Protágoras o los sofistas) como el hombre más sabio que ha llegado a Atenas, se declara a sí mismo educador y sofista, conciente de su amplia cultura y aguda inteligencia.

De las páginas anteriores, nos hemos percatado que en los años finales del siglo V y en los primeros del siglo IV, los filósofos de este periodo convergían en un punto: la separación nítida de *nómos* y *physis*, es decir, tenían conciencia de lo que es artificial y de lo que es natural y a veces, como enseña W.K.C. Guthrie, como lo que es falso (aunque comúnmente creído). En este último sentido Empédocles, por ejemplo, niega el nacimiento y la destrucción (o muerte), pero confiesa que él mismo se adapta al *nómos* al usar esos términos; en cambio, entre los sofistas, historiadores y oradores del momento, la *antítesis* era más comúnmente invocada en las esferas morales y políticas.

Así pues, el debate que se daba en cuestiones religiosas se orientaba a si los dioses existían por *physis* (en la realidad o naturaleza), o solamente por *nómos*; el de la organización política, sobre si los Estados surgieron por ordenación divina, por necesidad natural o por *nómos*; el de la igualdad, acerca de si el dominio de un hombre sobre otro (esclavitud) o de una nación sobre otra (imperio) era natural e inevitable, o solamente por *nómos*; etc.

Cómo empezó a surgir tal distinción, es difícil saberlo, pero tenemos un dato interesante al respecto. En un texto de carácter ético, Diógenes Laercio nos recuerda que Arquelao, maestro de Sócrates, fue el primero que de Jonia trajo a Atenas la filosofía natural, y que por esa razón lo llamaron el físico o bien porque con él término la filosofía natural introduciendo entonces Sócrates la moral. Bien que parece, sostiene Diógenes Laercio, que Arquelao la cultivó también; pues filósofo de las leyes, de lo bueno y de lo justo, lo cual oído por Sócrates lo amplió y lo propagó y fue tenido por autor de ello. Y en lo que nos interesa, Arquelao dijo:

“... que lo justo y lo injusto no lo son por naturaleza, sino por convención...”. He aquí pues, una aproximación al origen de la moralidad y la ley en la Magna Grecia.

En este contexto, bien podemos decir que la ley y las normas morales reforzadas por la opinión pública, no son dadas por Dios como se creía antaño. Son algo impuesto por el hombre a sus iguales o, en el mejor de los casos, creadas por un acuerdo para ponerle límites a la libertad de cada individuo.

En relación con esto, es interesante citar textualmente un pasaje que se encuentra en la obra de W.K.C Guthrie, Historia de la filosofía Griega que dice: “El manejo de la historia y la experiencia ayudaron a desarrollar una muy diferente serie de valores y normas, no basadas en la bondad o maldad según la moral tradicional, sino, simplemente, en el éxito o el fracaso, la conveniencia o inconveniencia...”

Ningunas normas o leyes eran absolutamente rígidas o invariables: siempre tenían que ser adaptadas a las cambiantes circunstancias. Los viajes de los descubrimientos revelaron numerosos sistemas de moralidad diferentes. A ninguno de esos usos y costumbres, tan numerosas en contenido y diversidad, se les podía atribuir una “aplicabilidad permanente”.

En consecuencia, la idea de una ley moral universal estaba, en este sentido, declinando, y llegó a hacerse *pari passu* más verosímil al contemplar las leyes y normas morales como meramente consuetudinarias y relativas, y como que se habían desarrollado para responder a las necesidades de cada pueblo en concreto en un espacio y en un tiempo determinados. En este sentido, el “interés” era lo que parecía subyacer a los valores morales, una actitud que fácilmente derivó hacia una especie de interpretación hedonística o utilitaria.

Acto seguido, nos explica nuestro autor, que este pasaje, que también describe el cambiante clima de pensamiento en el siglo V de Atenas, fue en

realidad escrito en el siglo XVII de Inglaterra, y podría aplicarse, afirma, casi con igual propiedad a la "ética situacional" actual. En verdad que no le falta razón."¹⁵

Ahora bien, lo que queremos resaltar en este apartado es la importancia que desempeñó el célebre binomio de naturaleza y normatividad en la historia de la filosofía del derecho en Grecia. Tema que pese a sus innumerables estudios no se encuentra agotado; prueba de ello son los enconados debates que aun hoy suscita; en efecto, estos términos antitéticos, visto su posible origen, tuvieron un desarrollo que fueron conformando las dos principales escuelas del pensamiento jurídico. Escuela del Derecho natural y Escuela del positivismo jurídico. Las cuales, a su vez, han dado lugar a diversas tendencias o corrientes de pensamiento que, sin apartarse de las tesis fundamentales de dichas escuelas, presentan diversos matices.

En su origen, también esta relevante antítesis, naturaleza, normatividad, no tenía la distinción clara, como ya dijimos, que se dio en la era sofística.

En esta época, se había establecido que la justicia o injusticia, lo bueno y lo malo existían por convención; tan es así, que en ese momento emerge Platón para discutir con la sofística la relatividad de las concepciones éticas y jurídicas que chocaban fácilmente con sus modelos o arquetipos absolutos del bien y del mal.

Karl. R. Popper, en su libro *La Sociedad abierta y sus enemigos*, en un capítulo que él denomina naturaleza y convención, escribe: "No corresponde a Platón el mérito de haber sido el primero en encarar los fenómenos sociales con el espíritu de la investigación científica. La iniciación de la ciencia social se remota, por lo menos, a la generación de Protágoras, el primero de los grandes

¹⁵ Gutric, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos, 1988, Tomo III, p. 68

pensadores que se denominaron así mismos "sofistas". Está señalada por la comprensión de la necesidad de distinguir los elementos distintos en el medio ambiente del hombre, a saber, su medio natural y su medio social. Es ésta una distinción difícil de trazar y de aprehender, como puede deducirse del hecho de que aún hoy no se haya claramente establecida en nuestro pensamiento.

Además, ha sido puesto en tela de juicio continuamente desde la época de Protágoras, y la mayoría de nosotros tenemos una fuerte inclinación, al parecer, a aceptar las peculiaridades de nuestro medio social como si fueran "naturales".

El estudio de estos dos mundos, el mundo de la naturaleza, regido por leyes inexorables y fácticas, y en cuyo desarrollo no interviene la voluntad humana, y el mundo del deber, o esfera normativa, nos permitirá arribar a una importante diferencia en el ámbito no sólo de las leyes naturales y las leyes normativas, sino en el campo del derecho.

Popper, escribe que la "naturaleza", es la cualidad innata u original de un objeto y, en consecuencia, su esencia intrínseca; es, pues, el poder o disposición original de un objeto y es ella quien determina aquellas propiedades que configuran la base de su semejanza a la forma o idea original, o su participación de la misma. Como se ve, en realidad Popper transcribe la idea platónica del concepto "naturaleza" o "esencia".

Lo natural es, por tanto, lo innato, original o divino de un objeto, en tanto lo "artificial" es aquello que ha sido después modificado, agregado o impuesto por el hombre, mediante la compulsión (¿voluntad?) del hombre.

4.- LOS SOFISTAS

Las cuestiones que plantearon los sofistas en el siglo V antes de nuestra era, son hoy tan relevantes como lo fueron la primera vez que las plantearon. Por

ello, es común convenir en que ningún movimiento intelectual puede compararse en cuanto a permanencia de sus resultados y en que los problemas que los sofistas pusieron en la mesa del diálogo nunca han perdido vigencia e interés en el curso de toda la historia del pensamiento occidental hasta nuestros días.

Es particularmente importante, la fundamentación teórica de la doctrina general sobre la ley que en el siglo XX recapitula la especulación de la sofística griega del aludido siglo V. Y qué decir de las dos tesis fundamentales representadas en la República de Platón por Sócrates y Trasímaco, que todavía hoy siguen enfrentadas. En efecto, contra la postura de Platón, Trasímaco, al igual que Calicles, postula que es justo todo lo que conviene al más fuerte, como lo demuestra el hecho de que los regímenes democráticos, las promulgan en beneficio de la realeza; y los aristocráticos, a favor de la nobleza; declarando justa la observancia de tales disposiciones, con lo cual revelan que la justicia no es sino la ventaja del que posee autoridad y es, por ello, el más fuerte.

Platón, en cambio, sostiene que ideas tales como justicia y belleza, identidad, igualdad y muchos otros, tienen existencia fuera de la mente humana. Como paradigmas independientes e invariables a los que las percepciones y acciones humanas pueden y deben referirse. Así, la justicia en Platón sería un conjunto de principios universalmente válidos e inmutables. De ello se infiere, naturalmente, una visión del mundo como producto de una inteligencia divina. Ahora bien, este desplazamiento que se da del interés desde los fenómenos naturales hacia los asuntos humanos generado por los sofistas, no es tan radical como a primera vista pudiera parecer. Existe una conexión esencial entre la tradición presocrática y ese nuevo fenómeno intelectual. Los presocráticos estaban interesados en la investigación en torno a la naturaleza de la realidad y a su relación con los fenómenos sensibles. Tales de Mileto, por ejemplo, tuvo fama de sabio. Y recordamos que el empleo más antiguo de la palabra sabio era talento o habilidad en el ejercicio de alguna práctica artesanal; y después, a la destreza

propia del estadista como era el caso de los siete sabios. Platón, por cierto, nos informa de la lista de los siete sabios, allí figuran junto a Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, Solón de Atenas, Cleóbulo de Lidia, Misón de Quenea y Quilón de Lacedemonia. Además de las habilidades apuntadas, los sophós tenían talento para las cosas prácticas de la vida. Es conocida, por ejemplo, la maniobra financiera de Tales de Mileto, que obviamente debe atribuirse a su sabiduría, como lo injuriaban por su pobreza y por la inutilidad de la filosofía, se cuenta que gracias a sus conocimientos, pudo saber cómo sería la cosecha de aceitunas. Así cuando era aún invierno y tenía un poco de dinero, tomó mediante fianza todas las prensas de aceite de Mileto y de Quías, arrendándolas por muy poco, pues no había competencia. Cuando llegó la oportunidad y todas a la vez buscaban prensas, las aniquiló como quería, juntando mucho dinero, para demostrar qué fácil resulta a los filósofos enriquecerse cuando quieren hacerlo; en fin, estos sabios presocráticos, se separaban del común de los hombres en cuanto que no le daban mayor importancia a lo que éstos estimaban como suyo importante: el dinero, el honor, la casa y la familia. El propio Tales de Mileto, abstraído por la observación de un fenómeno celeste cae en un pozo y su criada, natural de Tracio, se burla de él porque quiere saber las cosas del cielo y no ve lo que hay bajo sus pies.

5.- PUNTOS DE VISTAS “COMUNES EN LOS SOFISTAS.”

Antes de analizar éste tópico, es conveniente situarnos en el contexto histórico del siglo V a.C.

Se ha escrito que el griego prefería recibir su alimento espiritual por medio del oído, en lugar de tomarlo por la vista. Al desaparecer aquellos personajes que recorrían las ciudades recitando y cantando poemas denominados rapsodias, su lugar fue ocupado por una nueva figura: el sofista. Dice Gomperz que estos sabios se presentaban en la plaza pública y otros lugares vestidos de púrpura, como los

rapsodas en su tiempo, para pronunciar discursos panegíricos redactados por ellos mismos.

También se solían celebrar reuniones sociales más reducidas en las cuales se daban conferencias artísticamente elaboradas sobre diversas cuestiones de la ciencia y de la vida.

La aparición de los sofistas en Atenas, se da en un momento en que la enseñanza de la juventud resultaba insuficiente ante las exigencias de la vida política y de las pretensiones intelectuales de los jóvenes.

Recuérdese que no existían instituciones públicas o privadas que cumplieran la tarea que actualmente corresponden a la enseñanza media y a las Universidades. La función de éstas últimas será establecida por Platón en la célebre Academia años después, había sí, instituciones educativas que proporcionaban conocimientos especiales.

Son pues los sofistas quienes se van a encargar de llenar este vacío. Theodor Gomperz lo escribió de una forma ilustrativa: "Se presentaron maestros ambulantes que iban de ciudad en ciudad, reuniendo alrededor suyo a los jóvenes e impartiendoles enseñanza. En estos cursos, los alumnos recibieron las primeras nociones de los elementos de las ciencias positivas, de las teorías de los filósofos naturales, del modo de interpretar y juzgar las obras de poesía, las distinciones que establecía la gramática apenas fundada, y de las sutilezas de la metafísica. Pero el verdadero centro de la enseñanza lo constituía, como era debido, la preparación para la vida práctica, pero sobre todo para la pública. Así es que Platón pone en boca del hombre a quien cita como el primero y más antiguo de estos maestros ambulantes Protágoras de Abdera, las siguientes palabras para indicar los propósitos de su instrucción y enseñanza: "Cordura en cosas domésticas para que algún día el joven esté en condiciones de administrar de la

mejor manera su casa, y asimismo en asuntos cívicos para que adquiriera el grado máximo de capacidad para conducir y tratarlos negocios de la comuna.”¹⁶

Estos eruditos poseían amplios conocimientos, generalmente eran excelentes oradores y escritores conspicuos, en consecuencia, la herramienta fundamental en el ejercicio de la política práctica era el arte oratoria o retórica.

El entusiasmo y la viva inquietud que despertaron estos profesores de sabiduría en amplios círculos de la juventud ateniense, esta bellamente reproducido en el diálogo “Protágoras o los sofistas”.

En efecto, en este diálogo Sócrates hace uso de la palabra y dice:

“La última noche al despuntar el alba, Hipócrates, hijo de Apolodoro y hermano de Fason, golpeaban violentamente mi puerta con su bastón; una vez que alguien le hubo abierto, se precipitó al interior gritando a voz en cuello: ¿ya sabrás la gran novedad?”. El maestro de la ética se yergue espantado: “¡Por Dios, no será mala la novedad que traes!” ¡Al contrario! La mejor del mundo. “El hombre ha llegado”. “¿Quién?” “El gran sofista de Abdera.”¹⁷ Acto seguido, el joven Hipócrates pide a Sócrates que lo recomiende al célebre Protágoras para que éste lo admita en el círculo de sus discípulos. Poco después se dirigen a la casa del rico Calias donde se hospeda el abderiano. Allí encuentran una gran agitación. En un lugar rodeado de columnas se pasea el autor de esta aguda frase, “con respeto a los dioses no puedo conocer ni si existen ni si no existen, ni cual es su naturaleza, porque se oponen a este conocimiento muchas cosas: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana”; pues bien, Protágoras es conducido a ambos costados por tres amigos de consideración, Calias, donde se hospeda el abderiano, Páralo, hijo de Pericles, y por Cármides, hijo de Glaucón, y seguido por

¹⁶ Theodor Gomperz. Pensadores Griegos, Barcelona, Herder, 2000, Tomo I, p. 442.

¹⁷ Platón, Protágoras o los sofistas, Madrid, 1981, Editorial Aguilar, P. 166.

una corte de admiradores de segundo grado. Nada me divertía tanto, dice en tono irónico Sócrates en el diálogo de referencia, que observar con cuanto ciudadano los discípulos se preocupaban por no adelantarse nunca al maestro y obstaculizar su marcha y como, cada vez que éste daba media vuelta con los que le acompañaban en primera fila, los oyentes de atrás, con una admirable exactitud, abrían sus filas hacia la derecha y hacia la izquierda y, con un desplazamiento circular, volvían a encontrarse detrás de él, de forma bellísima.

Con una prosa admirable, Platón describe cómo el gran Sócrates, en tono de simple charla, presenta su pedimento, esto es, solicita a Protágoras que explique con claridad que la virtud puede enseñarse. Acto seguido, el maestro de la oratoria contesta con un largo y hermoso mito, pronunciado con solemne insistencia y en tono medido; como entre ambos se origina una discusión filosófica de gran altura, las personas presentes, reuniendo todos los bancos y sillas de la rica casa, se acomodan alrededor de ellos para disfrutar la ambrosía que se ofrece a sus oídos y a su espíritu; como Protágoras pide que los oyentes decidan si debe contestar a Sócrates de manera concisa o dilatada, como ya dijimos, por la reproducción de un mito o por un discurso, cómo los oyentes, apenas empieza hablar, ya no desvían sus tensas miradas de sus labios, y cómo cuando termina, el aplauso largamente contenido se descarga como una tormenta.

Era este, pues, el contexto en que arriban los sofistas a la cuna de la cultura de la Magna Grecia: Atenas.

Pero qué es lo que los sofistas tenían en común si tomamos en consideración que, por ejemplo, respecto a la justicia mantenía una gran disputa.

Sobre este tema hay, cuando menos, dos posturas de respetables hombres de pensamiento, W.K.C. Guthrie y Theodor Gomperz. El primero de ellos sostiene que es una exageración afirmar, refiriéndose a Gomperz, entre otros, que los sofistas no tenían nada en común, excepto el hecho de que eran maestros profesionales, y que, por supuesto, no había ningún fundamento común en los temas que enseñaban ni en la mentalidad con que lo hacían.

Explica el autor que estamos siguiendo, que evidentemente había puntos de vista comunes entre los sofistas. Estos serían los siguientes: Todos enseñaron la retórica o el arte del logos.

Para justificar su aserto, apunta que en Atenas, a mediados del siglo V, ser un orador eficaz constituía la clave para el acceso al poder¹⁸ "La palabra es un poderoso soberano: Gorgias". Otro argumento. Cuando al joven Hipócrates se le pregunta lo que piensa él que es un sofista, responde: "Un maestro en el arte de hacer pronunciar agudos discursos". Claro que el autor, aparte de esta coincidencia, entre otras más que nos señalará, reconoce que muchos de ellos tuvieron sus propias especialidades.

Otra similitud entre ellos, se establece en su común interés por la antropología, la evolución del hombre como producto de la naturaleza y el desarrollo de la sociedad humana y la civilización. Su orgullo en la asombrosa cantidad y veracidad de temas que podían tratar con profundidad, constituía otro punto de convergencia.

Termina Guthrie afirmando: "Los sofistas, ciertamente, fueron individualistas, en realidad rivales, compitiendo entre sí por el favor del público. No se puede, por consiguiente, hablar de ellos como de una escuela. Ahora bien, pretender que filosóficamente no tenían nada en común es ir demasiado lejos.

¹⁸ Guthrie, Op. Cit. p. 54.

Compartía el punto de vista filosófico general descrito como empirismo, (modernamente, claro) y unido a él un común escepticismo acerca de la posibilidad del conocimiento cierto, sobre la base tanto de la inadecuación y falibilidad de nuestras facultades como de la ausencia de una realidad estable para ser conocida. Todos por igual creían en la antítesis entre naturaleza y convención. Podían diferir en su estimación del valor relativo de cada una, pero ninguno de ellos hubiera sostenido que las leyes humanas, costumbres y creencias religiosas fueran inamovibles por estar enraizadas en un orden natural inmutable. Y concluye. En esta acepción más amplia, es perfectamente justificable hablar de una mentalidad sofista o de un movimiento de pensamiento sofista. ”¹⁹

Más adelante, agrega el maestro, que los sofistas fueron los promotores de lo que ha llegado a conocerse como el “Siglo de la Ilustración” en Grecia. Y señaladamente apunta que este hecho significaba una necesaria etapa de transición en el pensamiento de cualquier nación que produce sus propios filósofos y sus propias filosofías.

Con razón Zeller pudo escribir: “Así como nosotros los alemanes difícilmente hubiéramos podido tener un Kant sin la época de la Ilustración, en la misma forma los griegos no hubieran podido tener un Sócrates ni una filosofía Socrática sin la sofística”.

Theodor Gomperz, por su parte, afirma contundentemente que en los detalles y hasta en el espíritu de las teorías, los sofistas difieren tanto entre sí que nos dejamos guiar más bien por la tradición que por causas intrínsecas al tratarlos en un capítulo común, favoreciendo así la falsa apariencia de que constituyen en el círculo de los pensadores griegos una clase o escuela especial.

¹⁹ Ibid. p. 57.

Revisemos sus argumentos.

Comienza diciendo el profesor de filología clásica, que la única coincidencia que había entre los sofistas era nada más la profesión de maestros y las condiciones del ejercicio de la misma, tal como resultaban de la situación general de la época; sólo estaban ligados entre sí por la preocupación que los vinculaba con muchas personas que no eran sofistas: la intervención en las corrientes espirituales de la época.

A Gomperz, en cambio, le resulta absurdo que se pueda hablar, por ejemplo, de una mentalidad sofística, de una moral sofística o bien, de unos escepticismos sofísticos. Bajo esas premisas, el maestro supone que los sofistas se hayan adheridos, en su inmensa mayoría, a las tendencias que se iban imponiendo victoriosamente y no a aquellas que estaban declinando. Esta hipótesis la justifica argumentado que como los sofistas dependían en alto grado de su público, resultaba inevitable que se convirtieran en órganos de aquellas corrientes espirituales que, si no habían triunfado, estaban próximas a hacerlo. Por ello afirma Gomperz, estos maestros, en términos generales, eran los paladines del progreso intelectual del siglo. Pero, acota el maestro, ni todos los sofistas eran representantes del progreso ni menos aún todos los representantes del progreso eran sofistas.

Por nuestra parte, nosotros nos aventuramos a decir que la coincidencia fundamental, a parte de su actividad de enseñanza remunerada, entre estos notables maestros era su basta cultura y el dominio de la retórica o arte de construir hermosos discursos altamente persuasivos; lo cual incidía en la aptitud para gobernar, porque, como veremos más adelante, en cuanto a sus concepciones jurídicas, diferían en sumo grado; ergo, los sofistas no constituyeron un grupo homogéneo de pensamiento.

CAPÍTULO II: LA ANTÍTESIS PHYSIS-NOMOS (NATURALEZA Y NORMATIVIDAD)

En los años finales del siglo V y en los primeros del IV a.C; consecuentemente antes de la aparición de las clásicas obras de esos titanes del pensamiento que fueron Platón y Aristóteles, surgió en Atenas una intensa actividad intelectual, que se ocupó, entre otros tópicos no menos importantes, de los problemas generales del Estado y de algunas cuestiones particulares de la política.

Como ya dijimos anteriormente, la mayoría de estos trabajos no llegó a nuestras manos; no obstante, en las magnas obras del filósofo de la Academia y del estagirita, encontramos numerosas alusiones, algunas expresas y otras semicultas en citas, frases o párrafos. A estos intelectuales que causaran verdadero furor en la cuna de la cultura en aquella época, se les conoce con el nombre de sofistas, o era de la sofística.

El problema que presenta esta denominación para el propósito de este trabajo, es que el nombre no nos ayuda mucho, es decir, no podemos abarcar, con este nombre, a una corriente de pensamiento que tenga como nota esencial la uniformidad en el contenido, o tesis fundamentales que nos permitan ubicarlos en una corriente bien definida. Este mismo fenómeno se presenta en la denominada Teoría jusnaturalista vigente aún en nuestra Época Moderna. Pero si bien en esta escuela del derecho natural, como también es conocida, hayamos profundas divergencias, (recuérdese el jusnaturalismo de corte teológico y el jusnaturalismo de perfil racional), también encontramos una cierta unidad en algunos conceptos jurídicos, y más: la tesis fundamental de que por encima del derecho creado por órganos de Estado, se encuentra un derecho cuya fuente es la naturaleza, la razón o Dios y, consecuentemente, es éticamente superior al imperfecto derecho positivo. En la sofística los argumentos jurídicos son más bien esporádicos, si bien

de una trascendencia tal, que han permitido el desarrollo de verdaderos sistemas jurídicos en algunos casos o, por lo menos, suscitados y enconados debates que han dejado huella en el pensamiento jurídico.

Así, por ejemplo, en el pensamiento de algunos sofistas estaban concebidas ideas prístinas sobre la soberanía del pueblo, el jusnaturalismo y lo que hoy se denomina positivismo jurídico. Paradigma de lo anterior lo encontramos en el diálogo "Gorgias, o de la retórica."

En este relevante y hermoso diálogo, está presente la oposición entre naturaleza y normatividad. Durante la disputa filosófica, Sócrates había convencido a Gorgias que es preferible sufrir injusticia que causarla; pero cuando entra en escena el sofista Calicles, argumenta que la palabra justo tiene dos acepciones: en primer término, puede significar tanto lo natural como lo legal. De conformidad con éste, toda acción contraria a la ley que causa daño a alguna persona, es considerada ilícita y, por ende, es objeto de reprobación. Pero, precisa Calicles, si se atiende a lo natural, sufrir injusticia debe reputarse como un mal, y por tanto, como feo. En estas condiciones, la frase de Sócrates que Gorgias y Polo aceptaron, es correcta sólo desde el punto de vista de la ley; en cambio, si se atiende a la naturaleza, la verdad radica en la frase contraria.

En este marco de naturaleza y normatividad, Calicles se declara partidario de la antítesis de la normatividad. Su tesis, que duda cabe, desempeñó un papel enormemente importante en la historia de la filosofía del derecho en Grecia y en algunos filósofos de épocas más recientes. Además, debemos reconocer que el pensamiento de Calicles acerca del derecho es muy original.

Es importante hacer notar que el mismo Aristóteles, testifica la postura jurídica de Calicles al dejar escrito que:

A fin de obligarse a las personas a convenir en afirmaciones paradójicas, se hace uso, con la mayor frecuencia, de aquel método, utilizado por Calicles, pero que era ya tenido por infalible desde la más remota Antigüedad y que consiste en oponer lo que es conforme a la naturaleza y lo que es legal, precisamente porque naturaleza y ley son términos contradictorios, así, por ejemplo, según la ley, algo puede ser hermoso y, en cambio, será feo por naturaleza. Por tanto, si nuestro contradictor habla de algo refiriéndose a lo natural, habrá que replicarle en nombre de la ley, pero si se expresa, en términos legales, se le deberá rebatir de acuerdo a la naturaleza.

Antes de abundar en este tema, conviene clarificar la evolución de términos naturaleza y convención. Si bien es cierto que en el siglo V llegaron a ser comúnmente considerados como opuestos y excluyentes, en los escritos antiguos de la comunidad griega no aparecen como términos incompatibles. En la época de la sofística lo que existía por "nómos" no lo era por "physis", y viceversa.

El significado de Physis, puede ser traducido por naturaleza, aunque cuando aparece junto con nómos, el término "realidad" pueda a veces marcar el contraste con mayor claridad.

El significado de Nómos, en la época clásica, es algo que se practica o que se da por bueno; primitivamente algo que es repartido, distribuido o dispensado. Presupone, por tanto, un sujeto activo-creyente, practicante o dispensador, una mente de la que el nómos emane. Naturalmente, los diferentes pueblos tenían diversos nómoi (plural de nómos); pero, en tanto que la religión se mantenía como una fuerza efectiva, la mente legisladora podría ser la de Dios, y así era posible que existieran NÓMOI aplicables a toda la humanidad. "Las leyes humanas (nómoi) se nutren de una única ley, la divina": decía Heráclito.

Para Hesíodo Zeus había dictado "una ley para todos los hombres", los cuales, a diferencia de las bestias, debían participar de la justicia. Esta concepción persistía en la época de la sofista. Y asimismo, en la Antígona de Sófocles, se afirma que las leyes no escritas son divinas y eternas y que ningún mortal puede desafiarlas con éxito, como Creonte aprende demasiado tarde sobre las "leyes no escritas."

Ahora nos encontramos en un punto en que una nueva generación ha separado *nómos* y *physis*, como lo que es artificial de lo que es natural, y a veces como lo que es falso (aunque comúnmente creído) de lo que es verdadero.

Entre los sofistas, historiadores y oradores del momento la antítesis era más comúnmente invocada en las esferas morales y políticas. Aquí sus acepciones más importantes son dos:

- 1) Usos o costumbres basadas en creencias tradicionales o convencionales sobre lo que es recto, justo, bueno o verdadero;
- 2) Leyes formalmente formuladas y aprobadas, que codifican el recto uso y lo elevan a norma obligatoria respaldada por la autoridad del Estado.

Sin embargo, no hay que perder de vista que para los griegos, como para todas las sociedades primitivas y aquellos que ya habían alcanzado un cierto grado de desarrollo en el siglo V y IV antes del nacimiento de Jesús, la distinción no era clara, porque la codificación se da en una etapa posterior. Por ello, aunque la primera definición es más antigua el pueblo griego nunca la olvidó. Para los griegos, la ley, por mucho que estuviera formulada por escrito y reforzada por la autoridad, sigue dependiendo de los usos y costumbres. "La ley, escribió Aristóteles, no tiene otra fuerza para compeler a obediencia que el uso". En cierta medida esto es verdad en cualquier sociedad. Hart ha dejado escrito lo siguiente: "Es bastante claro (y una de las ideas más antiguas de la teoría política) que la sociedad no habría podido existir sin una moralidad que reflejase y

complementase la prescripción legal de la conducta injusta e injuriosa para otros.”²⁰

La codificación sólo se hace necesaria en un estado de la civilización bastante avanzado. Por ello, concluye W.K.C. Guthrie: "La distinción entre lo que es legalmente aplicable y lo que es naturalmente bueno estaba mucho menos definida entre los griegos de lo que está entre nosotros.

Siguiendo con el estudio de la antítesis nómos-physis, hay que precisar que el debate de la religión se orientó hacia la cuestión de si los dioses existían por physis en la realidad o solamente por nómos; el de la organización política, sobre si los Estados surgieron por ordenación divina, por necesidad natural o por nómos; socialmente el debate consistía en si las divisiones dentro de la especie humana eran naturales o solamente un asunto de nómos; el de la igualdad, acerca de si el dominio de un hombre sobre otro (esclavitud) o de una nación sobre otra (imperio) era natural e inevitable, o solamente por nómos etc.

En cuanto al origen de la antítesis, parece ser que la versión más antigua es la que Diógenes Laercio atribuye a Arquelaos, por lo menos, la primera versión dentro de un contexto ético: "Dijo que los seres vivos surgieron primero del lodo, y que la justicia y la injusticia no existen por naturaleza sino por convención.”²¹

Hay aquí, indudablemente un punto de vista evolucionista en lo básico y el origen convencional de la moralidad y la ley.

Como lo que nos interesa aquí es la ley (el derecho), es claro que en el siglo V griego había una nítida conciencia de que la ley y la moral no tenían su

²⁰ H.L.A. Hart, *Law, liberty and Morality*, p. 51

Citado por W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Tomo III, p.66

²¹ Diógenes Laercio, *Vida de los Filósofos más ilustres*, México, Editorial Porrúa, 1984, p.43.

origen o fundamento en Dios como se creía antes, sino como algo impuesto por unos hombres a otros, o bien, las leyes eran creadas por acuerdo para ponerle límites a la libertad individual.

Por ello, con toda razón Guthrie escribe: ... "se pueden distinguir tres posturas principales: prevalencia del *nómos* frente a la *physis*, prevalencia de la *physis* frente al *nómos*, y una actitud de realismo práctico o pragmático que, sin pronunciarse en ningún sentido, declara que el más poderoso siempre se aprovechará del más débil, y dará el nombre de ley y justicia a todo lo que establezca o dictamine en favor de sus propios intereses; manteniéndole el nombre todo el tiempo que retenga el poder."²²

En las teorías jurídica y moral, esta dicotomía juega un papel esencial. Para Guthrie, los sofistas... "Todos por igual creían en la antítesis entre naturaleza y convención. Podían diferir en su estimación del valor relativo de cada uno pero en ninguno de ellos hubiera sostenido que las leyes humanas, costumbres y creencias religiosas fueran inamovibles por estar enraizadas en un orden natural inmutable"²³ En Efecto, los distintos sofistas mantienen a este respecto posiciones muy diferentes, que tienen que ver con el problema del fundamento sobre el que se asientan los valores.

Protágoras, a manera de ejemplo, afirma que el código moral es una institución de la *pólis*, es decir, con esta actitud se ubica en la perspectiva convencionalista. Por esta razón la moral es variable diacrónicamente en una ciudad y sincrónicamente en las distintas ciudades. Esta doctrina es resultado de aplicar a los valores la teoría relativista del *homo mensura*. No es la naturaleza sino la *pólis* la que proporciona el código moral. De ahí que sin reticencia alguna podamos afirmar que el filósofo de *abdera* es quién más insistió en la relativización

²² W.K.C. Guthrie, *op. Cit. Supra*, p.69

²³ *Ibid*, p.73

de la moral. *Nómos* y *physis* representan dos ámbitos diferentes e irreductibles, no antitético sino complementario.

Para comprender el alcance de estas aseveraciones, conviene decir que toda la filosofía de Protágoras está basada en una concepción de la realidad en perpetuo movimiento. En oposición a Parménides sostendrá, junto con el filósofo de Efeso, Heráclito, la pluralidad y la movilidad del ser.

En esta concepción de la realidad, se fundamentará la famosa teoría del "homo mensura": El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto que no son. El ser es fluyente, "el alma no es otra cosa que sensaciones", que, por esa propia naturaleza, y en virtud de la pluralidad de disposiciones naturales dadas en cada hombre, son también fluyentes y movedizas. Si el conocimiento es la conjunción del sujeto con el objeto, entonces habrá que admitir que, si tanto el primero como el segundo son cambiantes, su resultado tendrá que serlo. Desde luego que esta interpretación protagórica ha sido muy discutida. Pero habrá que convenir que el problema se centra fundamentalmente en el significado que hay que dar al término "hombre" (*ánthropos*). Bien podemos estimar entonces, que éste puede recibir cuando menos tres significados distintos:

- a) El hombre como ser individual, afectado en cada caso de particularidades accidentales que le diferencian de todos los demás de la misma especie humana. Se trataría del hombre concreto "hic et nunc" de Ernesto o Mariana. El "hombre" equivaldría a "homo individualis".
- b) El hombre como especie, el hombre específico, es decir, el ser humano "in genere", con particularidades comunes a todos y cada uno de los hombres, aunque distintas de las que poseen los seres de diferente especie. El hombre equivaldría a "homo specificus".
- c) El hombre como ser que, por naturaleza, vive en sociedad, integrada en círculos sociales, con peculiaridades mentales distintas según el grupo social al que pertenezca, según la sociedad de que forme parte. El hombre sería equivalente a "homo socialis", a "polis"

Cada una de estas tres posibles interpretaciones del *ánthropos* protagórico ha sido defendido a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. Por ejemplo, Platón en el "Teeteto", aparece como defensor de la tesis individualista. A través de Sócrates nos da su interpretación:

"¿No es verdad que (Protágoras) dice algo así: Tal como me parecen las cosas, tales son para mí; tal como te parecen, tales son para ti. Pues tú eres hombre y yo también."²⁴

La interpretación específica, es decir "*ánthropos*", como especie humana, ha sido sostenido por Guthrie y Gomperz. Este último nos dice: "El hombre que aparece como opuesto a la totalidad de las cosas, no puede ser el individuo, sino únicamente el hombre en general. Es evidente que ésta es la significación más lógica, la que adoptaría cualquier lector carente de prejuicios... El hombre, es decir, la naturaleza humana, es la medida de la existencia de las cosas"²⁵

Ahora bien, independientemente de que cada quién defienda una de estas tres posturas creemos que lo mejor es acudir a los fragmentos protagóricos con que contamos. Porque si bien es cierto que Platón y Aristóteles son autores muy cercanos al filósofo de Abdera, cronológicamente, por supuesto, también es clara la animadversión que estas cumbres de la filosofía sentían por los sofistas. Basta con que volvamos a leer el diálogo Teeteto o de la ciencia, para que nos percatemos de la forma en que intentan refutar la teoría del "*homo mensura*". En efecto, en dicho diálogo Sócrates con su peculiar ironía afirmó que no comprende bien por que sea el hombre la medida de todas las cosas y no el cerdo o bicéfalo u otro animal más extraño, ya que éstos igual que el hombre, también tienen sensaciones. Esta aseveración con toda la carga de agudeza e ingenio, no

²⁴ Platón, Obras Completas. Diálogo: Teeteto o de la ciencia, Editorial Aguilar, p.898

²⁵ Protágoras, Fragmentos y testimonios, traducción del griego, introducción y notas por José Barrios Gutiérrez, Editorial Aguilar, p.20

constituye propiamente ninguna reputación a lo sostenido por el autor de las antilogías.

Por su parte, Aristóteles en su metafísica argumenta que Protágoras en su frase del "homo mensura" infringe el principio de contradicción, dado que, según ella, una cosa puede al mismo tiempo ser y no ser, o ser buena y mala, o bella y fea, ya que el parecer de cada hombre es la medida. No parece que el fundador del Liceo no toma en consideración, que para que el sofista hubiese infringido el principio de contradicción ya citado, hubiera sido preciso que éste hubiese afirmado que una cosa podía ser buena y mala, bella y fea, al mismo tiempo y bajo la misma relación, pero esto indudablemente no hace Protágoras, ya que la misma cosa podrá ser buena y mala o bella y fea, al mismo tiempo, pero con relación a distintos hombres.

Para reforzar lo anterior, permítaseme una larga pero esclarecedora cita de Ingemar Düring: "una y otra vez se destaca que Protágoras caracteriza la existencia de las cosas como dependientes del hombre en cuanto a su medida. Atendiendo a la situación histórica, ésta solo pudo significar que se opuso a la teoría del conocimiento de los datos. Rechazó al ser inmutable de Parménides y puso en su lugar la realidad pragmática el mundo de los fenómenos.

Que este era realmente el punto de vista de Protágoras, lo confirma Sócrates en su palinodia, donde hace decir a Protágoras más o menos lo siguiente: "mis adversarios han interpretado y expuesto falsamente mi doctrina porque se atuvieron a la letra. Ellos me pusieron en ridículo, en vez de examinar mi punto de vista en una conversación seria. Si revisas sinceramente y sin malicia mis afirmaciones encontrarán que yo enseñé lo siguiente: las percepciones del hombre individual son siempre correctas; al enfermo le parece amarga la comida (y para él es efectivamente así), al hombre sano, por el contrario; del enfermo no se debe afirmar que es ignorante y del sano no se debe decir lo contrario. Pero se

tiene que intentar producir una transformación, de manera que el punto de vista mejor supla al peor. Este no puede lograrse llevando a aquel que tiene representaciones falsas a que tenga verdaderas, pues no es posible ni representarse el no ser ni representarse algo de manera distinta a como se experimentó eso mismo; pues esto es siempre verdadero. Pero, a un hombre que, a consecuencia de una mala disposición de ánimo, tiene ideas que corresponden a ello, muy bien se le puede educar en forma que logre una buena disposición de ánimo y por su medio también buenas representaciones. Por ignorancia algunos caracterizan ciertas representaciones como verdaderas, mientras que yo las considero mejores en comparación con otras, pero no las llamo en lo absoluto más verdaderas. Estoy, por tanto, muy lejos de negar la existencia de la sabiduría y de hombres sabios. Más bien, yo llamo expresamente sabio a quien sabe producir en alguno de nosotros tal transformación, que lo que a uno le aparece como malo y lo es, a otro le aparece como bueno y efectivamente lo es."²⁶

Más adelante acota el mismo autor citado, que es bastante seguro que los términos "peor" y "mejor" en la frase: "hacer mejor la afirmación peor" tanto en Protágoras como en la interpretación de Platón, deben entenderse como juicios de valor. En el fondo se trata, sin duda, no de una valoración moral sino gnoseológica. Un juicio que está fundado en la percepción primaria y en la experiencia, y que representa un grado inferior de conocimiento, puede ser llevado a un grado superior de conocimiento, en virtud de que se lo ordene dentro de un contexto correcto.

Protágoras, después de admitir la pluralidad de representaciones en los hombres, considera como ya vimos, que algunos son más "convenientes", o mejores, que otros, pero en modo alguno más verdaderos. Por ese inconveniente tiene que ser, de acuerdo al relativismo gnoseológico, conveniente para alguien o algo. ¿Quién o qué es ese alguien o algo? Protágoras responde: "pues lo que a

²⁶ During, Ingemar, Aristóteles, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. P. 933 y ss

cada Estado (pólis) le parece justo y bello, efectivamente lo es para él, mientras que tenga el poder de legislar.”

Como podemos apreciar, la medida es, en última instancia, de lo justo y lo injusto, de lo bello y lo feo, y en general de todos los valores, la sociedad, el Estado, la pólis. Esto significa que entre las inconmensurables representaciones individuales debe existir un parámetro que establezca la mayor o menor perfección y conveniencia de las mismas, y esa norma o medida es la colectividad. Así lo dejó escrito el abderita “esta doctrina se resuelve en estas palabras; sobre lo justo y lo injusto, lo santo y lo no santo, estoy dispuesto a sostener con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es el parecer de la colectividad el que se hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer.”

Esta interpretación de la frase “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son” es decir, del “homo mensura” deja sin sustento la interpretación platónica-aristotélica.

Con todo lo anterior, es claro el convencionalismo social que sustenta el sofista, convencionalismo que derivará en el relativismo axiológico postulado por Protágoras. Pero este relativismo del valor no es algo objetivo sino que es “puesto” por la sociedad, es decir, la puesta de este valor le es impuesta al individuo por el grupo social, por la sociedad en que vive. Es pues, la sociedad la que estima lo valioso y lo antivalioso, y el hombre moldeado por dicha sociedad, acata las valoraciones de ésta. Pues “la madre, la niñera, el maestro, el poeta, el teatro, informan y modelan las almas maleables e inexpertas que han recibido”.²⁷

²⁷ Platón, *Ibid*, p. 170

Aún más, si el Código moral no puede fundarse más que en la propia estructura social del hombre, la educación será el factor decisivo de moralización y, por tanto, de humanización.

Recuérdese que ya Demócrito había recogido un pensamiento similar al afirmar que la “enseñanza remodela al hombre y al remodelarlo, actúa como naturaleza.”

Bajo estas consideraciones, podemos afirmar que Protágoras entiende que las normas de conducta solamente son proporcionadas por el nómos, de tal manera que una sociedad sin leyes ni tribunales sería mucho más injusta y se asimila sin más aún estado de salvajismo y maldad. En efecto, Protágoras afirma en el diálogo que lleva su nombre, lo siguiente:

“...de igual manera hay que pensar, hoy en día, que el hombre que te parece –dialoga con Sócrates- más injusto en una sociedad sometida a leyes sería aún justo y un artista en esta materia si se le comparara con hombres que no tuviesen ni educación, ni tribunales, ni leyes, ni coacción de ninguna clase que los forzara nunca a preocuparse de la virtud...”²⁸

Queda pues claro que para Protágoras “ni el nómos ni las virtudes políticas son por naturaleza” y una “vuelta a la naturaleza” es lo último que se desea. El estado de naturaleza era incómodo y salvaje, cada hombre contra su prójimo; el hombre, lobo del hombre hubiera llevado, de persistir, a la destrucción de la humanidad.

Demócrito es otro relevante defensor del nómos, a él se debe una concepción de elevado contenido moral.

Argumenta que la ley existe para beneficio de la vida humana, y al obedecerla nos damos cuenta de su excelencia (areté). Cada cual debería

²⁸ Platón, *Ibid.*, p. 172

establecer “el nómos en el alma”, la ley del respeto propio o de la venganza ante sí mismo, que hace imposibles las malas acciones hasta en secreto.

Antes de seguir mostrando la sabiduría y las lecciones de Demócrito, conviene recordar que el propio Sócrates opinaba que las leyes debían hacerse respetar en todas las circunstancias. En el Critón platónico, en uno de sus pasajes, Sócrates sustentaba su negativa a evadir la ejecución que ha sido decretada por las leyes de Atenas, con los argumentos siguientes: “piensas que puede sobrevivir y no ser destruido un estado en el que las decisiones de la ley no tengan fuerza sino que sean anuladas e invalidadas por particulares”. En este pasaje podemos notar el profundo respeto que Sócrates profesaba a las leyes, leyes que tienen su fundamento en el acuerdo de los hombres. No hace mención alguna a ningún ordenamiento divino, ni cita como fuente a la naturaleza. Dejemos la palabra al propio Sócrates. “...Si proyectando nosotros, fugarnos de aquí o como haya que llamar a eso, se nos acercasen las leyes y los gobernantes de la ciudad y nos preguntasen: “Dinos, Sócrates, que piensas hacer. ¿Verdad que con lo que te propones llevar a cabo intentas destruirnos a nosotras, las leyes, y a la ciudad entera en lo que está de tu parte, o tal vez te parece posible que siga existiendo, que no se venga abajo aquella ciudad en la cual no tienen fuerza las sentencias pronunciadas, sino que pierden su autoridad y son aniquiladas por obra de las particulares? ¿Que responderemos, Critón, si las leyes dicen: “Sócrates, ¿Es ese, acaso, el convenio estipulado entre tú y nosotras? ¿No te comprometiste a someterte a las sentencias que la ciudad pronunciase?” en caso de que sus palabras nos extrañasen, seguramente añadirían: “Sócrates, no te maraville lo que decimos, y responde, ya que también tu sueles recurrir al sistema de preguntas y respuestas. Ea, pues, dinos: ¿cuál es el motivo de queja que tienes con respecto a la ciudad y nosotras y que te mueve a intentar aniquilarnos?. Veamos para empezar: ¿no te trajimos al mundo nosotras, ya que por nuestra mediación casó con tu madre tu padre y te engendró?. Di, pues: ¿tienes algún motivo de disgusto

con aquellas de nosotras que son leyes relativas a los matrimonios, por considerar que no son buenas?” No, respondería yo.”²⁹

Se ha escrito copiosamente acerca del formidable respeto y reconocimiento que los griegos sentían por la supremacía de la ley, en contraposición a la voluntad de un rey o un tirano. El acatamiento de las leyes constituían un legítimo orgullo de la Hélade.

Veamos, al respecto, el soberbio relato que Heródoto en el libro séptimo de su magna obra, “Los nueve libros de la historia”. Pero antes, digamos que la respuesta dada por Demarato, el depuesto rey de Esparta, a Jerjes, que le había proporcionado asilo, ilustra con diáfana claridad lo que la ley representaba para los helenos.

Antes de invadir Grecia, Jerjes, opinando personalmente que los griegos, dada su enorme inferioridad numérica y que no tenían un jefe supremo que pudiera empujarles a enfrentarse a tal superioridad, no lucharían, le preguntó a Demarato si creía que no lo harían. He aquí la respuesta dada por éste. “Rey, sabía desde el principio que, diciendo la verdad no te diría cosa grata; pero, como me obligaste a decir mis más veraces palabras, te dije la condición de los espartanos, aunque tú eres quien mejor sabe cómo amo yo mi situación actual, y como los aborrezco a ellos, que me arrebataron mi dignidad y mis prerrogativas paternas, me quitaron la ciudadanía y me lanzaron al destierro, mientras tu padre me recibió, me dio casa y sustento. Y no es lógico que un varón sensato rechace la bondad que se le ha demostrado, sino que lo ame por sobre todas las cosas. Yo no me declaro capaz de combatir contra diez hombres, ni contra dos, y por mi voluntad ni contra uno solo combatiría. Pero si hubiera necesidad o si un gran riesgo me impulsase, combatiría gustosísimo con uno de esos persas que dicen valer por tres griegos. Porque los lacedemonios cuerpo a cuerpo no son inferiores a nadie, y en masa son mejores que todos. Pues aunque libres, no son libres en

²⁹ Platón, Diálogos, Critón o del deber, p. 228 y 229

todo, porque tienen por señora a la ley, ante la cual tiemblan mucho más todavía que los tuyos ante ti. Hacen lo que ella les manda y ella manda siempre lo mismo: no los deja huir de la batalla, cualquiera sea la muchedumbre del enemigo sino vencer o morir en su puesto”.³⁰

Pero no solo en filósofos e historiadores encontramos este orgullo helénico por el nómos. También en el dramaturgo Eurípides hallamos la convicción de las bondades del nómos, quienes por boca de Teseo dejó escrito lo siguiente: “El mayor enemigo que puede tener un estado es el tirano, bajo el cual, ya de entrada, no hay leyes comunes, y domina sólo uno que tiene, contra toda justicia, a la ley como cosa suya (bajo su arbitrio). Pero, cuando hay leyes escritas, la justicia se aplica imparcialmente lo mismo al pobre que al rico; el débil, si es insultado o difamado, puede contestarle en igualdad de condiciones al poderoso, y el de inferior categoría puede prevalecer frente al superior si su causa es justa.”³¹

Asimismo, no debemos dejar de citar al gran estadista que fue Pericles, quien hace también un hermoso elogio de la Ley en el discurso panegirista; señala Pericles que la Constitución ateniense en manera alguna es una imitación de las extranjeras y más bien, representa un modelo digno de ser imitado, la define como una democracia, porque su base está constituida no por una minoría, sino por la mayoría de los ciudadanos. Pericles, una vez que ha establecido la definición de democracia en cuanto al número de personas que participan en el gobierno, es decir, del gobierno del pueblo, precisa, en párrafos posteriores, los ideales de aquella: la igualdad, la libertad y el imperio de la ley. De acuerdo a éste panegirista de la Constitución de Atenas, la idea de igualdad se traduce en que “de conformidad con la ley, todas las personas disfrutan del mismo derecho para sus asuntos propios”. Los teóricos del Estado llaman a esta idea El Principio de la

³⁰ Heródoto, *Los Nueve Libros de la Historia*, Editorial Grolier, 1984, p. 468

³¹ Eurípides, *Los Suplicantes*, Versión del griego de Angel Ma. Garibayk, Editorial Porrúa, p. 213

Igualdad frente a la Ley. Más adelante agrega Pericles: "Nadie será nombrado para ningún cargo, ni honrado, ni acatado por su linaje o solar sino tan sólo por su bondad y su virtud. Y no será excluido de los cargos y dignidades públicos por pobre o de bajo origen que sea, con tal de que pueda ser bien a la República."

En la actualidad, este principio es conocido como "la aptitud para el desempeño de los cargos públicos". En otro pasaje, el egregio estadista, cuyo siglo V lleva su nombre, escribe: "Todos los ciudadanos cuidan de igual modo de las cosas de la República que tocan al bien común, como de las suyas propias, y aún ocupados en las más diversas actividades particulares, todos poseen, sin embargo, una excelente idea de los asuntos públicos:³²

Respecto a los postulados del régimen democrático sustentados por Pericles, igualdad, libertad y legalidad, el maestro Eduardo García Máynez hace interesantes comentarios que por su relevancia nos permitimos transcribir; Dice el autor del libro "Filosofía del Derecho", respecto del principio de igualdad ante la ley: "Implica la afirmación de que los hombres tienen iguales dotes para intervenir en la política, por diferentes que sean sus aptitudes y diversas su posición social o su riqueza. No es improbable que las disquisiciones de Protágoras acerca del régimen democrático hayan ejercido influencia en el pensamiento de Tucídides. El famoso historiador fue oyente de los sofistas.

En cuanto a la libertad escribió: Pericles alude a la idea de libertad, "como hombres libres nos encontramos frente al Estado". La vida privada del ciudadano no es controlada ni por la autoridad ni por los particulares.

Del comentario al principio de legalidad, del cual Pericles había afirmado "En lo que toca a la República y al bien común no infringimos cosa alguna, no

³² Tucídides, Guerra del Peloponeso, libro II, cap. VI, Editorial Porrúa, p. 82

tanto por temor al juez, cuanto por obedecer a las leyes" García Máynez, apunta. "La nación moderna del Estado de Derecho encuentra un preludio en la transcrita frase. Dentro de un régimen de legalidad el ciudadano no se halla bajo el poder de otros hombres, sino vinculado a la autoridad de la ley. Prescribe ésta lo que ha de hacerse y lo que debe evitarse y establece al propio tiempo, los límites de la libertad de cada uno."³³

Son tan bellos estos ideales, que muchos autores han dudado de que coincidiesen con la realidad. Si esto pudo ocurrir, como ocurre en nuestros tiempos, es indudable entonces, que era la doctrina oficial sobre el derecho y el estado atenienses.

Pues bien, con todo lo anterior podemos decir que el Código Moral no puede fundarse más que en la propia estructura social del hombre, la educación será el factor decisivo de moralización y, en consecuencia, de humanización. Demócrito había podido suscribir un pensamiento similar al afirmar que la enseñanza remodela al hombre y al remodelarlo, actúa como naturaleza.

En el Protágoras, se recogen las ideas más importantes en el ámbito político del sofista. Hace ahí la más encendida defensa de la necesaria participación de todos en la vida política, de la enseñanza y aprendizaje de la virtud y de la igualdad como categoría fundadora de una sociedad bien ordenada. Un ejemplo relevante de que la virtud debe enseñarse y practicarse en la sociedad, lo constituye su teoría de la sanción: "Si quieres, Sócrates, pensar sobre lo que se desea conseguir con el castigo del culpable, la realidad misma te demostrará que los hombres creen que la virtud puede adquirirse. En efecto, nadie castiga al culpable teniendo presente el delito que cometió y a causa del mismo, a menos que se venga irracionalmente como una fiera. Por el contrario, el que quiere punir racionalmente, no castiga a causa del delito pasado -lo ya sucedido

³³ García Máynez, Eduardo Ensayos Filosóficos- Jurídicos, Edit. Universidad Veracruzana.

no puede borrarse-, sino mirando al porvenir, a fin de que ni el culpable, ni cualquier otro que haya visto su castigo vuelvan a delinquir. Al pensarse así, se parte de la idea de que la virtud puede enseñarse, y por ello se castiga para intimidar.

Si la virtud es algo de lo que todos deben participar y de acuerdo con la cual, y no prescindiendo de ella, todo hombre debe obrar si quiere aprender a hacer algo; si al que no participa de la virtud, sea niño, varón o mujer, es preciso enseñarle y castigarle, hasta que, gracias a ese castigo, se haga mejor; si al que no mejora después de ser castigado y enseñado hay que, como a un ser incurable, arrojarle de la sociedad o matarle; si esto es así y la virtud es de tal naturaleza, observa de qué modo tan asombroso se comportan los hombres de bien al enseñar a sus hijos todo menos virtud”.³⁴

En otros pasajes del diálogo se dice que la educación tiene como finalidad enderezar el árbol torcido, y que el Estado cuando amenaza o impone penas, actúa como el maestro de escuela; de ahí que la pena signifique en griego enderezamiento, precisamente porque se propone enderezar.

Estas breves frases, ricas en su contenido, presentan trascendentes ideas; sobre todo por la época en que fueron escritas, porque las palabras de Protágoras encuentran una ocasión magnífica para superar la teoría de la pena como recompensa o retribución por el ilícito consumado, predominante en aquella época, por una teoría que, como ya escribimos, fundamentó el derecho de castigar en una teleología de carácter ético, pues la pena debe provocar el perfeccionamiento de la persona. El conocido apotegma de que se castiga “non quia peccatum est, sed ne peccetur” (no porque se delinquirió, sino para que no se delinca) que sustenta el derecho penal de nuestros días, abrevia, desde hace 2,500 años aproximadamente, en las ideas del sofista de Abdera en este

³⁴ Protágoras, Fragmentos y Testimonios, Ibid, p. 116 y ss

ámbito material. Y ya que estamos hablando del derecho en la esfera penal, es también importante subrayar que en el diálogo denominado Teeteto, las leyes en general quedan caracterizadas como la opinión del Estado, por lo que son normas incondicionalmente válidas e inexorablemente obligatorias. Se deduce, además, que la democracia es el estado de las leyes. Se remarca, asimismo, en las tesis protagónicas, que lo justo no existe por naturaleza, pues únicamente se da en las leyes aprobadas por el pueblo.

En otra parte del referido diálogo, se le pregunta al sofista si no debe existir diferencia alguna en la actividad política de los ciudadanos.

Esta es su respuesta: es incuestionable que existen hombres, como Pericles, que sobresalen entre todos, como consecuencia natural de sus aptitudes y de su excelente educación; pero estas personalidades se imponen por sí mismas en la democracia y ascienden a los puestos directivos merced a la confianza de sus conciudadanos. Los oradores sabios y justos influyen sobre el pueblo y lo inducen a la adopción de decisiones favorables al Estado.

De las ideas que acabamos de exponer, eminentes autores como Adolf Menzel, por ejemplo, han concluido que en éstas encontramos los elementos esenciales de la democracia: la igualdad política de todos los ciudadanos, la ley como expresión de la voluntad del pueblo y la dirección de los negocios públicos a cargo de los funcionarios que han obtenido el reconocimiento de los hombres.

También Demócrito, coterráneo de Protágoras, sustentó las mismas ideas del sofista, por lo menos, en la medida en que puede conocerse su pensamiento a través de los escasos fragmentos que se conservan de él sobre los problemas del derecho y del estado. En ellos, Demócrito se revela defensor decidido del pensamiento jurídico democrático y de la idea del estado igualitario. La pobreza en la democracia, afirma, es mejor que la tan ensalzada fortuna de la casa de los poderosos, de la misma manera que la libertad es mejor que la condición de

esclavo. La democracia supone la armonía de los ciudadanos, en cambio, la guerra civil es una gran desgracia, aun para el vencedor. Pero cualesquiera que sean las circunstancias, el interés del Estado debe ser colocado muy por encima.

Asimismo, afirmó Demócrito, que un Estado bien administrado es el mayor de los tesoros; todo se decide ahí; cuando se hunde, todo se desploma, pero cuando goza de salud, todo es sano.

El creador de la teoría del átomo, al igual que Protágoras, estaba convencido de que era menester un reconocimiento libre de los hombres sabios y buenos.

Reflexionando sobre lo que acabamos de apuntar, resulta evidente la manifiesta convicción de algunos sofistas en el sentido de que la ley se da por convención y no por naturaleza. Los juristas modernos denominarán a esta corriente jusfilosófica, positivismo jurídico.

Es claro pues que hay una diferenciación entre las leyes normativas de observancia impuesta por los hombres, que se basan en decisiones o convenciones, y las reglas naturales uniformes que se hallan más allá de los límites. En la evolución de la filosofía griega ese dualismo de hechos y normas se manifiesta por sí mismo bajo la forma de la oposición existente entre la naturaleza y la convención.

Pero pese al hecho de que esta posición ya había sido alcanzada largo tiempo atrás, como ya vimos, por el sofista Protágoras de Abdera, contemporáneo del gran maestro de la ética, Sócrates, no es del todo compartida por muchos pensadores. Estos creen en la existencia de normas de carácter "natural" en el sentido de que han sido establecidas de conformidad con la naturaleza, tales

como las que rigen los movimientos del sol, de la luna y de los planetas, la sucesión de las estaciones; las de la termodinámica, la ley de la gravedad, etc.

Karl R. Popper, en su libro "La sociedad abierta y sus enemigos", en un capítulo que él denomina Naturaleza y Convención, escribe: "No corresponde a Platón el mérito de haber sido el primero en encarar los fenómenos sociales con el espíritu de la investigación científica. La iniciación de la ciencia social se remonta, por lo menos, a la generación de Protágoras, el primero de los grandes pensadores que se denominaron a sí mismos "sofistas". Está señalada por la comprensión de la necesidad de distinguir dos elementos distintos en el medio ambiental del hombre, a saber, su medio natural y su medio social. Es ésta una distinción difícil de trazar y de aprehender, como puede deducirse del hecho de que aún hoy no se haya claramente establecida en nuestro pensamiento. Además, ha sido puesto en tela de juicio continuamente desde la época de Protágoras, y la mayoría de nosotros tenemos una fuerte inclinación, al parecer, a aceptar las peculiaridades de nuestro medio social como si fueran "naturales".

Una de las características que definen la actitud mágica de una sociedad "cerrada", primitiva o tribal, es la de que su vida transcurre dentro de un círculo encantado de tabúes inmutables, de normas y costumbres que se reputan tan inevitables como la salida del sol, el ciclo de las estaciones y otras evidentes uniformidades semejantes de la naturaleza. La comprensión teórica de la diferencia que media entre la "naturaleza" y la "sociedad" sólo puede desarrollarse una vez que esa "sociedad cerrada" mágica ha dejado de tener vigencia".³⁵

El estudio de estos dos mundos, el mundo de la naturaleza, regido por leyes inexorables y fácticas, y en cuyo desarrollo no interviene la voluntad humana, y el mundo del deber, o esfera normativa, nos permitirá arribar a una

³⁵ Popper, Karl, La Sociedad Abierta y sus Enemigos, Editorial Paidós, México, p. 67

importante diferencia en el ámbito no sólo de las leyes naturales y las leyes normativas, sino en el campo del derecho.

Popper, escribe que la "naturaleza", es la cualidad innata u original de un objeto y, en consecuencia, su esencia intrínseca; es, pues, el poder o disposición original de un objeto y es ella quien determina aquellas propiedades que configuran la base de su semejanza a la forma o idea original, o su participación de la misma. Como se ve, en realidad Popper transcribe la idea platónica del concepto "naturaleza" o "esencia".

Lo natural es, por tanto, lo innato, original o divino de un objeto, en tanto lo "artificial" es aquello que ha sido después modificado, agregado o impuesto por el hombre, mediante la compulsión (voluntad) del hombre. Asimismo, Popper nos explica, "El derrumbe del tribalismo mágico se halla íntimamente relacionado con el descubrimiento de que los tabúes no son los mismos en las diversas tribus que su cumplimiento, es impuesto y forzado por el hombre, y que pueden ser violados sin ninguna consecuencia desagradable, siempre que se logren eludir las sanciones impuestas por los congéneres. Dicho descubrimiento se ve acelerado por la observación de que las leyes pueden ser hechas o alteradas por legisladores humanos. No sólo piensa en las leyes de Solón, sino también en las leyes sancionadas y observadas por la población, corriente de las ciudades democráticas. Esas experiencias pueden conducir a una diferenciación consciente entre las leyes normativas de observancia impuesta por los hombres, que se basan en decisiones o convenciones, y las reglas naturales que se hayan más allá de los límites anteriores. Una vez claramente comprendida esta distinción, se alcanza la etapa que hemos llamado dualismo crítico o convencionalismo crítico. En la evolución de la filosofía griega ese dualismo de hechos y normas se manifiesta por sí mismo bajo la forma de la oposición "existente entre la naturaleza y la convención".³⁶

³⁶ Ibid., p. 70

El dualismo crítico del que habla Karl, ha sido fuertemente criticado con afirmaciones tales como "las decisiones, es decir, las normas convencionales, son también hechos".

Ante ello, Popper, coincidentemente con Hans Kelsen, como después veremos, precisará su postura argumentando que "si decidimos adoptar cierta norma, la formulación de esta decisión, es, en sí misma, un hecho Psicológico y Sociológico, y sería absurdo pretender que estos hechos no tienen nada en común con lo demás hechos. Puesto que no puede dudarse que nuestras decisiones relativas a la adopción de determinadas normas dependen evidentemente de ciertos hechos y decisiones, o afirmar que las decisiones no pueden ser deducidas de los hechos. Sin embargo, podría refutarse esta objeción señalando que es posible hablar de "decisión en dos sentidos diferentes". Así, sigue argumentando Popper, podemos decir de una decisión, que ha sido adoptada, alcanzada, resuelta, (o formulada, diríamos nosotros), o bien, podemos indicar con este término el acto de decidir; pues bien sólo en este último sentido, podríamos considerar a la decisión como un hecho... en el campo de los enunciados descriptivos se observa una ambigüedad análoga muy conocida. Consideremos, por ejemplo, la siguiente proposición: "Napoleón murió en Santa Elena". Convendría distinguir esa proposición del acto por ella descrito y que podríamos denominar hecho primario, es decir, el hecho de que Napoleón murió en Santa Elena... pero existe un hecho secundario completamente diferente del primario, a saber, el hecho de que formuló dicho enunciado... entonces la descripción realizada debe distinguirse del hecho de haber sido realizada. Y no puede siquiera deducirse de este hecho, pues equivaldría a conferirle validez a la inferencia "Napoleón murió en Santa Elena, porque determinado historiador dijo que Napoleón murió en Santa Elena", lo cual, evidentemente, no es posible.

Bajo este marco de ideas, le resulta, inexorablemente a Popper concluir que la formulación de una decisión, vale decir, la formulación de una norma o de un modelo es evidente que es un hecho. Nosotros agregaríamos que esta norma no tiene una explicación causal, está fuera del mundo de los hechos del ser, es un deber ser que encuentra su explicación en el principio de imputación y no en el principio de causalidad. Por ello Popper puede decir, que la mayoría de la gente ajusta su conducta a la norma "no robarás" es indudablemente un hecho sociológico, pero la norma "no robarás" no es un hecho y jamás podría inferirse de las proposiciones que tienen a hechos por objeto de su descripción. Esto se tornará mas claro si convenimos que siempre es posible adoptar decisiones diversas y aun contrarias con respecto a un hecho determinado. Por ejemplo, aun ante el hecho sociológico de que la mayoría de la gente sigue la norma "no robarás", es posible todavía escoger entre adoptarla u oponerse a su adopción, y es posible alentar a quienes la han adoptado, o desalentarlos, induciéndolos a adoptar otra norma.

En resumen es imposible deducir una oración que expresa una norma o una alusión o, por ejemplo, una propuesta para determinada política, de una oración que expresa un hecho dado lo cual no es sino una manera complicada de decir que es imposible derivar normas, decisiones, o propuestas de los hechos.

Estos razonamientos de Popper, tienen su base de sustentación en los argumentos que a continuación precisamos. Como ya señalamos, para Popper es importante la comprensión teórica de la diferencia que existe entre la "naturaleza" y la "sociedad" pues, sólo a partir de ella es posible comprender la diferencia que media entre las leyes naturales o de la naturaleza, tales como las que rigen los movimientos del sol, de los planetas y de la luna, la ley de la gravedad, etcétera, y las leyes normativas o normas que no son sino obligaciones, mandatos, derechos subjetivos, es decir, reglas que imponen deberes u otorgan diversas facultades, por ejemplo, los diez mandamientos o las que integraban la constitución

ateniense. En este orden de ideas, una ley natural describe una uniformidad estricta e invariable que puede cumplirse en la naturaleza, en cuyo caso la ley es verdadera, o puede no cumplirse, entonces es falsa. Afirma Popper que cuando ignoramos si una ley de la naturaleza es verdadera o falsa y deseamos llamar la atención sobre nuestra incertidumbre, frecuentemente la denominamos con el nombre de "hipótesis". Las leyes de la naturaleza son inalterables y no admiten excepciones. En efecto, si observamos el acaecimiento de un hecho que contradice una ley dada, entonces no decimos que se trata de una excepción, sino más bien que nuestra hipótesis ha sido refutada, puesto que ha quedado comprobado que la supuesta uniformidad no es tal, o en otras palabras que la supuesta ley de la naturaleza no era una verdadera ley, sino un falso enunciado. Dado que las leyes de la naturaleza son invariables, su cumplimiento no puede ser infringido ni forzado, por ello, sigue afirmando Popper, aunque podamos utilizarlas con propósitos técnicos y podamos ponernos en dificultades por no conocerlas cabalmente, las leyes naturales se hallan más allá del control humano. Ahora bien, si nos volvemos al universo de las leyes normativas, esto cambia por completo. El cumplimiento de una ley normativa, ya se trate de una disposición legalmente sancionada o de un mandamiento de carácter moral, puede ser forzado por los hombres. Además, es variable, y quizá se pueda decir de ella que es buena o mala, justa o injusta, aceptable o inaceptable; pero sólo en sentido metafórico podría decirse que es "verdadera" o "falsa", puesto que no describe un hecho sino que expresa directivas para nuestra conducta.

Ahora bien, no obstante que esta distinción entre ambas leyes es compartida entre muchos investigadores sociales, en opinión del autor que venimos siguiendo, este aserto no goza, en modo alguno, de general aceptación; en efecto, muchos pensadores están convencidos de la existencia de normas de carácter natural. Por este sendero se arguye, por ejemplo, que ciertas normas jurídicas, concuerdan con la naturaleza humana y, por consiguiente, con las leyes naturales o causales antes aludidas. Asimismo, otras normas jurídicas pueden ser

contrarias a la naturaleza humana. Otros filósofos, juristas y entendidos en ciencias sociales, afirman que las leyes naturales son muy semejantes a las leyes normativas, puesto que ambas son establecidas por la voluntad del creador del universo.

De la lectura de las reflexiones de Karl Popper, sobre naturaleza y convención se desprenden dos importantes consecuencias. La primera es lo que él denomina "monismo ingenuo", que corresponde a la etapa evolutiva en que no existe todavía distinción alguna entre leyes naturales y normativas. Esta etapa, al decir de Popper, es característica de la "sociedad cerrada"; en cambio, lo que este autor llama dualismo crítico o convencionalismo crítico, es característico de la "sociedad abierta". Y termina nuestro filósofo afirmando que el hecho de que exista todavía mucha gente que trata de evitar este último paso revela que nos hallamos en plena transición de la sociedad cerrada o la abierta.

En la evolución de la filosofía griega ese dualismo de hechos y normas se manifiesta por sí mismo bajo la forma de la oposición existente entre naturaleza y convención. En tiempos de Sócrates esta oposición ya había sido alcanzada por el sofista Protágoras. Pero volviendo a Karl Popper, es importante subrayar que para él, en la medida de que las normas son convencionales, es decir, hechas por el hombre, no significa que deban ser "arbitrarias". El dualismo crítico se limita a afirmar que las normas pueden ser hechas y alteradas por el hombre, esto es, por una decisión o un acuerdo de observarlas o modificarlas, y que es al hombre, por lo tanto, el responsable moral de las mismas. Cuando Popper alude a que las normas son hechas por el hombre, significa que no debemos culpar por ellas a nadie, ni a la naturaleza ni a una autoridad trascendente, sino a nosotros mismos. Nuestra tarea, entonces, como sociedad, consiste en mejorarlas al límite posible, si descubrimos que son defectuosas. La naturaleza no nos suministra ningún modelo, sino que se compone de una suma de hechos y uniformidades carente de cualidades morales o inmorales. "Somos nosotros quienes imponemos nuestros

patrones a la naturaleza y quienes introducimos, de este modo, la moral en el mundo natural, no obstante, de que formamos parte del mundo. Si bien somos producto de la naturaleza, junto con la vida la naturaleza nos ha dado la facultad de alterar el mundo, de prever y planear el futuro y de tomar decisiones de largo alcance, de las cuales somos moralmente responsables. Sin embargo, la responsabilidad, las decisiones, son cosas que entran en el mundo de la naturaleza sólo con el advenimiento del hombre.³⁷ Para este crítico de Platón, Protágoras es el primer dualista crítico que enseñó que la naturaleza no conoce normas y que su introducción se debe exclusivamente al hombre, lo cual representa la más importante conquista humana. Sostenía asimismo, que “fueron las instituciones y convenciones las que elevaron al hombre sobre el nivel de las bestias.”

En abono de Karl Popper, afirmamos que éste reconoce que si bien las normas son hechas por el hombre, ello no significa que sean arbitrarias. Convención no significa arbitrariedad. Nuestra insistencia, afirma Popper, es que somos nosotros quienes tomamos las decisiones y soportamos todo el peso de la responsabilidad, pero ello no debe interpretarse como una afirmación de que no podemos o no debemos recibir ayuda alguna de la fe o inspiración de la tradición o de los grandes ejemplos de la historia.

Por otra parte, conviene decir que, en la evolución del paso del monismo ingenuo o mágico al dualismo crítico, para comprender claramente la diferencia que media entre las normas y las leyes naturales, Popper estudia lo que él llama etapas intermedias y afirma contundentemente que la mayoría de estas posiciones intermedias proceden de la falsa idea de que si una norma es convencional o artificial, deberá ser totalmente arbitraria.

³⁷ Ibid., p. 71

Para justificar tal afirmación, nuestro autor se propone estudiar al respecto a Platón, quien, a su juicio, reúne los elementos de todas las etapas referidas.

Tres son las más importantes que se propone estudiar:

- 1) El naturalismo biológico,
- 2) El positivismo ético o jurídico y
- 3) El naturalismo psicológico o espiritual.

El naturalismo biológico, o como lo denomina Popper, "la forma biológica del naturalismo ético, es la teoría que afirma que existen algunas leyes eternas e inmutables de la naturaleza, de las cuales pueden derivar las leyes morales y las leyes estatales. El naturalismo biológico fue sostenido por el poeta Píndaro para sustentar la teoría de que son los más fuertes quienes deben gobernar. Por eso sostuvo que es una ley válida para toda la naturaleza que el más fuerte puede hacer con el más débil lo que le venga en gana. De ello se infiere que las leyes que protegen a los débiles, además de ser arbitrarias, deforman artificialmente la verdadera ley natural, que proclama que los fuertes han de ser libres y los débiles esclavos.

Este pensamiento de Píndaro, lo encontramos en el diálogo de Platón, llamado Gorgias o de la Retórica, en donde Calicles polemiza con Sócrates acerca del fundamento del derecho; en efecto, para reforzar sus argumentos Calicles le dice al esposo de Jantipa: " y me parece que Píndaro manifiesta lo que estoy diciendo (se refiere a las leyes contrarias a la naturaleza) en el canto que dice: "La ley, reina de todos los mortales e inmortales. Ella los conduce con irresistible brazo, justificando la mayor violencia; la infiere de los trabajos de Heracles, puesto que sin pagarlas..."³⁸

³⁸ Gorgias, Platón, Ibid.,p. 383

Existe también otra versión del naturalismo biológico, la igualitaria o humanitaria como la denomina Karl Popper. Esta fue sostenida por el sofista Antifonte. Afirma que la mayoría de las normas, no sólo son arbitrarias, sino que son directamente contrarias a la naturaleza. Así, en su papiro "Sobre la Verdad", expresa que las normas nos son impuestas desde fuera, en tanto que las reglas de la naturaleza son inevitables. Es perjudicial y hasta peligroso transgredir las normas impuestas por el hombre, si la transgresión la practican aquellos que las imponen; pero estas normas no llevan en sí una exigencia necesaria que fuercen su cumplimiento, y nadie tiene por qué avergonzarse de transgredirlas; la vergüenza y el castigo son meras sanciones impuestas arbitrariamente desde el exterior. Como se aprecia, esta crítica tiene un fundamento en una ética utilitaria "De las acciones aquí mencionadas, podría hallarse que muchas son contrarias a la naturaleza. En efecto, ellas entrañan mayor sufrimiento allí donde debieron haber menos, escaso placer, donde podría haber más, y perjuicio, donde este es innecesario..."

Reverenciamos y adoramos a los de noble cuna, pero no a los mal nacidos. Y estos son hábitos bárbaros, pues en lo referente a los dotes naturales, todos nos hallamos en un pie de igualdad, en todo sentido, aunque seamos griegos o bárbaros... Todos aspiramos el aire en la misma forma; por la nariz y la boca."³⁹

En el Protágoras de Platón, Hippias manifiesta un igualitarismo semejante, cuando dirigiéndose al pueblo dice: "Señores, yo creo que todos somos miembros de una misma familia, amigos y compañeros; sino por una ley convencional, por lo menos por la naturaleza. En efecto, ante la naturaleza, la semejanza es una manifestación de parentesco, pero la ley convencional, ese tirano de la humanidad, nos fuerza a proceder contra la naturaleza"⁴⁰ Alcidas, discípulo de

³⁹ Melero Bellido, Antonio, Introducción, traducción y notas, Sofistas, testimonios y fragmentos. Editorial Gredos p. 361-366

⁴⁰ Platón, *Ibid*, p. 179

Gorgias y contemporáneo de Platón, escribe, por su parte": Dios ha hecho libres a todos los hombres; ante la naturaleza ningún hombre es esclavo."⁴¹ En los mismos, términos se expresan Licofrón, miembro también de la escuela de Gorgias": El esplendor que otorga un nacimiento noble es imaginario y sus prerrogativas se basan en una simple palabra."⁴²

Estas expresiones de igualitarismo, se dan en un contexto social en Atenas en el cual existe un movimiento en contra de la esclavitud.

Contra este gran movimiento de carácter humanitario, Platón y su discípulo Aristóteles expusieron la teoría de la desigualdad biológica y moral del hombre. Afirman que los griegos y los bárbaros son desiguales por naturaleza; la oposición que existe corresponde exactamente a la que media entre los amos y los esclavos naturales. La desigualdad natural de los hombres es una de las razones que hacen que vivan juntos, pues sus dones naturales resultan, así, complementarios. La vida social se inicia con la desigualdad natural y debe continuar sobre esa base. Queda así demostrado cómo puede el naturalismo biológico ser utilizado para sostener las doctrinas éticas más opuestas; no obstante, ambos suponen que se puedan extraer normas de las leyes naturales, por supuesto, teniendo como supremo patrón a la "naturaleza".

El positivismo ético (o moral o jurídico) comparte con la forma biológica del naturalismo ético la creencia de que debemos tratar de reducir las normas a hechos, pero de hechos sociológicos, de las normas existentes concretas. Así, el positivismo sostiene que no hay norma, alguna fuera de las leyes que han sido efectivamente sancionadas (o aceptadas) y que tienen por consiguiente, una existencia positiva. Todo otro patrón, es considerado una simple ficción ilusoria.

⁴¹ López Hernández, José, Historia de la Filosofía del Derecho Clásica y Moderna, Editorial Tirant, Lo Bhanah, Valencia, p. 62

⁴² Idem

En este tenor, según Karl Popper, el positivismo ético (o moral o jurídico) ha sido casi siempre conservador e incluso autoritarista, invocando frecuentemente la autoridad de Dios. En contra de los argumentos del positivismo ético, Popper sostiene que dichos argumentos dependen de la postulación del carácter arbitrario de las normas. Las leyes existentes son los únicos patrones posibles de lo bueno; por ello, a mi juicio, escribe Popper, estos principios conservadores o autoritaristas constituyen habitualmente una expresión de nihilismo ético, es decir, de un extremo escepticismo moral, de falta de fe en el hombre y sus posibilidades.

Por último, nuestro autor arguye que el naturalismo psicológico o espiritual es, en cierto modo, una combinación de las dos posiciones anteriores, porque sostiene que el positivismo ético tiene razón, cuando afirma que todas las normas son convencionales, esto es, un producto del hombre y de la sociedad humana, pero pasa por alto el hecho de que constituyen una expresión de la naturaleza espiritual del hombre y de la naturaleza de la sociedad humana; así también, el naturalista biológico tiene razón cuando supone que existen ciertos objetivos o finalidades naturales, a partir de las cuales podemos deducir las normas naturales; pero pasa por alto el hecho de que nuestros objetivos naturales no son necesariamente objetivos tales como la salud, el placer, la alimentación, el abrigo o la procreación. La naturaleza humana es tal, que el hombre, o mejor, algunos hombres, no se conforman únicamente con tener para vivir, sino que se mueven en busca de objetivos superiores, de metas espirituales. Así, podemos deducir los verdaderos objetivos naturales del hombre a partir de su propia y auténtica naturaleza, que es espiritual y social. Y podemos, además, sigue diciendo Popper, deducir las normas de vida naturales, de sus finalidades naturales.

Hay que subrayar que esto ya había sido dicho por Sócrates; en la doctrina del alma, afirma que el espíritu importa más que la carne, y Popper reconoce que ello fue expresado por primera vez por Platón, y resalta que su atracción es

indudablemente mucho más fuerte que la de las otras dos posiciones; no obstante advierte que como en las anteriores doctrinas, en esta puede darse una combinación con decisiones éticas de cualquier índole: tanto con una actividad humanitaria como con el culto del poder. He aquí sus ejemplos":...Podemos decidir tratar a todos los hombres como si participasen por igual de esa naturaleza humana espiritual; pero también podemos insistir, con Heráclito, en que la mayoría "se llena el vientre como bestias" y es, por consiguiente, de naturaleza inferior y sólo unos pocos elegidos merecen la comunidad espiritual de los hombres. En consecuencia, el naturalismo espiritual ha sido utilizado largamente, en particular por Platón, para justificar las prerrogativas naturales del "noble", "elegido", "sabio" o "jefe natural". En el campo opuesto, ha sido utilizado por la ética cristiana y otras formas éticas humanitarias, por ejemplo, por Paine y Kant, para exigir el reconocimiento de los derechos naturales de todo ser humano... En realidad, esa forma de naturalismo es tan amplia y tan vaga que puede ser empleada para defender cualquier cosa. No hay nada que alguna vez le haya ocurrido al hombre que no pueda ser considerado "natural", porque, de no estar en su naturaleza, ¿cómo podría haberle ocurrido?.

Después de este breve camino trazado por Karl Popper, podemos concluir que dos son las tendencias principales que obstruyen la adopción del dualismo crítico sustentado por él: una es la del monismo, que se traduce en la reducción de las normas a hechos. La otra es el temor de asumir toda la responsabilidad de nuestras decisiones éticas, sin ninguna posibilidad de transferirlas a una "autoridad" metafísica, a la naturaleza, a la sociedad o a la historia, porque, finalmente, "todas esas teorías éticas tratan desesperadamente de encontrar a alguien, o quizá algún argumento, que nos libre de esa carga. Pero no podemos eludir tal responsabilidad; cualquiera sea la autoridad que aceptemos; si nos negamos a comprender esa verdad tan simple, sólo estaremos tratando de engañarnos a nosotros mismos."⁴³

⁴³ Popper, Karl, Ob. Cit. Pp. 81,82

De la lectura del pensamiento de Popper, lo primero que se pone de relieve es la persistencia en sus argumentos filosóficos del binomio sociedad cerrada-sociedad abierta y racionalismo crítico.

Si para Marx la historia no es más que la historia de la lucha de clases, el punto de vista popperiano de la historia se articula alrededor del binomio "sociedad cerrada – sociedad abierta" siendo precisamente en la Grecia de Sócrates donde se dio el primer paso del tribalismo al humanitarismo.

Como ya pudimos constatar, Popper manifiesta, sin circunloquios, una enorme admiración y gratitud hacia la Grecia antigua. Para él, cuando decimos que nuestra civilización occidental procede de los griegos, debemos comprender todo lo que esto significa. Significa que los griegos iniciaron para nosotros una formidable revolución que, al parecer, se halla en sus comienzos: la transición de la sociedad cerrada a la abierta. Estima, en efecto, que desde la invención del pensamiento crítico por los helenos, la humanidad ha escrito una nueva página en su historia.

Ahora bien, conviene preguntarnos, cuál es la base genética del racionalismo crítico. En opinión de Jean Baudouin, Popper gustaba repetir que "es en vano dar una explicación causal del nacimiento del racionalismo moderno: dicho de otra forma, es en vano inferir "ese fenómeno único" de un encadenamiento claramente discernible de los hechos y las causas. El solo hecho de poder constatar el milagro griego y disfrutarlo, constituye "uno de esos hechos sin explicación que se sitúan al alba de nuestra civilización". A falta de fundamentar racionalmente el inicio de la "sociedad abierta" es posible identificar un conjunto de hechos de orden histórico, humano, cultural, que sin mediar entre

ellos mayores conexiones, contribuyeron en forma más o menos imprevista al nacimiento del racionalismo crítico".⁴⁴

Asimismo, este autor francés, nos previene en el sentido de cómo deben entenderse las nociones de "sociedad cerrada" o "tribal" y de "sociedad abierta".

Dice que "no deben entenderse como entidades históricas concretamente identificables, sino como tipos ideales en el sentido weberiano, es decir, como reconstrucciones parcialmente utópicas de la realidad histórica extrapoladas partiendo de los elementos considerados como los más típicos de dicha realidad. La noción de "sociedad cerrada", tomada de Bergson pero en sentido diferente, permite a Popper señalar la estructura predominante de las primeras ciudades griegas. Estas, extrañamente, se parecen a las sociedades "tradicionales" que estudian la etnología o la antropología. Se trata de pequeñas comunidades tribales que giran alrededor de un jefe, unidas por creencias y rituales uniformes, que se manifiestan, en cierto sentido, de igual forma. Ante todo, estas sociedades son incapaces de distinguir los fenómenos naturales de los convencionalismos sociales, los unos y los otros están igualmente relacionados con las creencias mágicas y sobrenaturales"⁴⁵

Para Popper, entonces, la desintegración de la "sociedad tribal", da su primer paso hacia el humanismo, en la comunidad griega. Y afirma que este tránsito ocurre con la combinación, más o menos fortuita, de dos factores objetivos. El primero de ellos es de orden demográfico y afecta profundamente la estabilidad de las clases dirigentes tradicionales. El incremento de la población, aumenta las necesidades de los individuos y desestabiliza los bienes adquiridos, ello, obviamente, trastoca el dominio de los grupos dominantes que prevalectían hasta entonces preservando su cohesión interna. A este respecto Popper

⁴⁴ Baudouin, Jean, Karl Popper, Editorial Publicaciones Cruz O.S.A. y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1991, p. 20

⁴⁵ Idem. P. 21

reconoce en Platón una gran lucidez sociológica. Comprendió perfectamente que el desmoronamiento de las élites tradicionales había contribuido a la declinación del tribalismo; no obstante, el factor decisivo es de orden comercial: "Quizá la causa más poderosa que determinó la caída de la sociedad cerrada haya sido el desarrollo de las comunicaciones y el comercio marítimo".⁴⁶ Consecuentemente al multiplicarse los intercambios entre las ciudades, al abrirse Grecia a las culturas exteriores, acelerando la estratificación social, al desarrollarse el comercio marítimo, se precipitó el ocaso del tribalismo.

Ahora bien, la aparición de la "gran generación", así llama Popper a los griegos del siglo V antes de Cristo, marca un giro en la historia de la humanidad. Estos hombres notables, no todos por supuesto, son, entre otros, Sófocles y Tucídades, Aristófanes, Herodoto, Demócrito, Protágoras de Abdera, Pericles, etc. "Sin embargo, era Sócrates el destinado a realizar la mayor contribución a esa fe y a morir por ella. Popper guardo para Sócrates una gran admiración. Lo considera el vocero más talentoso y más leal de "la sociedad abierta". Le somos deudores por ser el primero en formular los principios que rigen el "racionalismo crítico".

Lo único que sabemos es que "nada sabemos" ("yo sólo sé que nada sé"). No existe ningún saber infalible, el ideal de un conocimiento seguro, de un **episteme**, está fuera del alcance de nuestro intelecto.

En cambio, somos capaces de identificar nuestros errores: Sócrates "no sabe" pero mediante la lógica es capaz de entrever la falla de una argumentación.

Finalmente, Sócrates advierte que los hombres que tienen la facultad de decidir libremente, son responsables de sus actos y sus elecciones, debiendo asumirlas hasta el fin; de donde, tal vez, surge esta "definición", a la cual se arriesga Popper: "También ahora seguiremos llamando sociedad cerrada a la

⁴⁶ *Ibidem*. P. 22

sociedad mágica, tribal o colectivista, y sociedad abierta a aquélla en que los individuos deben adoptar decisiones personales”.⁴⁷

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 23

1.- LOS DEFENSORES DE NOMOS.

a) PROTÁGORAS

Protágoras, el mas sabio de los hombres de nuestro tiempo, según el maestro del racionalismo critico, Sócrates, fue amigo personal del gran estadista Pericles, educó a dos de sus hijos y le fue confiada la redacción de las leyes de la colonia de Turios, fundada en el año 443 a.C.. Estos datos revelan que Protágoras estaba identificado con el ideal democrático de Pericles.

En tales circunstancias, es preciso que señalemos el contexto socio-político en que el abderiano ofrece sus enseñanzas al pueblo ateniense.

En el ámbito académico y cultural, es de sobra conocido que el siglo V a.C. fue el siglo de oro de la polis de Atenas y en consecuencia, también de la civilización griega. Se le conoce también como el siglo de Pericles y el siglo de la consolidación de la democracia. En la parte que a nosotros nos interesa, debemos decir que en esta relevante época se plantearon por primera vez el problema del valor de la ley, "nómos", y de su naturaleza. La primera vez que las mejores cabezas griegas se preocuparon por un gran problema jurídico: la relación entre "nómos" y "physis".

Aunque estas reflexiones afectan sobre todo al pensamiento jurídico-político, hay que resaltar también las implicaciones que el derecho en general tuvo en la actividad de los pensadores de ese siglo dorado.

Es cierto que los sofistas y Sócrates propiamente no hicieron o se propusieron elaborar una teoría del derecho, pero es indudable la importancia y trascendencia que constituyó su sólo planteamiento. El objeto de su reflexión fue

la ley, la justicia o el derecho en su conjunto, pero considerando éste sobre todo desde una perspectiva política y moral, como el conjunto de normas y costumbres gracias a las cuales la ciudad vivía en paz y prosperidad.

¿Cómo estaba la polis ateniense en el siglo que estamos estudiando?. La tierra amada por Sócrates, abarcaba una extensión de unos 2,600 kilómetros cuadrados. Su población se distribuía aproximadamente de esta forma: 40,000 ciudadanos (que con sus mujeres e hijos harían un total de 160,000 personas libres), 60,000 metecos (incluidos sus familiares) y 80,000 esclavos. En total, una población de 300,000 habitantes, de cuya cantidad los ciudadanos constituían una gran minoría. Los ciudadanos eran miembros de la "Ekklesía" (Asamblea) y, por ende tenían el poder legislativo, el poder judicial en gran parte, podían pertenecer al Consejo (Boulé) y el acceso, por sorteo o elección, a las diversas magistraturas.

La democracia ateniense había empezado a cimentarse con las reformas, socioeconómicas y políticas del legislador Solón, que perseguía el ideal de la "isonomía" (la igualdad ante la ley) y el acercamiento entre las clases. Esto ocurrió en el siglo VI A.C. tras sucesivas tiranías, Clístenes, en el 507, llegó al poder y estableció la democracia, con la distribución de los ciudadanos en demos, la creación de 10 tribus, el Consejo de los 500, la obligación de cada tribu de aportar un escuadrón de hoplitas y el establecimiento del ostracismo. En el 462, cuando Atenas y los griegos habían vencido definitivamente a los persas, Efiltes recortó los amplios poderes políticos del Areópago (que hasta entonces era el garante de la Constitución, vigilaba a la Administración y juzgaba a los magistrados), dejándole sólo las funciones puramente religiosas y la jurisdicción en los delitos de homicidio.

En la época de Pericles, que permaneció en el poder durante más de un cuarto de siglo, es decir desde el 453 hasta el año 429 a.C. Se dice que consolidó y radicalizó totalmente el sistema democrático. Facultó al Consejo (Boulé) para

tomar las decisiones de mayor peso político, fortaleció el Tribunal popular de los Heliastas (tribunales de apelación) y la Asamblea popular. Además, Pericles extendió la práctica del sorteo para la mayoría de los cargos y los dotó de una paga diaria, cuya cantidad también aumentó.

Es evidente que la consolidación de la democracia es producto de un largo recorrido de la polis; en efecto, se ha escrito que tal revolución ocurrió desde el siglo IX, aproximadamente, en que se había formado esta estructura de gobierno, hasta su disolución en una unidad superestatal por obra de Alejandro Magno (hacia el año 336 a.C.). Durante este largo camino la polis había significado la unidad más estrecha de todos los ciudadanos, era una comunidad en la que los individuos se identificaban de manera inmediata y espontánea con el Estado.

Fustel de Coulanges, en su clásica obra "La ciudad antigua", manifiesta que esta característica era más o menos común en todos los regímenes políticos de la antigüedad, y que en Esparta se manifiesta tanto o más que en otras ciudades griegas. En un capítulo de este estudio, cuyo epígrafe se denomina "De la omnipotencia del Estado; los antiguos no han conocido la libertad individual", dejó escrito: "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, que conservaba la religión, sostenían mutuamente y sólo formaban una; estos dos poderes, asociados y confundidos formaban una fuerza casi humana, a la que alma y cuerpo quedaban esclavizados."⁴⁸

⁴⁸ de Coulanges, Fustel, La Ciudad Antigua, Colombia, Editorial Panamericana, 1997, p. 272

Cabe agregar, como ya apuntamos, que el régimen democrático de Atenas, al extender la responsabilidad del gobierno en sus distintos ámbitos legislativos, judiciales y administrativos, a todos los ciudadanos sin excepción y de manera repetida, dado que cualquier ateniense participaba varias veces a lo largo de su vida en alguna magistratura o en algún tribunal, hizo realidad el autogobierno del pueblo. La comunidad política se sustentaba, no sólo en la sanción de la ley (el nómos), como en Esparta, sino también así la actualización y la aplicación de la misma por parte de todos.

Como podemos percibir, en esta época la democracia alcanzó su acmé, su grado máximo de racionalidad, pero también comenzó su agotamiento, en razón de que como el régimen democrático había llegado a identificarse con la polis, el agotamiento de aquél tendría necesariamente que causar la crisis de ésta. Este agotamiento comenzó a manifestarse, en el plano teórico, en el fuerte debate que iniciaron los sofistas y Sócrates sobre el valor de las leyes y su naturaleza. Esto, evidentemente, reflejaba la decadencia de la democracia y el posible ocaso de la polis.

Así, la crisis y la decadencia de la polis ateniense puede explicarse por el resquebrajamiento que se produjo en su estructura interna y en la aplicación de su política exterior.

El régimen democrático que prevalecía en Atenas y la igualdad jurídica que existía entre las diversas ciudades griegas, resultaron incompatibles con la política imperialista que Atenas comenzó a aplicar.

Para defenderse de los ataques de los persas, Atenas fundó en el año 478 a.C., la Liga de las que estaba constituida por una flota poderosa. Las ciudades aliadas contribuían con barcos o con dinero. No obstante que esta Liga estaba conformada por ciudades que se consideraban iguales, Atenas comenzó a

imponer su dominio dentro de la Liga y desde ahí, sobre el resto de las ciudades griegas. Así por ejemplo, se obligó a algunas ciudades a entrar en la Liga; se impidió a otras que la abandonaran incluso por la fuerza de las armas; Atenas impuso su moneda, asumió la jurisdicción para cierto tipo de delitos, favoreció los gobiernos democráticos en las ciudades aliadas y estableció asentamientos militares propios en territorios aliados. Con esta actitud imperialista Atenas se había desacreditado entre los griegos, a pesar de que cumplía el papel asignado de la defensa común contra los enemigos exteriores.

Después vinieron las famosas guerras con Esparta, conocidas como guerras del Peloponeso (431-404 a.C.), las sucesivas derrotas de Atenas y, con ello, la crisis económica y política. En el año 403, cuando se restaura la democracia en Atenas, después del gobierno de los Treinta Tiranos, la hegemonía en Grecia ha pasado ya a manos de Esparta.

Como se puede apreciar, el contexto en el cual discuten los sofistas con Sócrates, se da, precisamente, en el auge y decadencia del régimen democrático y crisis de la polis. En la parte que a nosotros interesa, es decir, en la discusión jurídica y política, el grupo de filósofos lo constituyen los sofistas, fundamentalmente y la figura de Sócrates.

Estos enconados debates eran consecuencia de la libertad de expresión, característica esencial de la democracia.

Ello, obviamente, permitió las grandes discusiones de índole social mas que de cuestiones físicas, debido a la efervescencia política.

Ahora bien, como ya apuntamos al comienzo de este tema, en el siglo V a.C. se planteó, dentro del contexto socio-político ya aludido, esta cuestión importante: la oposición entre naturaleza y normalidad, oponer el *nómos* a la

Physis, o lo establecido por los hombres a lo establecido por la naturaleza. Dentro del grupo de los sofistas que hacían la defensa del nómos destaca en primerísimo lugar Protágoras de Abdera.

Protágoras nace en el año 485 y muere en 411 a.C., la importancia de este dato radica en que el filósofo de Abdera es contemporáneo de Sócrates, que nace en 469, esto es, el gran maestro de la ética, nace 16 años después. En cambio Platón y Aristóteles, nacen respectivamente, en 428 y muere en 347 y el estagirita vio la luz en 384 y fallece en 322, es decir, entre Protágoras y Platón existe una diferencia de 57 años y entre aquél y Aristóteles median 101 años, a partir de las fechas de sus respectivos nacimientos.

Estos hechos son relevantes, porque nos permiten deducir que el único que conversó y tuvo trato personal con el sofista fue Sócrates.

Otro dato importante, dato que nos revelará las concepciones jurídicas y políticas del abderitano, es la amistad que cultivó Protágoras con Pericles. Este trato personal significa que el sofista estaba identificado con el ideal democrático vigente en Atenas. Protágoras afirmaba que la virtud y la política son materias que los hombres pueden aprender y en consecuencia, pueden ser enseñadas. La discusión que éste sostendrá con Sócrates sobre este tópico en el diálogo de Platón denominado precisamente Protágoras, nos ilustra, según los estudiosos del asunto, acerca de sus opiniones. Cuando Protágoras, el más sabio de los hombres de nuestros tiempos, según expresa Sócrates en el célebre diálogo, dice que enseña prudencia en la administración de la casa y perfeccionamiento en las cosas de la ciudad, Sócrates, con estupefacción, pregunta si la política puede enseñarse y sobre esto gira el debate.

Para defender su tesis de que la política es enseñable, Protágoras expone un mito. Al crear a los vivientes, los dioses encargaron a Prometeo y Epimeteo

repartir las cualidades entre aquéllos. Epimeteo, que realizó solo esta tarea, dio a unos la fuerza, a otros la rapidez, a otros armas naturales, a otros la capacidad de volar, o la fecundidad, etc. Una vez repartidas todas las cualidades, quedó el hombre sin ninguna: desnudo, sin calzado, sin abrigo, sin armas. Entonces Prometeo robó a Hefesto y a Atenea el fuego y las artes (la técnica) y se las dio a los hombres. Pero no pudo robar la política, que estaba guardada en la mansión de Zeus. Por participar de aquellas cualidades divinas, el hombre es el único animal que honra a los dioses, crea utensilios para la vida y conoce el arte de la palabra. Así comenzaron a vivir dispersos. Pero cuando pretendieron unirse en ciudades, para defenderse de los ataques de los animales, al no poseer el arte de la política, los hombres se herían entre ellos. Viendo Zeus que por este camino la raza humana iba a destruirse a sí misma, mandó a Hermes que llevara a los hombres el pudor o sentido moral (aidós) y la justicia (dike), para que en las ciudades hubiera armonía y lazos creadores de amistad. A la pregunta de cómo debía repartir estos dones, Zeus le dijo a Hermes que los repartiera a todos por igual, porque si solamente los tuvieran algunos, las ciudades no podrían subsistir. Y, además, Zeus estableció esta ley: Que todo hombre incapaz de tener parte en la justicia y el pudor debe ser condenado a muerte, como una plaga de la ciudad. Por esta razón, se supone que todo hombre participa del sentido moral y de la justicia y por ello puede convivir y participar en el gobierno de la ciudad. Protágoras pretende demostrar con ello que la política y la virtud, no sólo son enseñables, sino que es necesario que todos los hombres aprendan para poder convivir. Esta es, por tanto, una doctrina totalmente adecuada a la forma de gobierno democrática.

De este diálogo se pueden extraer algunas conclusiones. 1) En primer lugar, como se ha dicho, Protágoras justifica el régimen democrático por medio del recurso a los dioses y a la naturaleza humana. Si todos los hombres tienen el sentido de la justicia y de la moralidad, tiene sustento en la *isonomía*. 2) El derecho queda *desmitificado*, se racionaliza y se relativiza. Aunque Protágoras

pone el fundamento último del derecho en la divinidad (Zeus es el depositario de la justicia), sin embargo en su creación y aplicación cotidianas el derecho es obra de los hombres. El hombre, a falta de dones naturales como el resto de los animales, obtiene de los dioses los dones que proporciona la razón, el logos. Este logos se va desarrollando a través de diversas expresiones culturales, como son: la religión, la técnica, el lenguaje, la moral, la política y el derecho (aidós y dike), según el orden expuesto en la narración del propio mito. 3) Precisamente por este mecanismo natural que Protágoras establece para explicar el surgimiento de la cultura en el hombre, es por lo que en él se da todavía una relación armoniosa, evolutiva, entre la physis y el nómos. Donde los animales tienen dones naturales, el hombre, que se ve privado de ellos, suple, sin embargo, sus deficiencias físicas con aptitudes técnicas y políticas. La técnica y la política son lo natural en el hombre por donación expresa de los dioses (una segunda naturaleza). Los dioses han determinado que los animales se rijan por leyes físicas (physis) y que los hombres reunidos se rijan por leyes políticas establecidas por ellos mismos (nómos).

Estas tesis de Protágoras se completan con su concepción relativista acerca del conocimiento y de los valores, al afirmar que "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son".

Como ya vimos, este fragmento, que aun se conserva, ha despertado fuertes discusiones en cuanto a su interpretación. Por ejemplo, por cosas se ha interpretado que el término griego "chrémata" se refiere a los valores, a las cualidades que el hombre aprecia; por tanto, según los críticos, Protágoras quiso decir que el hombre valora las cosas de distinta manera, según sus apreciaciones subjetivas, valiosas o disvaliosas, agradables o desagradables. De ahí que, según, Platón, en el diálogo Teeteto, Protágoras expresa: "Pues también para un Estado (polis) una ley (nómos) es justa y buena mientras la tiene por tal".

En esas condiciones, el conocimiento y los valores, por ejemplo, la justicia, son relativos para el hombre.

La segunda palabra del fragmento (pánton, chremáton métrom estín ánthropos), que también ha suscitado fuertes disputas, es "hombre" (ánthropos).

La pregunta sería ¿A qué alude Protágoras cuando utiliza este término? ¿se refiere al individuo, al grupo social o a la humanidad en general?. Platón lo interpreta en el primer sentido, pues hace decir a Sócrates, en el Teeteto: "¿No dice en verdad (Protágoras) que las cosas son para mí tal como se me aparecen, y para ti también tal como se te aparecen?", Gompernz, en cambio, niega esta interpretación individualista y argumenta que Protágoras se refiere al hombre en general, al hombre como especie. Otras voces autorizadas, sostienen que en la antigüedad nunca se entendió el concepto de hombre en este sentido y, por ello, deducen que lo más probable es que aluda al hombre en sentido colectivo, esto es, como grupo político.

Luego entonces, las leyes y costumbres de los pueblos son diversas y a cada pueblo le parecen buenas y justas las propias. Por supuesto que con estas tesis, Protágoras privilegia al nómos, variable en cada polis, frente a los Physis, que es inmutable y, por ende, igual para todos los pueblos. El relativismo del educador de los hijos de Pericles, en el término jurídico-político, se traduce en un convencionalismo. Las leyes para él son creación humana y no divina.

Así pues, parece claro que las tesis del filósofo de Abdera se dirigen al perfeccionamiento del régimen democrático vigente en Atenas.

b) Demócrito

Con Demócrito ocurre, en relación con su pensamiento político y jurídico, lo que en todos los sofistas: el escaso material que quedó de sus obras. Poseemos sólo algunos fragmentos, pero no por ello ricos en contenido y motivo de enseñanzas y de reflexiones. Algunos especialistas han intentado, a partir de los aludidos fragmentos, establecer un sistema razonado y original.

Una parte importante de estos testimonios, lo constituyen máximas independientes. Estas máximas, según algunos estudiosos y especialistas, son asombrosamente socráticas o platónicas. Ello obedece a que Demócrito fue contemporáneo de Sócrates y, por supuesto, mayor que Platón. Hay por ejemplo, una sentencia de Demócrito en un fragmento que reza: "Quien comete injusticia es más desgraciado que quien la padece."

La razón fundamental de estudiar en este trabajo a Demócrito de abdera, se justifica porque junto con Protágoras, del cual es coterráneo, sustentó las mismas ideas. En efecto, Demócrito fue ferviente partidario del pensamiento jurídico democrático, al menos así lo revelan los escasos fragmentos que se conservan de su pensamiento.

Antes de analizar sus máximas político-jurídicas, es conveniente repasar brevemente sus posiciones de carácter ético y actitudes hacia la vida para ponderar su pensamiento jurídico. En uno de sus títulos denominado o traducido por los especialistas como "buen ánimo", Demócrito exalta este título o cualidad como el telos o fin de la vida: "El telos, es el buen ánimo. No es lo mismo que el placer, es, más bien, aquello mediante lo cual el alma del hombre está serena y equilibrada, no perturbado por el miedo, la superstición ni ninguna otra emoción."

También al “buen ánimo” lo llamó “ataraxia” (ausencia de turbación) y “athambía” o imperturbabilidad. Comparó la liberación de las afecciones del alma por la sabiduría con la curación del cuerpo por la medicina.

Explica que la armonía, la moderación y la medida son esenciales para el buen ánimo. Este depende de la habilidad para distinguir y discernir entre los placeres, lo cual, nos enseña Demócrito, es lo mejor y lo más ventajoso para el hombre y se ve asegurado por la moderación en el disfrute y una vida equilibrada; los placeres no deberían de faltar ni ser excesivos. El auto control o dominio de sí mismo (prudencia) en el (obrar) es imprescindible, se dice en una de sus sentencias.

En otra de sus máximas llega a decir que para conseguir el “buen ánimo nadie debería hacer residir el placer en las cosas mortales”. El amor propio y la vergüenza ante uno mismo deberían bastar para impedir cometer alguna mala acción, aunque nadie llegara a enterarse de la misma.

Demócrito también se manifestó sobre el papel que jugaba por una parte, la disposición natural y el aprendizaje de la virtud. Dijo que esta última está por encima de la otra, y puede cambiar, de hecho, la disposición de un hombre hasta el punto de que la virtud se convierta en una segunda naturaleza.

Siendo Demócrito un contemporáneo de los sofistas, resulta evidente que se ocupara de las controversias sobre naturaleza y las conductas humanas que constituían un tema muy importante en la Atenas del siglo V.

Ahora bien, de acuerdo con su postura filosófica del buen ánimo como una forma de vida, afirmaba que en tanto la política interesa a todos y no podía de dejar de afectar a todos, argumentaba que las discordias internas dentro de la polis presentan para todos una desgracia absoluta y que sólo mediante un espíritu

de armonía interna o concordia pueden las ciudades lograrlo todo, tanto en la paz como en la guerra.

Así, por ejemplo, afirma que cuando las clases elevadas son generosas, útiles y beneficiosas para con el pobre, la compasión, solidaridad, camaradería, asistencia mutua y armonía resultantes son incalculablemente valiosas. Demócrito es un demócrata y dice que la pobreza en una democracia libre es mejor que la prosperidad bajo el mando aristocrático y autoritario. Un mal gobernante deberá ser censurado, pero el bueno no merece un elogio especial, ya que está limitado a llevar a cabo el deber para el que se le eligió.

Cabe ahora preguntarse cuál era el punto de vista del abderitano acerca de la disputa entre *physis* y *nómos*, entre naturaleza y ley. Sostenía que en la realidad sólo existían los átomos y el vacío. En la vida práctica defendió la ley en su sentido más estricto. Conviene, decía, que el gobernante y el sabio respeten la ley. El hombre que está con buen ánimo se siente inclinado a cumplir lo que es legal y justo. La restricción que imponen las leyes a la libertad individual tiene la exclusiva finalidad de evitar que unos hombres cometan injusticia sobre otros. El fin de la ley es favorecer la vida humana, pero sólo se cumple cuando los hombres están dispuestos a aceptar sus beneficios. La alta estima por el *nómos* se revela en una de sus sentencias, al exhortar a no ser tentado a obrar mal por la idea de que nadie lo descubrirá. El que actúa empleando estímulos y palabras persuasivas resultará ser mejor y más poderoso abogado de la virtud que el que usa la ley y la fuerza, ya que quien evita a hacer el mal sólo por la ley es probable que lo haga ocultamente, mientras que quien por convicción es conducido a reconocer el deber, es improbable que cometa malas acciones, ni oculta ni abiertamente. Debido a ello, quien actúa justamente guiado por la inteligencia y el conocimiento, llega a ser al mismo tiempo valiente y prudente.

Es claro que para Demócrito, la ley no tiene un poder absoluto sobre los hombres, ya que no se puede hacer a los humanos virtuosos a la fuerza, sino sólo mediante la persuasión.

En otro pensamiento, contenido en los fragmentos, se revela su preocupación por el derecho y el Estado: "la libertad es mejor que la condición de esclavo". En otro pasaje asevera: "Un estado bien administrado es el mejor de los tesoros; todo se decide ahí; cuando se hunde, todo se desploma, pero cuando goza de salud, todo es sano."

2.- LOS DEFENSORES DE LA PHYSIS

Los defensores de la Physis oponen a la diversidad y contingencia de las leyes (nomoi) de las comunidades políticas o Estados, la existencia de un principio inmutable, una especie de ley general de la naturaleza (physis).

Parece ser, según los especialistas, que fue Hippias el primero que realizó esta contraposición.

Hippias era de Elis. Tenía fama de ser un erudito. Se dice que llegó a manifestar "Nunca encontré a nadie superior a mí en nada". Para darnos una idea de la universalidad de sus conocimientos W.K.C. Guthrie escribió: "También es cierto que tenía algo de que presumir. Platón dice de él que tenía una memoria de diccionario, de tal forma que podía retener una lista de cincuenta nombres después de haberlos oído una sola vez y tenía además una asombrosa versatilidad". Con razón pudo llamarle Jenofonte un hombre de gran polimatia.

Hecho este apuntamiento, hay que decir que la doctrina de Trasímaco tiene un gran parecido o punto de coincidencia con lo postulado por Calicles, según veremos más adelante, pero no podemos hablar de identidad.

La tesis fundamental de Calcedonio estriba en que las leyes de un estado son expresión de los eventuales dominadores, de tal manera de que lo que es útil para éstos vale como justo. El derecho por naturaleza, afirma Trasímaco, es la voluntad del más fuerte (o la ley) del más fuerte. En otras palabras, la natural política es que quien tiene el poder haga a las leyes según su propio interés o conveniencia. Esto indudablemente es una tendencia radical y tremenda en la sofística.

Lo que conocemos de Calicles y de Trasímaco es a través de los escritos de Platón. Del primero en el diálogo Gorgias o de la Retórica. Del segundo tenemos referencia por el diálogo denominado La república o de la justicia, libro I.

En esta portentosa obra, entre cuyos interlocutores se encuentra Trasímaco, Sócrates está conversando con Glaucón, Polemarco, Adimanto, Céfalo y Clitofonte. La charla va derivando poco a poco, sobre el tema de la justicia. Trasímaco impaciente y colérico quiere hacer uso de la palabra pero los demás se lo impiden, a fin de que la discusión continúe hasta su término. Pero, en el momento en que Sócrates pregunta a los interlocutores sobre qué es, finalmente, la justicia, y que los conversadores guardan silencio, dice Sócrates: "...al ver que dejábamos de hablar después de formulada mi pregunta perdió, alude a Trasímaco, por completo la calma, y contrayéndose en sí mismo como una fiera, se vino hacia nosotros como para despedazarnos". Polemarco y yo nos sobrecogimos de miedo; él, por su parte, gritando en medio de todos decía: "¿A qué viene, Sócrates, toda esa inadecuada charlatanería? ¿Qué objeto tienen todas estas tontas consideraciones? Si realmente quieres saber que es lo justo, no pongas todo tu empeño en preguntar o en refutar lo que los demás contestan, pues sabes bien que es más fácil preguntar que contestar. Por el contrario, contesta tú mismo y dí que es lo que entiendes por lo justo. Y no recites la contienda acostumbrada de que es lo conveniente, o lo útil, o lo ventajoso, o lo

lucrativo, o siquiera lo provechosos, pues lo que ahora digas habrás de decirlo con claridad y exactitud. Ten por seguro que no permitiré esas repuestas insubstanciales”.

Acto seguido responde Sócrates con su acostumbrada y fina ironía, sin dar respuesta, aún, a la persistente pregunta de Trasímaco. Ante ello, éste le reprocha a Sócrates:

“Tal es la ciencia de Sócrates: no quiere enseñar nada, sino andar de un lado para otro aprendiendo de los demás sin darle siquiera las gracias”. Sócrates responde: “Dices verdad, Trasímaco en eso de aprender de los demás, pero faltas a ella en lo de que no correspondo con mi agradecimiento; pues lo hago con lo que puedo, esto es, con mis alabanzas, ya que dinero no poseo. Y lo hago lleno de buena voluntad cuando alguien habla como debe, según comprobarás al instante, luego que tu respondas, ya que creo que lo harás adecuadamente”. Ante ello, Trasímaco dice: “Escuchar entonces: para mí lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte...” Más adelante, y ante los cuestionamientos de Sócrates, Trasímaco se ve obligado a precisar su afirmación; sabes, dirigiéndose a Sócrates, acaso que unas ciudades son gobernadas tiránicamente, otras de manera democrática y otras, en fin, por una aristocracia? ¿Y no ejerce el gobierno en cada ciudad el que en ello posee la fuerza? ...Ante las respuestas afirmativas de Sócrates a estas preguntas, Trasímaco abunda: Por tanto, cada Gobierno establece las leyes según lo que a él conviene: la democracia, de manera democrática; la tiranía, tiránicamente, y así todos los demás. Una vez establecidas estas leyes, declaran que es justo para los gobernadores lo que sólo a los que mandan conviene, y al que de esto se aparta lo castigan como contraventor de las leyes y de la justicia. Lo que yo digo, mi buen amigo, que es igualmente justo en todas las ciudades, es lo que conviene para el que defiende el poder o lo que es lo mismo, para el que manda; de modo, que para todo hombre que discurre rectamente, lo justo es siempre lo mismo: lo que conviene para el más fuerte...”⁴⁹ He ahí pues, la célebre tesis de Trasímaco de Calcedemonia.

De ella podemos inferir lo siguiente: Se aprecia una reducción e identificación de lo justo con lo legal y de lo legal con el poder político. Actualmente esta actitud se podría calificar de positivista, pues identifica la justicia plenamente con el derecho vigente positivo. En todas partes, el poder, expresado

⁴⁹ Diálogos, ob. cit. P. 671 y ss

en la fuerza, impone su ley, que coincide con su interés y crea con ello el sentido de lo que es justo y de lo que no lo es.

Al parecer lo que hace Trasímaco es una descripción del hecho político en general, es decir, pareciera que no emite un juicio de valor respecto de lo justo. De cualquier forma, Trasímaco es escéptico respecto de la concepción de la justicia.

Se ha escrito que más que un filósofo, era un gran orador. En otros fragmentos que se conservan de él, se lamenta de que en los nuevos tiempos ya no haya gobernantes sabios y que los gobernados deban aguantar las consecuencias de una mala política. Dice, también, que los dioses no observan los asuntos humanos, pues de ser así no habrían desdeñado el más grande de todos los bienes entre los hombres, la justicia, pues vemos que la humanidad no la utiliza. Aquí, evidentemente, alude a la justicia como virtud, a la justicia como valor. En su tesis se refiere, en cambio a lo justo en sentido jurídico,

El Libro I de La República, suele ser confundida con la tesis de Calicles, a pesar de que entre ellas median diferencias profundas.

"Lo justo –declara- es aquello que conviene al más fuerte." Esta definición –añade- posee validez universal. Es una fórmula aplicable a cualquier forma política. No se adapta únicamente al régimen democrático, o al monárquico, o al aristocrático, sino a todos ellos. Sea cual fuere la constitución de un Estado, sus leyes exigirán indefectiblemente lo que beneficie a quienes están en el poder. El derecho no es algo absoluto, norma superior a las voluntades de los hombres, sino creación de éstos, es decir, un conjunto de exigencias más o menos artificiales. La noción de lo justo determinase en función del interés del gobernante. En un régimen monárquico, la ley encubre la utilidad de un solo individuo; en las democracias protege la voluntad de las mayorías y, en los regímenes aristocráticos, asegura los intereses de unos cuantos hombres, dueños

del poder. La definición citada conviene, por ende, a los tres grandes tipos de constitución.

Calicles se propone realizar una crítica del sistema democrático; el sofista de Calcedonia, en cambio, alude a todas las formas de Estado, y trata de ofrecernos una definición universal de lo justo.

El primero es, sobre todo, crítico; el segundo, dogmático. Trasímaco quiere describir y explicar; Calicles se propone destruir la noción legal de lo justo, a la que opone la idea de una justicia natural, inmutable y eterna.

Trasímaco es, pues, positivista, en tanto que Calicles defiende la teoría de los dos órdenes.

Según Calicles, la democracia es un régimen artificial e injusto; según Trasímaco, todos los regímenes adolecen de la misma artificialidad y todos son justos, cada uno en cierto sentido.

Como el gran historiador de la guerra del Peloponeso, utiliza Trasímaco la teoría de la fuerza para fines puramente explicativos, sin emitir ningún juicio de valor, cuidándose de oponer a la idea de justicia legal el pensamiento de una justicia absoluta.

Aquél es un crítico de la democracia; éste busca una fórmula general de la justicia, aplicable a todos los tipos de gobierno.

La teoría griega sobre el derecho del más fuerte ha cautivado a numerosos espíritus; en el curso de la historia del pensamiento fácil es descubrir sus ecos. Entre los defensores de la doctrina mencionaremos en primer término a Nicolás Maquiavelo. En diversos pasajes de *El Príncipe*, pero especialmente en el capítulo

XVIII, hace un cálido elogio de la fuerza, el arrojo y la astucia, considerándolos como virtudes supremas del gobernante. La semejanza entre las ideas expuestas en dicho capítulo y algunas frases del discurso de Calicles es tan profunda, que su lectura recuerda al punto las palabras del sofista.

También en el iusnaturalismo del siglo XVII es notoria la huella de la tesis helénica. Al referirse al estado de naturaleza, el inglés Hobbes (1588-1679), habla del hombre como del “lobo del hombre”, pero estima que el contrato social puso a fin a tal situación de lucha. En el pensamiento de Benedicto Spinoza (1632-1677), en cambio, el influjo de la doctrina es clarísimo: “es de derecho natural –escribe Spinoza- que los peces vivan en el agua, y que los grandes se coman a los más chicos.”⁵⁰

Hay sin embargo –observa acertadamente Menzel- una diferencia importante entre el antiguo pensador y el filósofo moderno: Spinoza no afirma que él más fuerte o el más sagaz deban mandar; sostiene únicamente que así acontece; esto es, procede, como Trasímaco, descriptivamente, sin derivar del estudio de los hechos ninguna conclusión de carácter normativo.

Nos limitamos a indicar, siguiendo a Menzel, cuáles son los puntos en que hay coincidencia. Nietzsche y Calicles concuerdan, según el citado historiador: 1. Al considerar como ley natural el derecho de los más fuertes. 2. Al sostener que los débiles han creado una serie de falsos conceptos morales (“Moral de los esclavos”). 3. Al afirmar la necesidad de que se reconozcan los derechos preferentes de las naturalezas superiores, frente a la artificial exigencia de igualdad. 4. Al decir que la cultura pretende violar –aunque inútilmente- el derecho natural de los fuertes. 5. Al realizar la apología del gobierno tiránico. 6. Al rechazar los conceptos corrientes de moralidad, especialmente los de justicia y templanza. 7. Al conceder mayor importancia a la voluntad que a la inteligencia, lo que trae

⁵⁰ Spinoza, Tratado teológico-político. Trd. De Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Tomo III, cap. XVI, p. 31

como resultado una desestimación del valor de la ciencia. 8. Al despreciar la democracia y el humanismo.⁵¹

Históricamente, la teoría de Calicles es una aguda crítica del régimen democrático. El ataque no recae simplemente sobre los postulados filosóficos de tal forma de gobierno, sino que se hace extensivo a la educación ateniense. El principio de igualdad, sobre todo, es combatido con dureza. Y frente a la máxima igualitaria, tachada de artificial, se postula, con pretensión de validez absoluta, un ideal aristocrático, la afirmación de la supremacía de los mejores y los fuertes.

La fuerza es un fenómeno real, un ser, y por tanto, no puede servir de fundamento a deberes. El poder –sea éste espiritual o físico –pertenece a la esfera de las realidades; es indebido, en consecuencia, buscar en él la justificación del derecho.

A) GLAUCÓN

Después de la intervención de Trasímaco, destaca la intervención de Glaucón. Según él la justicia es un medio entre sufrir sin provecho y hacer sufrir a los demás sin daño para mí.

En el libro segundo de la República interviene Glaucón, hermano de Platón, para exponer su idea de la justicia. Al principio de su discurso insiste en las ideas de Trasímaco, pero, poco a poco, se percibe que se trata de una teoría propia y distinta de la de su antecesor.

Las ideas fundamentales del discurso de Glaucón son las siguientes:

⁵¹ García Máynez, Eduardo, Ensayos Filosóficos Jurídicos, México, Universidad Veracruzana, 1959, p. 111-112

Afirman que el cometer injusticia es por naturaleza un bien y el sufrirlo un mal. Pero como es mayor el mal que recibe el que lo padece que el bien que recibe quien lo comete, una vez que los hombres comenzaron a cometer y sufrir injusticias y a probar las consecuencias de estos actos, decidieron, los que no tenían poder para evitar los perjuicios ni para lograr las ventajas, que lo mejor era establecer muchos convenios con el fin de no cometer ni padecer injusticias. Y de ahí en adelante empezaron a dictar leyes y concertar tratados recíprocos y llamaron legal y justo a lo que la ley prescribe.

He aquí expuesta la génesis y esencia de la justicia, término medio entre el mayor bien, que es el no sufrir un castigo quien comete injusticia, y el mayor mal, el de quien no puede vengarse de la injusticia que sufre. La justicia, situado entre estos dos extremos, es aceptada no como un bien, sino como algo que se respeta por impotencia para cometer la injusticia, pues el que puede cometerla, el que es verdaderamente hombre, jamás entrará en tratos con nadie para evitar que se cometan o sufran injusticias. ¡Loco estaría si tal hiciera! Ahí tienes, Sócrates, la naturaleza de la justicia y las circunstancias con motivo de las cuales cuenta la gente que apareció en el mundo.

Si comparamos la noción de Justicia de Trasímaco con la de Glaucón, parece claro que hay notables diferencias.

Para aquél, resulta evidente que la justicia que expresa la ley no es un contrato, sino mandamiento de los dominadores eventuales. Trasímaco sostiene que las leyes sirven al interés de los fuertes, esto significa de los dominadores, en tanto que Glaucón defiende el argumento de que el orden jurídico se rige para lograr el bien de todos y que sólo es desfavorable para los pocos superhombres, esto es, los más fuertes.

Un importante punto que defiende Glaucón en su tesis de la justicia, es aquel argumento que contiene la afirmación de que el valor del orden jurídico

radica en la protección de los más débiles, en concordancia, por cierto, con Calicles, si bien el propio Glaucón afirma que ese orden jurídico no obliga al hombre verdadero; además de que recalca con vehemencia el carácter contractual, aunque no dice si en él participan todos los hombres, o sólo la mayoría de hombres débiles. Si interpretamos que todos los hombres participan en esta convención, Glaucón debe ser reconocido como el precursor del *contractus socialis*, como Protágoras del positivismo jurídico, Trasímaco de las ideas de Marx acerca del derecho; Calicles de las ideas de Nietzsche, etc.

B) ALCIBÍADES

En sus *Recuerdos de Sócrates*, cuyo autor, como es sabido, es Jenofonte, éste refiere que Alcibiades, antes de cumplir los veinte años, tuvo con Pericles, su tutor y primer ciudadano de Atenas, la siguiente conversación acerca de las leyes, conversación que por su enorme valor transcribiremos íntegramente, porque en ella se aborda, como tema esencial, el valor del derecho positivo y se toca con gran claridad la tesis del sofista Trasímaco. La charla es esta:

"Dime, le preguntó, Pericles, ¿podrías enseñarme qué es la Ley?"

Ciertamente, respondió Pericles.

Enséñame, pues, por los Dioses, se cuenta haber dicho Alcibiades, porque oigo que se alaba a algunos varones por ser respetuosos hacia las leyes, y pienso que no merecían con justicia tal elogio quien no supiera de buen grado saber qué es la Ley.

Alcibiades, no es cosa demasiado difícil – dice haber contestado Pericles – lo que deseas, cuando pretendes saber qué es la Ley, demandas algo que no es difícil de contestar, dijo Pericles: se da el nombre de ley a toda decisión de la asamblea del pueblo, hecha constar por escrito y en la que se determina lo que se debe hacer o no hacer.

Alcibiades: ¿Debo entender que se ordena lo bueno o lo malo?

- Por Zeus, mancebo, lo bueno nunca lo malo.

Como puede apreciarse, este coloquio (por cierto, inexplicablemente no ha llamado suficientemente la atención de los iusfilósofos) es, en forma clara y contundente, el antecedente de lo que hoy conocemos como ley en sentido formal. Además, en este fragmento del diálogo se revela una de las tesis fundamentales del positivismo de corte formalista, cuyo ejemplo paradigmático sería la teoría de Hans Kelsen, fundador de la Escuela de Viena, y el iusfilósofo más importante del siglo XX.

En efecto, esta tesis afirma que sólo es derecho aquel que es creado por hombres u órganos de Estado facultados por el orden jurídico para ello.

En el coloquio entre Pericles y Alcibiades, se afirma, por aquél, que es derecho el creado por la asamblea del pueblo, lo que modernamente sería el Poder Legislativo. Del mismo diálogo deviene el contenido de la Ley. Esta debe ser una orden o mandato, esto es, conducta de hacer, o una prohibición, es decir, se exige una conducta negativa, un no hacer.

Pero el punto más interesante, en nuestra particular apreciación, es que independientemente de la concepción formal de la ley y de su carácter deóntico, la pregunta final de Alcibiades a Pericles, constituye o plantea la recurrente disputa entre la conexión de derecho y moral. En esta parte del diálogo Pericles afirma que la ley ordena lo bueno, nunca lo malo. Se nota pues, una preocupación por el contenido ético de toda norma; consecuentemente, a pesar del reconocimiento de que sólo es ley lo que deriva de un órgano legislativo, compuesto por ciudadanos de la polis, no se soslaya el telos de la norma: los valores que deben protegerse. El legislador, entonces, en opinión de Pericles, deberá guiarse por motivos éticos; no se puede hacer cualquier ley, sino que al elaborarla se debe actuar con racionalidad, es decir, hacer la ley con justicia, construir un derecho justo.

Continuemos con la conversación.

“-Pero si no es la asamblea del pueblo, sino, según ocurre en las oligarquías, son unos pocos los que se reúnen y determinan lo que debe hacerse o no hacerse ¿qué nombre daremos a esa decisión?”

A lo cual respondió Pericles diciendo que todo lo que decide el poder del Estado que se deba hacer o no hacer y se hace constar por escrito, recibe el nombre de ley.

Y si un tirano, mandando en el Estado prescribe para los ciudadanos lo que deben hacer, ¿también esto será ley?

Necesariamente, replicó el célebre hombre de Estado, todo lo que ordena el tirano, en tanto conserva el poder, forma parte de las leyes.

Pues entonces, Pericles- se dice que contestó Alcibiades -¿qué es violencia e ilegalidad? ¿No lo será acción del poderoso que, sin persuasión, sino por violencia, fuerza al más débil a hacer lo que a él le parezca?

Así me parece, contestó Pericles.

Y ¿será ilegalidad todo lo que el tirano, sin convencer a los ciudadanos, los fuerce a hacer?

Me parece que también, se dice haber contestado Pericles. Y retracto mi aseveración de que cuanto decreta un tirano, aún sin convencer a los ciudadanos y lo hace constar por escrito sea ley.

Y todo lo que la multitud en pleno y en ejercicio de poder impone a los ricos, por el sólo hecho de que los domina, sin haberlos convencido previamente, ¿es asimismo más bien violencia que ley?

Así es en efecto, ¡Oh Alcibiades? Dice Pericles. También nosotros de edad como la tuya, éramos hábiles para esas cuestiones y las tomábamos como temas para nuestras declamaciones y sofisticaciones, tal como acabas de hacer tú ahora conmigo.

A lo cual contestó el joven interlocutor: "¡Lástima, Pericles, que no haya podido conversar contigo en aquella época en que eras diestrísimo en tales asuntos!".⁵²

De este otro pasaje del coloquio entre Pericles y Alcibiades, conviene resaltar la conexión o asociación que se da del convencimiento o persuasión para la validez de la ley. Si se admite que una condición sine qua non para la validez del derecho lo constituye el reconocimiento o convencimiento por parte de los ciudadanos, cuando se carece de él la ley no es tal, sino un acto violento, un acto arbitrario.

A primera lectura parece razonable el punto de vista de Alcibiades, pues es incuestionable que las leyes que vinculan a una determinada comunidad deben tener el asentimiento de ésta en cuanto a su obligatoriedad para que el ordenamiento jurídico sea eficaz.

Pero, desde luego, en un régimen democrático, no es necesaria la aprobación previa y unánime de los ciudadanos para la validación de las leyes. Así lo manifestó Protágoras de Abdera: la ley es la manifestación del Estado y, consecuentemente, expresa el interés de la comunidad. Por todo ello, estamos

⁵² Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, México, UNAM, 1993, p. 31-35

convencidos, pese a su brillante forma de inducir a error a Pericles, que Alcibiades, no lleva razón cuando afirma que una decisión del pueblo pudiera considerarse como una violencia contra los ricos sin haberlos convencido previamente de tal decisión.

Por otra parte, es incuestionable que la tesis del reconocimiento conduce al anarquismo.

C) TUCÍDIDES

Los críticos convienen en que la obra del gran historiador que fue Tucídides, está fuertemente influida por el pensamiento de los sofistas.

Ahora bien, la importancia de Tucídides en el campo del derecho estriba en la similitud que tiene su punto de vista con el de Calicles. Ambos conciben al derecho como una expresión de la fuerza.

El pasaje más célebre de Tucídides se encuentra en su no menos famosa obra Guerra del Peloponeso, en el diálogo que sostienen los embajadores de Atenas y los de la Isla de Melos. Muchos estudiosos, entre ellos Guthrie, están de acuerdo que las palabras de Tucídides sobre la validez del principio del derecho del más fuerte se dirigen o se refieren a los asuntos entre Estados. Cito a Guthrie: "Tucídides tiene presente, en primera instancia, los efectos de las luchas intestinas, pero su relato, sobre todo en los discursos, muestra que esos rasgos se manifestaban también en las relaciones de unos Estados griegos con otros". Es notable incluso como sus oradores, al intentar persuadir de algo, raramente apelan a consideraciones de justicia o a otras instancias morales comúnmente aceptadas: se da por sentado que sólo es probable que dé resultado una llamada a los propios intereses. Tucídides tenía una penetración muy aguda de la mentalidad de sus compatriotas, y se le puede creer, por otra parte, cuando asegura que algunos

de los discursos los oyó él mismo y de otros recogió informes de primera mano, y que reproducía lo que cada orador se había visto obligado a decir a cada momento forzado por las circunstancias, conservando lo más fielmente posible el contenido global de lo que ellos realmente decían.⁵³

La teoría del derecho como expresión de la fuerza o la validez del principio del derecho del más fuerte en boca de Tucídides se refieren, esencialmente, a asuntos entre Estados. En efecto, cuando habla de las luchas de los grupos en el interior del Estado, califica de inusitada la utilización inmisericorde de la fuerza. En el libro primero, en el discurso de los embajadores atenienses ante Esparta, que está destinado a justificar la supremacía de Atenas en la alianza marítima, se encuentra una indicación al condicionamiento del principio de la dominación de los más fuertes por la naturaleza; sólo en forma accesoria aparecen algunas consideraciones de orden moral. Comprobemos el comentario anterior:

"No obramos nosotros en forma distinta a como lo hacen todos los hombres cuando asumimos la hegemonía y, determinados por los motivos más imperiosos, el honor, el temor y la utilidad, no permitimos que se relajara nuestra posición. Tampoco fuimos los primeros que obramos en esa forma, pues es un hecho real desde hace mucho tiempo que los débiles son limitados por los más fuertes. Y siempre fuimos dignos de nuestra hegemonía, para ventaja nuestra y vuestra. Y ahora pretendéis, pensando sólo en vuestro provecho, hacer valer el punto de vista del derecho, pero nunca se ha dado el caso de que, quien pueda alcanzar algo por la fuerza, entregue al débil la ventaja y consienta en no procurar su beneficio. Merecen en cambio alabanza quienes, siguiendo el impulso natural de los hombres a dominar a los demás, obran justicieramente, no obstante que su poder los permitiría ir más lejos".⁵⁴

Estas ideas se encuentran en la misma obra de Tucídides en el discurso de Hermócrates:

"En los atenienses es perfectamente disculpable esta tendencia egoísta. No censuro a los que aspiran a aumentar su poderío, más son dignos de vituperio los que están prontos a obedecer

⁵³ Guthrie, W.K.C. op. cit. p. 92

⁵⁴ Menzel, Adolf, Calicles, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México 1994 p. 79 y 74

y someterse. Pertenece a la naturaleza humana el querer dominar a aquellos que se amilanan, pero es igualmente natural al hombre protegerse contra el invasor".⁵⁵

Nuevamente nos encontramos con una ausencia de valores; brillan por su ausencia los argumentos de carácter moral. La nota relevante de estos discursos la constituye el realismo amoral.

El ejemplo más notable puede extraerse del diálogo entre los atenienses y los melios de cuya esencia deriva que el derecho consiste en un compromiso entre fuerzas perceptiblemente iguales.

"Esperamos más bien que vosotros os propondréis algo que pueda cumplirse según nuestras mutuas intenciones, con la convicción íntima de que debéis obrar así, pues, según es bien sabido, en las relaciones humanas decide el derecho si existe un equilibrio de los medios coactivos, pues si uno es más poderoso, entonces aspira a todo lo que puede obtenerse y los débiles se les someten".⁵⁶

En otro conocido pasaje de la clásica obra de Tucídides se lee:

"En cuanto toca a los dioses creemos con probabilidad y por lo que se refiere a los hombres con absoluta certeza, que la dominación es una necesidad de la naturaleza hasta donde alcanza la fuerza. Esta ley no la hicimos nosotros, ni fuimos los primeros que usaron de ella, sino que la encontramos como algo preexistente y después de nosotros tendrá perpetua validez. Hacemos uso de ella en nuestro provecho, porque estamos convencidos de que vosotros o cualesquiera otro que estuviese en posesión de la misma fuerza que nosotros poseemos ahora, usarían aquella ley en beneficio propio. Por tanto, no tememos que los dioses nos causen daño alguno o nos coloquen en desventaja".⁵⁷

⁵⁵ *Ibid.*, p. 74

⁵⁶ *Ibid.*, p. 74 y 75

⁵⁷ *Ibid.*, p. 75

Válidamente se puede deducir de este pasaje que el derecho del más fuerte tiene su fuente en una ley general o universal imbibida en la naturaleza.

Si nos damos cuenta, el pensamiento de Tucídides tiene un gran parecido con las ideas del sofista Calicles. Sólo que éste introduce en sus argumentos juicios de valor. Afirma que lo justo es obedecer los dictados de la naturaleza; en cambio, Tucídides describe lo que a su juicio es una realidad natural, no mezcla el ser con el deber ser.

En todo el contenido de la Guerra del Peloponeso, no se encuentra, por ejemplo, que la democracia, tal como existía en la época en que vivió Tucídides, fuese contraria a la naturaleza, como afirmase Calicles, ni mucho menos que la dominación de los más fuertes y mejores constituya la única forma de gobierno justa.

Por otra parte, la ley de que el más fuerte domina, tiene como corolario la afirmación de que la violencia no es ni justa ni injusta, ya que sólo puede ser apreciada desde los puntos de vista de la prudencia y de la utilidad.

Por último, es conveniente establecer las diferencias entre el pensamiento de Tucídides y la concepción de Trasímaco. Recuérdese que el historiador no denomina justo a lo que redunde en provecho del más fuerte, si no que distingue claramente entre el fundamento jurídico y el hecho de la fuerza. En Trasímaco hay una descripción de la justicia como expresión de la fuerza. En los dos pensadores existe la coincidencia de que en la vida social rige el principio de la fuerza; luego entonces, el provecho o la conveniencia de los más fuertes es siempre y en todo lugar el elemento decisorio. También resulta claro que ambos pensadores llegan a esas conclusiones desde un punto de vista no normativo, sino sociológico. Aunque Trasímaco alude a las relaciones humanas que se dan en el interior de la polis, en tanto, como ya vimos, Tucídides se refiere a las relaciones entre Estados.

Como comentario al margen, no puede uno dejar de pensar en la posible influencia de los sofistas en el historiador Tucídides, de ahí la justificación de que hablásemos de él en el presente trabajo, tal y como lo hemos hecho con dramaturgos y no propiamente con iusfilósofos. La razón de ello estriba en la importancia e influencia que tales pensamientos o doctrinas tienen en el fenómeno jurídico. Piénsese, por ejemplo, en la doctrina jurídica que expresa Sófocles en la Antígona, cuya influencia aún se percibe en nuestros días.

Para inmortalizar su reputación, el dramaturgo y trágico Eurípides tuvo la valentía de exponer ante los ojos de sus conciudadanos la agonía que ellos mismos habían hecho recaer sobre las mujeres de Melos, representándolas como las viudas y cautivas víctimas de las guerras de Troya en su espeluznante obra Las Troyanas. Ello prueba que el teatro en la Atenas clásica no sólo era motivo de la ironía, como puede constatarse en Las Nubes de Aristófanes en donde se ridiculiza a Sócrates, sino que en muchas obras se indagaba o se exponían los problemas de la existencia humana; el sometimiento del ser humano a las ciegas fuerzas del destino, el conflicto entre las obligaciones personales y el poder del Estado, la miserable desesperación de las víctimas de la guerra y del poder político, el dinamismo perpetuo y vano de la venganza de la sangre, la caprichosa e insensible crueldad de los dioses, la desesperada sed de certeza del hombre, la creativa belleza de la compasión, etcétera, etcétera.

D) ANTIFONTE

Este sofista toma como base un concepto naturalista de physis para defender la igualdad de todos los hombres, por encima de las desigualdades establecidas por las leyes de los diversos Estados, es decir, la physis está por

arriba del nómos. Antifonte, incluso, ampliaba la igualdad entre los hombres también a los esclavos.

Esta tesis de igualitarismo entre los hombres, nos recuerda lo que afirmaba Protágoras en su discurso a través del mito que expone ante Sócrates y otros oyentes; en efecto, aseveró el abderitano que Dios ha dado a todos los hombres por igual, el sentimiento de la justicia para que puedan concertar formas de convivencia. Siguiendo este sendero de igualitarismo, Licofrón reclama la abolición de la nobleza; Alcidas, la proscripción de la esclavitud; Faleas, las mismas oportunidades sociales y económicas para todos por la educación; y en el Gorgias de Platón, se arguye la equiparación de derechos entre hombres y mujeres.

La peculiaridad de Antifonte ante la dicotomía de physis y nómos, tiene su razón de ser en que la ley aporta preceptos convencionales, en tanto los preceptos de la naturaleza son innatos y necesarios. Los primeros dependen de la presencia de testigos; los segundos actúan automáticamente. Los preceptos de la naturaleza se fundan en la verdad y los de la ley en la opinión. Pero lo que es más grave: la mayoría de los preceptos legales son enemigos de los naturales. En esta contradicción, Antifonte, desde luego, se manifiesta a favor del derecho natural.

La postura de Antifonte se ha interpretado como la primera formulación del concepto de ley natural; aunque no debemos que algo parecido afirmaba Hippias en algunos pasajes que se le atribuyen en el diálogo de Platón denominado Protágoras y en los Memorables de Jenofonte. Esta concepción que hoy llamaríamos iusnaturalista tendría, según algunos estudiosos, dos interpretaciones: como una concepción del derecho con orientación democrática e igualitaria y como una interpretación con sentido altruista.

En opinión de Guthrie, parece más bien que la hostilidad al nómos es característica constante en Antifonte, y que en la práctica puede llevar a veces a

un precepto egoísta "ignora el nómos en la conducta personal si puedes evitar el que te sorprendan", y a veces a una profunda humanidad: "la distinción entre griegos y bárbaros es sólo una cuestión de nómos".

Por su inestimable valor, me permitiré citar una versión parafraseada del papiro "Sobre la Verdad" de Antifonte, que cita Guthrie en su Historia de la Filosofía Griega.

"La justicia consiste en no transgredir las leyes y los usos del propio Estado. Así, pues, la manera más provechosa de practicar con utilidad o manipular la justicia es respetar las leyes cuando haya testigos presentes, y si no, seguir los preceptos de la naturaleza. Las leyes son acuerdos artificiales, les falta la inevitabilidad del desarrollo natural. De aquí que al quebrantar las leyes sin ser descubierto no conlleve daño, mientras que cualquier intento de violar los dictados innatos de la naturaleza sea perniciosos, independientemente que otros lo descubran, ya que el daño no es meramente, como sucede al que quebranta la ley, una cuestión de apariencia o de opinión sino de realidad. La justicia en el sentido de disposiciones legales está, en su mayor parte, en conflicto con la naturaleza.

Las leyes prescriben lo que debemos ver, oír o hacer, a dónde deberíamos ir, incluso lo que deberíamos desear, pero en lo que se refiere a su conformidad con la naturaleza, lo que prohíben es tan bueno como lo que mandan.

La vida y la muerte son, ambas cosas de la naturaleza, la una beneficiosa para el hombre y la otra perjudicial. Pero el beneficio, lo útil, tal como lo entiende la ley es una lastre para la naturaleza; mientras que en su sentido natural es sinónimo de libertad. El dolor no pertenece a la naturaleza más que el placer y se debería favorecer lo que es verdaderamente beneficioso, no lo que perjudica. No puede decirse que lo que causa dolor sea más beneficioso que lo que produce

placer...aquellos que, aunque se defiendan, nunca pasan a la ofensiva; los que cuidan con cariño a sus padres que les han atendido cuando estaban enfermos, y los que dan a sus adversarios la oportunidad de vincularse con un juramento, mientras que así mismo no se lo permiten. Muchas de estas acciones son contrarias a la naturaleza porque implican más sufrimiento que placer, como el cuidado del enfermo cuando es posible hacer lo contrario. Si las leyes protegen tales conductas y castigan a los que obran de otro modo, debe valer la pena obedecerlas; pero así como así, la justicia legal no es lo bastante fuerte para eso. No puede impedir el ataque ni el sufrimiento de la víctima, y cuando se solicita una reparación favorece al opresor tanto como al oprimido. Una víctima debe convencer al tribunal de que ha sido ofendida, y su contrario tiene las mismas facilidades para negarlo...

Se cree que la justicia es algo bueno, y presentar testigos verdaderos por ambas partes es considerado moralmente como justo, así como útil para las relaciones humanas. Pero no será justo, si el criterio de justicia es que uno no puede cometer injusticia contra otro si el otro no la ha cometido contra uno primero. Al menos, tendrá que ponerse en guardia contra el odio del otro, al que ha hecho su enemigo. De esta manera ambas partes están envueltas en el mal, y llamar a tales actos justos no puede conciliarse con el principio de que no es justo ni infligir ni sufrir injusticias. Debemos concluir que el proceso, el juicio y el arbitraje no son justos, sean como fueren, porque una decisión que beneficia a una parte injuria a la otra..."⁵⁸

Algunos estudiosos del pensamiento de Antifonante, han sostenido que el análisis de los fragmentos del papiro no permiten concluir que se defendiese en ellos una teoría política igualitaria. Si es cierto que la crítica al nómos en la época de la democracia es siempre una crítica al nómos democrático, las posiciones de Antifonte anunciarían formulaciones como la teoría del derecho del más fuerte, ya

⁵⁸ Guthrie, W.K.C. op. cit., pp. 114-116

que ésta se ampara en la superioridad del derecho natural sobre el positivo y en la contradicción que el mismo Antifonte defiende, entre los preceptos naturales y las normas legales. Los fragmentos de Sobre la Verdad representan en este sentido un rechazo radical de las tesis convencionalistas e igualitarias de Protágoras.

D) SÓCRATES Y EL DERECHO NATURAL

De la personalidad de Sócrates, de suyo compleja y fascinante, se han escrito ríos de tinta. Ello en razón de que el hijo del cantero Sofronisco y la partera Fenareta fue, como Jesús de Nazaret, ágrafo.

Lo que sabemos de él es a través de los diálogos de su discípulo Platón y de los escritos de Jenofonte, esencialmente.

Al no tener fuentes directas de su pensamiento, el deslinde de lo que efectivamente dijo Sócrates, resulta por demás ardua tarea no exenta de encendidas polémicas. Pero en una cosa hay que estar de acuerdo: Que hizo de su filosofía una forma de vida.

Es de sobra conocido el respeto y la veneración que Sócrates profesaba por las leyes de la polis y por las leyes no escritas perennes inmutables, y absolutamente justas, dictadas por los dioses. Recuérdese, por ejemplo, cuando en el año 406, se opuso a la moción de que los generales que no consiguieron rescatar a los náufragos de los barcos que se hundieron en la acción victoriosa de las Arginusas fueran juzgados conjuntamente, en lugar de considerar cada caso por separado. Esto era ilegal y Sócrates, como miembro del Consejo, decidió no apartarse de la Ley. Finalmente, los otros miembros se intimidaron hasta llegar al acuerdo de presentar esa moción ilegal ante la Asamblea. Sócrates se resistió a tal conducta.

En la Apología de Platón, Sócrates afirma que nunca ostentó ningún cargo oficial, si se exceptúa que había servido como miembro del Consejo cuando, como cualquier otro ciudadano, fue llamado a hacerlo. También nadie discute que rehusaba tomar parte activa en política, aunque, igual que Protágoras, una de sus preocupaciones fundamentales era preparar a los jóvenes para desempeñar honrosamente y con eficacia su propio papel, él prefería andar por su propio camino, al margen de los grupos políticos, orientado por la firme convicción de lo que es justo. En el presente caso que comentamos, alguien podría objetar que Sócrates con su decisión se opuso a la determinación de la democracia, pero se puede afirmar que su respeto por la ley positiva estaba al margen de la forma de gobierno; porque unos años después asume la misma actitud ante el nómos. Se resiste por igual, con la misma energía y convicción, a una moción de la recién establecida oligarquía de los treinta. Estos hombres eran responsables de una serie de ilícitos judiciales, especialmente contra ciudadanos ricos, cuyas propiedades codiciaban. Tratando de implicar a Sócrates en su violencia, le ordenaron a él y a otros cuatro más arrestar a un hombre rico, llamado León de Salamina, para ejecutarlo. Algunos líderes de la revolución como los parientes de Platón, Critias y Cármides, sabían bien que podían contar con él ya que habían sido miembros de su círculo y, además, eran sabedores de que defendía el sistema democrático ateniense, pero subestimaban su respeto por la legalidad. Los otros obedecieron y León de Salamina fue arrestado y ejecutado, pero Sócrates simplemente se fue a su casa, acató la Ley.

Si Sócrates no sufrió consecuencia alguna por estas acciones de desacato ante el poder, se debe a lo que él mismo expone en el diálogo platónico denominado Apología o Defensa de Sócrates. Como es ampliamente conocido en el ámbito de la filosofía jurídica, Sócrates es acusado, primero, por su ejemplar conducta de hombre apolítico que lo mantuvo al margen del gobierno oligárquico y sus arbitrariedades; por haber tenido relaciones amistosas con algunos de ellos; por haber censurado ciertos aspectos del régimen democrático, como el sistema

electoral basado en el sorteo y, segundo, por una acusación de tipo fundamentalmente religiosos que en el medio ateniense resultaría altamente eficaz; en efecto, Sócrates hablaba de una divinidad que lo acompañaba y aconsejaba: un diamantino, divinidad cuya voz lo había apartado desde su infancia de todo lo que podía ser un mal para él. Quien así hablaba era acusado, en consecuencia, de introducir nuevos dioses, dioses extraños a la ciudad; el maestro del "conócete a ti mismo", el que inauguraba una educación de tipo racionalmente crítico era, al decir de sus acusadores, un corruptor de la juventud. La solidez moral de esta singular personaje, su hombría y valentía, recuérdese que Platón menciona tres campañas en las que tomó parte, el asedio de potidea, al comienzo de la guerra, la derrota y consiguiente retirada de los atenienses en la beocia. Delio en el año 424 (yo estaba con él en la retirada, dice Laques en el diálogo que lleva su nombre, y si todos los demás hubieran sido como Sócrates, nuestra ciudad nunca habría sufrido semejante desastre) y la batalla de Antípolis en el 422. Fue en la expedición de Potidea donde le salvó la vida a Alcibiades, y realizó hazañas de dureza que, precisamente, Alcibiades menciona en el Banquete, y su actitud filosófica ante la muerte, amén de aquella admirable y encantadora ironía que le permitía burlarse, una vez más, agudamente de sus detractores, fueron factores coadyuvantes de su condena.

Pero, como habíamos anunciado, Sócrates explica porqué no sufrió sanción alguna cuando, en cada caso, no obedeció los mandatos de los partidos rivales: oligarcas y demócratas.

...Que hay una perfecta armonía entre mi conducta y el hecho de haber sido entregado a la ciudad por el dios, podéis conocerlo por esto: no cuadra bien a cosa humana el que yo no me haya cuidado de ninguno de mis intereses y haya permanecido indiferente durante muchos años ante el descuido de todo lo de mi casa, y, en cambio, haya trabajado siempre en interés vuestro, acercándome en privado a cada uno de vosotros, como un padre o un hermano mayor, para tratar

de moverlos a prestar atención a la virtud. Y si yo hubiese obtenido de esto algún provecho y os hubiese dado estos consejos a cambio de una paga, habría tenido alguna razón personal para obrar así; pero la verdad es que también vosotros estáis viendo que, a pesar de que mis denunciantes han llevado a cabo su acusación de modo tan desvergonzado en todo lo demás, no han sido capaces de cometer la desvergüenza de presentar un testigo que alegase que yo en alguna ocasión he recibido dinero de alguien o le he pedido. Y de que esto es así, presento un testigo que considero fehaciente: mi pobreza.

Ahora bien, tal vez parezca chocante el hecho de que yo, como es sabido, vaya por doquier aconsejando en privado del modo referido y metiéndome en cosas ajenas, y, en cambio, no me atreva a subir ante vuestra Asamblea para aconsejar públicamente a la ciudad. Más la causa de ello es lo que muchas veces me habéis oído decir en muchos lugares, que sobre mi siento la influencia de algún dios y de algún genio, -a lo cual como oísteis, aludió Meleto en su jocosa acusación- : se trata de una voz que comenzó a mostrármeme en mi infancia la cual, siempre que se deja oír, trata de apartarme de aquello que quiero hacer y nunca me incita hacia ello. Esos es lo que se opone a que yo me dedique a la política y me parece que se opone con sobrada razón. Podéis estar seguros, atenienses, de que si yo me hubiese puesto hace tiempo a intervenir en la política, tiempo ha que se me habría dado muerte, y ni a vosotros ni a mí mismo habría sido útil en cosa alguna. Y no os enojéis conmigo, que lo que os digo es la pura verdad. Pues no podrá salvarse ningún hombre a quien su nobleza de corazón mueva a enfrentarse a vosotros o cualquier otra muchedumbre y a tratar de impedir que tengan lugar en la ciudad muchas acciones inicuas e ilegales, y, lejos de eso, necesario será que el que quiera luchar verdaderamente en defensa de lo justo, si pretende sobrevivir algún tiempo, por poco que sea, actúe en privado y no en público.

Pruebas poderosas voy a dares de esto, no palabras, sino lo que vosotros pretenderías, hechos. Escuchad, pues, lo que a mí me ha sucedido a fin de que sepáis que yo no puedo ceder ante nadie por temor a la muerte en contra de la justicia, y que soy capaz de morir antes que ceder. Os voy a contar cosas importunas y prolijas, pero verdaderas. Mirad, atenienses: el único cargo público desempeñado por mí fue el de miembro del Consejo y ejercía la "pritanía" (la décima parte del Consejo, o sea los cincuenta miembros correspondientes a un distrito, constituían una Junta administrativa compuesta de pritanos que, alternando en el poder según el orden indicado por sorteo, actuaban durante una pritanía (de treinta y cinco a treinta y seis días en el año común y de treinta y ocho a treinta y nueve en el año bisiesto). Cada día la suerte decidía entre ellos el que había de ser prefecto quien, en su calidad de magistrado supremo, custodiaba durante veinticuatro horas el sello el Estado y las llaves del archivo y de los santuarios, donde estaban depositados los documentos y los tesoros de la ciudad. Este jefe de Gobierno y la tercera parte de los pritanos no podían ausentarse del local oficial. Los pritanos cuidaban de los asuntos políticos en trámite, recibían a los heraldos y a los embajadores y convocaban a las reuniones plenarios del Consejo y a las sesiones de la Asamblea popular de nuestra tribu Antióquide, cuando vosotros quisisteis que se juzgase conjuntamente a los diez generales que no recogieron a los caídos en la batalla que sabéis, modo de juzgar contrario a las leyes, como posteriormente todos considerasteis. En aquella ocasión yo fui el único de los pritanos que se opuso a que procedieseis en desacuerdo con las leyes y el único que votó en contra vuestra. Pese a que los políticos estaban dispuestos a presentar denuncia contra mí y conducirme ante los jueces correspondientes y a que vosotros los animabais a ello gritando, yo estimé que debía correr aquel riesgo sin apartarme de la ley y de lo justo antes que, por temor a la prisión o a la muerte, ponerme de vuestro lado en ocasión en que vuestros proyectos no estaban de acuerdo con la justicia. Ocurrió esto cuando la ciudad estaba aún gobernada por el régimen democrático. Cuando se instauró el régimen oligárquico, los treinta, a su vez, me mandaron llamar junto con otros

cuatro a la Rotonda y nos mandaron traer de Salamina a León el salamino, para su ejecución; esta orden fue una de las muchas dadas por aquellos a muchos ciudadanos con la intención de propagar las responsabilidades entre el mayor número posible de atenienses. Entonces demostré nuevamente de hecho –no de palabra- que la muerte no me importa, y perdóneseme la expresión, un comino, y que todo mi interés está en no cometer ninguna acción injusta ni impía. En efecto, aquellos gobernantes, pese a la violencia con que solían actuar, no me intimidaron, no me movieron a llevar a cabo un acto injusto; lejos de eso, cuando salen de la Rotonda, los otros cuatro marcharon a Salamina y trajeron a León, en tanto que yo me dirigía a mi casa, y tal vez por eso habría sucumbido yo si aquel gobierno no hubiera sido derrocado poco después”.⁵⁹

Ahora bien, como decíamos, Sócrates pudo haber sido acusado y juzgado, una vez que Trasibulo derrocó a los treinta por cuyas arbitrariedades y crímenes fueron estigmatizados con el calificativo de “Treinta Tiranos” e instauró la democracia, dado que Sócrates tenía relación con algunos de ellos, Crítias y Cármides, por ejemplo. En efecto, uno de sus acusadores, en el juicio que lo llevó a la muerte, Meleto que era un fanático religioso, fue utilizado por Anito que era uno de los más poderosos políticos demócratas, un líder en la lucha contra los treinta tiranos. Pero era imposible que Anito acusara al maestro de la Ética por conductas políticas o mencionar las relaciones a que hicimos referencia, porque habría ido contra la amnistía que había declarado la restauración de la democracia a la que Anito era convenientemente leal. Por ello, decíamos, la acusación se limitó a ofensas contra la religión del Estado y a una endeble acusación de “corrupción de los jóvenes”, razón por la cual, Meleto es quien firmó la acusación por ser el principal acusador.

⁵⁹ Platón Diálogos, Defensa de Sócrates, op. Cit. , pp. 210-212

Nos referimos a todo lo anterior para resaltar la conspicua calidad moral de Sócrates, moral que le permitiera relacionarla con el derecho como a continuación veremos.

Sócrates, como los sofistas, no se preocupa por la cosmogonía o por la naturaleza, su preocupación fundamental es el ciudadano, el hombre. El célebre filósofo de Atenas está más cerca de la gran sofística que de ninguno otro pensamiento, pese a lo que Platón pone en boca de su maestro en sus maravillosos diálogos. Se preocupaba, como ellos, por los temas antropológicos y políticos y enseñaban sobre dichos temas; en el dominio del lenguaje y en el uso del logos para resolver la problemática que se planteaban. Sócrates se diferenciaba de los sofistas en el método, mayeutico le llamaba el maestro. Consistía en un diálogo a base de preguntas que hacía a sus interlocutores; no hacía grandes discursos como los sofistas; además no cobraba ni se enriquecía con el ejercicio de la enseñanza como sí lo hacían aquellos maestros trashumantes. Pero la diferencia más notable es que Sócrates no compartía el relativismo filosófico de los sofistas puesto que él buscaba la verdad como objetivo de su filosofía, aunque indudablemente sí compartía el gusto por la discusión y someter a crítica cualquier objeto de conocimiento y, en lo político, un utilitarismo humanista y un convencionalismo moderado. Aun más, Sócrates tiene un pensamiento más religioso que los sofistas y su tarea es más ética que política, su objeto de estudio es más el hombre que la polis, ya que piensa que la salvación de ésta pasa por la educación moral del ciudadano. Por eso, todos parecen estar de acuerdo en que con Sócrates nace la ética en la cultura griega.

Como los sofistas, Sócrates es indiferente a los asuntos cosmológicos, a los problemas naturalistas. “Los campos y los árboles, decía el hijo de Fenareta, nada pueden enseñarme”. Así, en esta posición filosófica, nos lo recuerda Jenofonte: “Lejos de disertar, como tantos otros, sobre toda la naturaleza, lejos de investigar el origen de lo que los sofistas llaman el cosmos, y las causas necesarias que han dado origen a los cuerpos celestes, demostraba la locura de los que se entregan a tales especulaciones; examinaba si se

ocupaban en semejantes materias con la persuasión de que habían agotado los conocimientos humanos, o si creían prudente descuidar lo que está al alcance de los hombres, para profundizar los secretos de los dioses”.⁶⁰

En cuanto a su pensamiento jurídico, la filosofía de Sócrates se puede analizar en tres tópicos: la relación que establece entre moral y derecho, por sus ideas sobre la justicia y por el respeto y defensa de las leyes.

Para desarrollar estos tres puntos en el pensamiento filosófico-jurídico de Sócrates, las fuentes primordiales son el coloquio intitolado Critón o del deber y los Recuerdos socráticos de Jenofonte y Apología de Sócrates de Platón.

Ejemplo de la relación del derecho con la moral, está en un extracto del Critón que a continuación citaremos, y a través del cual nos percatamos de la convicción de Sócrates de que no se debe nunca devolver mal por mal; que tampoco tiene el mínimo derecho de proceder, en desacato a la ley, si se trata de su patria, como tampoco sería lícito si se tratara de sus padres.

En este coloquio del Critón del que hablamos, Sócrates espera serenamente en la cárcel su tránsito a la otra vida. En ese momento llega a visitarlo un amigo rico y generoso y anuncia al maestro que el carcelero ha sido sobornado y que es menester huir esa misma noche.

Para hacer eso, responde el filósofo de Atenas, preciso es examinar, “si hay justicia o injusticia en salir de aquí sin permiso de los atenienses; porque, si esto es justo, es preciso ensayarlo; y, si es injusto, preciso es abandonar el proyecto... supongamos Critón que en el momento de la huida o, si te agrada más, de nuestra salida, se nos aparecieran las leyes y la República y acercándose nos preguntaran: Sócrates ¿qué pretendes hacer? ¿La acción que preparas no tiende a transtornar, en cuanto de ti depende a nosotras las leyes y al Estado entero? ¿O

⁶⁰ Jenofonte, *Ibid.*, p. 9

crees que puede subsistir y no arruinarse aquel Estado en el cual las sentencias pronunciadas no tengan fuerza, sino que sean desautorizadas y corrompidas por los particulares? ¿Qué podríamos responder, Critón, a este cargo y otros semejantes? ¿Qué nos diría, especialmente un orador, sobre esta infracción de la ley que ordena que las sentencias judiciales sean cumplidas y ejecutadas? ¿O acaso hemos de replicar: En efecto, el Estado ha cometido injusticia contra nosotros y no ha dictado correctamente la sentencia? ¿Es esto lo que replicaríamos? ...Qué, dirá la ley ateniense, Sócrates, ¿eso es lo que ha sido convenido entre ti y nosotras, o, más bien, que conservaran su validez las sentencias que el Estado dictase?"⁶¹

Hasta aquí los argumentos de carácter jurídico esgrimidos por Sócrates a su amigo Critón. Luego, congruente con su postura iusnaturalista, Sócrates expone argumentos de índole ética:

"No te asombres, Sócrates, de lo que decimos: antes bien, responde, ya que estás acostumbrado al hábito de preguntar y responder. En ese caso, ¿qué te impulsa contra nosotras y el Estado para que intentes destruirnos? En primer lugar ¿no te hemos engendrado al permitir que, gracias a nosotras, tu madre se casara con tu padre y te diera a luz?... ¿y en cuanto a las que concernían a la crianza y educación del niño, según las cuales tú mismo has sido educado? ¿O acaso aquellas de nosotras que disponían sobre ello, no disponían bien, al encargar a tu padre que te educara en la música y en la gimnasia?... Bien, y tras haber sido engendrado, criado y educado por nosotras y, en fin, procurado como a los demás ciudadanos todo el bien de que hemos sido capaces"⁶²

Estos son los pasajes fundamentales del coloquio Critón o del deber del fundador de la Academia. Los primeros razonamientos que citamos son de índole jurídica; estos últimos tienen un contenido eminentemente moral.

Es notorio y emotivo el carácter de Sócrates en su defensa de las leyes de la polis. Los argumentos expuestos por el maestro de la ética para defenderlas,

⁶¹ Diálogos, Critón o del Deber, op. Cit. P. 229

⁶² Idem

para exigir su estricta obediencia lo llevan, incluso, a dar su vida por la obediencia y respeto a ellas.

Expresa veneración y respeto casi religioso al *nómos*. Ejemplo de ello es este razonamiento: "¿No has notado, dice, que a Licurgo le bastó, para hacer a Esparta tan diferente de las demás repúblicas, imprimir en sus conciudadanos el más profundo respeto hacia las leyes?"⁶³

Para Sócrates las leyes de Atenas son el sostén de la patria, incluso, más respetables que sus propios padres: "Más preciosa que la madre y el padre y que los demás antepasados es la patria, y más venerable y más sagrada y de más alta estima entre los dioses y entre los hombres que son discretos"⁶⁴

En los argumentos de corte moral se expresa un deber de gratitud hacia las leyes por los beneficios y la utilidad que proporcionan estas a todo ciudadano. Ellas nos han dado, en primer lugar, la vida, la crianza y la educación, bajo su protección hemos nacido, nos han alimentado y educado nuestros padres, además de los beneficios que nos proporciona el tener el carácter de ciudadanos. Las leyes nos permiten educar a nuestros hijos en paz. Ellas nos defienden en la guerra. Prueba de ello es que él "Estado donde los ciudadanos están más sometidos a las leyes es asimismo el más dichoso durante la paz y el más invencible en la guerra".⁶⁵

Otra lectura que nos permite estos pasajes es el respeto a las leyes como consecuencia del convenio que se establece entre las leyes y los ciudadanos; en efecto, todo ciudadano por el sólo hecho de vivir permanentemente en su polis, ha firmado con ella libremente un convenio o acuerdo, obligándose a obedecer sus

⁶³ Jenofonte, op. Cit. P. 311

⁶⁴ Platón, Critón o del Deber, op. Cit. P. 230

⁶⁵ Jenofonte, op. Cit. P. 311

leyes. Porque si no estuviera de acuerdo con ellas, el ciudadano podría libremente abandonarle e irse a otra ciudad. En el caso de Sócrates este acuerdo se ha mantenido durante 70 años.

Sócrates se ajusta literalmente a la etimología de la palabra filosofía. Su profundo amor a la sabiduría le hace decir, con convicción, que la bondad, el bien, es un resultado del saber. Para ser feliz se debe ser bueno y para ser bueno es menester ser sabio. El conocimiento del bien, determina la práctica de la que debe ser entendida como plenitud, como perfección del alma; por ello, Sócrates afirma que la maldad es consecuencia de la ignorancia; luego, el bien implica la práctica de los valores, de la areté, o como posterior a Platón se le llamó, de la virtud, pero como la sabiduría es el valor supremo, aquéllos están condicionados por ésta.

Ahora bien, la filosofía del maestro de la ética, difiere del individualismo de los sofistas más notables, Sócrates, más que del individuo, se preocupa del ciudadano, al que consideraba, como después lo expresarán en forma inigualable Platón y Aristóteles, no como un hombre aislado, sino como un ser esencialmente social. Los hombres sólo alcanzan su perfeccionamiento en la comunidad política. El hombre en plenitud, entonces, no sólo es el hombre bueno sino, además, el buen ciudadano.

Estas ideas parecieran indicar que Sócrates tiene un espíritu democrático. No es así para algunos estudiosos de su pensamiento, para que el hombre alcance su plenitud ética y política, ha de hacerlo a través del logos, del raciocinio; en suma: de la sabiduría; naturalmente esto determina una aristocracia de la sabiduría. Ejemplo de esto está, entre otras obras, en el diálogo del Critón. En este coloquio en uno de sus pasajes Critón exhorta a Sócrates a fugarse de la prisión. Si no lo hiciera, la mayoría de la gente creería que sus amigos no se han esforzado en ayudarlo. Sócrates, le dice Critón, no debes temer que tus amigos corran riesgos por ayudarte, ni que serán castigados o perderán su fortuna: ellos

están dispuestos a arriesgar todo lo que sea necesario, pero además el soborno indispensable no costará mucho. Y en otros lugares, como Tesalia, estarás a salvo. Por lo demás, debes pensar en el desamparo en que quedarán tus hijos huérfanos y en el ridículo que sufrirán tus amigos por no haberte ayudado. Citamos el pasaje aludido:

"Mi querido Sócrates, le dice Critón, aunque estamos casi sobre la hora, escúchame y sálvate. Si mueres, no sufriré una desgracia sola: por un lado, seré privado de un amigo tal como no hallaré otro; por otro lado, muchos que no nos conocen suficientemente, creerán que he sido negligente, ya que habría podido salvarte si hubiera estado dispuesto a gastar dinero. Y ¿acaso hay algo que pueda aparecer más vergonzoso que el tener en más el dinero que a sus amigos?. Porque la mayoría de la gente no se convencerá de que eres tú mismo quien ha rehusado salir de aquí y que nosotros hemos puesto el máximo de celo.

Sócrates contesta: Pero mi buen Critón ¿por qué ha de preocuparnos tanto lo que opine la mayoría de la gente? Quienes merecen mayor preocupación son los más capaces, y éstos sabrán que las cosas han pasado tal como ha pasado".⁶⁶

No obstante lo anterior, también hay que decir que un autor tan prestigiado como Adolf Menzel discrepa de esta opinión generalizada. Explica el maestro, que formó parte de la Academia de Ciencia de Viena, que no existen pruebas de que Sócrates hubiese combatido la democracia, por lo menos en sus aspectos fundamentales, pues sus críticas las enderezó más bien en contra de su abuso, recomendado insistentemente su renovación moral.⁶⁷

Fuera del pasaje en que Sócrates dialoga con Hippias de Elis en la obra de Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, son más enérgicas las posturas positivistas de Sócrates que el reconocimiento de leyes no escritas. El Critón es prueba de esta aseveración.

En el pasaje de Jenofonte leemos:

⁶⁶ Platón, op. Cit. P. 227

⁶⁷ Menzel, op. Cit. P. 86

“...¿Conoces Hippias, replicó Sócrates, leyes que no estén escritas?

- Sí; todas aquellas que son uniformemente observadas en todos los países”

- Y ¿Podrías decirme si son los hombres quienes las establecieron?

- Y ¿Cómo pudiera ser así, si jamás han podido reunirse todos, aparte de que no todos hablan la misma lengua?

- ¿Quién, pues, según tu opinión las ha establecido?

- “Yo creo que son los dioses quienes las inspiraron a los hombres, porque entre todos los hombres la primera ley es la de respetar a los Dioses”⁶⁸

En el Critón, en cambio, Sócrates se manifiesta vehementemente en favor de la validez incondicional de las leyes.

En este coloquio que Sócrates mantiene con Critón, aquél justifica la fuerza obligatoria de las leyes, orden jurídico diríamos hoy. El tema fundamental de este diálogo de Platón es el siguiente: ¿cuál es la razón de que las leyes del Estado y las sentencias dictadas por los tribunales demanden obediencia, aun en el supuesto de que contengan alguna injusticia? Sócrates contesta e intenta demostrar que el sometimiento de los ciudadanos a las leyes y a las sentencias del Estado es un deber tanto moral como jurídico.

En ambas obras, es claro que para el filósofo de Atenas, existe la obligación moral de obedecer a las leyes y a los gobernantes legítimos, así como a los dioses

⁶⁸ Jenofonte, op. Cit. Pp. 313 y 314

y a sus leyes. En su discurso de defensa se ponen de manifiesto los nexos que existen entre la moral y el derecho. Para Sócrates, el *nómos* de la polis incluye también las leyes no escritas de los dioses, es, por tanto, obedecer tanto a unas como a otras. Él se ufana de haber obedecido, en el transcurso de su plena vida, tanto a los órganos del Estado, pero también a los dioses. Así lo dicen en la Apología o Defensa de Sócrates: "Sí sé, dice, que el obrar injustamente y el desobedecer a un superior, sea dios, sea hombre, es malo y vergonzoso." Por eso se aplica en educar moralmente a sus ciudadanos con un fin político y jurídico.

También conviene decir que para Sócrates, moralidad, legalidad y justicia se encuentran estrechamente ligadas.

En cuanto a su concepción de la justicia, afirma que ésta es un bien para el alma, perfecciona el alma y produce felicidad. En el Gorgias asevera que la injusticia es un mal del alma. En el Critón también afirmó que el bien, la honestidad y la justicia son una misma cosa. Es injusto hacer el mal y también el devolver injusticia por injusticia.

Como podemos percibir conceptúa a la justicia en un sentido moral.

Pero concibe también a la justicia en sentido jurídico. En este ámbito, la justicia consiste en respetar y cumplir las leyes de la ciudad. Por eso, cuando Critón le propone huir, violando con ello la sentencia de los jueces y las leyes de la ciudad, Sócrates pregunta si esta acción sería justa o injusta, el maestro de la sabia ignorancia contestará que es injusta por dos razones: primero, que no se puede responder a una injusticia con otra injusticia, segundo, que hemos contraído el compromiso de obedecer las leyes y a ellas les debemos, además, todo lo que somos "Lo más estimable para los hombres es la virtud y la justicia, la tradición y las leyes".

Esta definición de justicia que podríamos llamar positivista, la encontramos también en los Recuerdos de la autoría de Jenofonte. Allí Sócrates sostiene que con sus actos siempre se mantiene obedeciendo a los magistrados en todo cuanto las leyes ordenaban. Afirma, asimismo, en dicha obra que la justicia consiste en hacer aquello que es legal. Acto seguido, afirma que lo legal y lo justo son la misma cosa.

Puede decirse, en términos modernos, que para Sócrates el cumplimiento de las leyes y las resoluciones judiciales, sean estas buenas o malas justas o inicuas, es preferible en todo caso a la anarquía.

Al respecto, el notable iusfilósofo don Eduardo García Máynez dejó escrita esta bella página:

“El asunto que en el Critón se discute sigue siendo actual, y la solución propuesta coincide con una de las más fuertes posiciones doctrinales de la filosofía jurídica de este siglo. Es el coloquio una hermosa apología del respeto a la ley positiva. El interés general que el derecho representa debe ser antepuesto, en caso de conflicto, al interés moral del individuo. El Estado no podría subsistir si el cumplimiento de las leyes quedase al arbitrio de los particulares, y no se reconoce validez a las decisiones de los jueces. La ley debe ser respetada en todo caso, ya que su observancia es condición esencial a la vida de la comunidad política. O, expresado en el lenguaje de la filosofía jurídica contemporánea: el derecho positivo vale por sí mismo, como orden independientemente de su contenido”.⁶⁹

Por su parte el maestro Luis Recaséns Siches afirmó: “Sócrates, que no sólo igualó con su vida el pensamiento, sino que corroboró con la muerte su

⁶⁹ García Máynez, Eduardo, op. Cit. P. 122

doctrina, fue el primero y mas ferviente defensor de la teoría de la seguridad jurídica, teoría que tanto acentúa el pensamiento contemporáneo".⁷⁰

Por último, debemos subrayar que en el tantas veces aludido diálogo que sostiene Sócrates con su amigo Critón, diversos estudios han concluido que en una de sus partes se alude al "contrato tácito" que celebran las leyes y los particulares.

En efecto, escuchemos a Sócrates:

"...¿qué nos diría, especialmente un orador, sobre esta infracción de ley que ordena que los fallos dados sean cumplidos y ejecutados? Responderemos nosotros que la República nos ha hecho injusticia y que no ha juzgado bien...¿Es esto lo que responderíamos?...¿Qué dirá la ley ateniense, Sócrates, ¿No habíamos convenido en que tú te someterías al juicio de la República?..."⁷¹

Menzel ha explicado este pasaje de una forma sumamente interesante. Argumenta el maestro que trátase de una peculiar teoría contractual, cuyo objeto consiste en fundamentar, moral y jurídicamente, el deber de obediencia de los particulares, a los mandamientos y decisiones del poder público. No se alude a la tesis del contrato social, que pretende explicar el origen de la comunidad política, ni a la opinión de que en el acto de la legislación hay un pacto de los ciudadanos; sino que como claramente se desprende del diálogo, se trata de un contrato tácito, celebrado entre las leyes y los particulares. Aquellos que han nacido en la ciudad, al amparo de la legislación ateniense; que en la ciudad han crecido, gozando de los beneficios que ofrece la comunidad organizada; que, teniendo en todo tiempo el derecho de abandonar la polis, no ha ejercido tal facultad, disfrutando en cambio de las prerrogativas inherentes a la ciudadanía, con su

⁷⁰ Recaséns Siches, Los temas de la filosofía del derecho, Editorial Bosch, Barcelona, 1934, p. 60

⁷¹ Platón, op. Cit. P. 229

constante actitud revelan de ser miembros del Estado, y el deseo de cometerse a sus leyes, no únicamente para gozar de las ventajas que otorgan, sino para cumplir los deberes que imponen. No se trata, pues, de un pacto expreso, sino de un tácito acuerdo, reiterado por una larga costumbre que, en ciertos casos, como el de Sócrates, abarca toda una vida.

Así, bajo la perspectiva socrática, los atenienses se hallan doblemente obligados a observar los preceptos jurídicos votados en la asamblea y a vincularse y sujetarse a las sentencias de los tribunales. En primer lugar, como ya vimos, por un deber moral que se traduce en un deber de gratitud en razón de las garantías y privilegios que el Estado otorga; en segundo lugar, por un deber jurídico, derivado precisamente de la tácita aceptación (hoy la doctrina habla de la teoría del reconocimiento, según la cual la fuerza obligatoria del orden jurídico depende de su reconocimiento por los sujetos de derecho obligados a cumplirlo) del pacto de ciudadanía con las leyes de la polis.

Este vínculo entre las leyes y los ciudadanos descansa, sin duda, en razones morales; injusto sería que quien ha disfrutado de los beneficios del sistema jurídico, no se sometiese a las normas jurídicas.

Sócrates también suscribe la afirmación de que las resoluciones de los jueces podrán ser alguna vez injustas, no obstante, debemos acatarlas por respeto a las leyes y a fin de no perturbar la paz social. En la hipótesis de que alguien reciba y sufra una injusticia, la recibe de los hombres no de las leyes; porque la ley es la voluntad común, y el orden jurídico sólo puede aspirar, sólo tiene como fin, el bien de los ciudadanos; el Estado sería entonces como un buen padre al que hay que amar y obedecer.

Por último, es interesante lo que señala el venerable maestro, Eduardo García Máynez, respecto de la influencia del Critón en el desarrollo ulterior de la

filosofía jurídica. Comenta el autor de Ensayos filosófico-jurídicos, que el profesor Menzel ha realizado el mejor comentario que hasta ahora se ha escrito acerca del coloquio platónico. Este encierra en germen, dice Menzel, los siguientes pensamientos, de corte enteramente moderno:

- 1.- La identificación del Estado (polis) con el orden jurídico (Nomoi).
- 2.- La afirmación de que la ley expresa la voluntad del Estado.
- 3.- El aserto de que la voluntad estatal es actualizada por los órganos.
- 4.- La fundamentación de la obligatoriedad de la ley en un tácito acuerdo (Reconocimiento).
- 5.- La aseveración de que las decisiones de los tribunales deben ser indefectiblemente acatadas, aun cuando encierren una injusticia. (Doctrina de la seguridad -jurídica).⁷²

Al analizar estas cinco tesis fundamentales que se sustraen del breve pero rico diálogo platónico, el maestro García Máynez, señala que los tres primeros pensamientos tienen como expositor más brillante en los actuales tiempos, al célebre autor de la Teoría pura del derecho, Hans Kelsen. El cuarto pensamiento, encuentra en Bierling, autor de la teoría del reconocimiento, a su representante moderno. La última tesis, tiene en Gustavo Radbruch a su más egregio representante.

Según el profesor de Heidelberg, el derecho persigue un fin próximo y un fin remoto. Este consiste en la realización del valor justicia; aquél retribuye en el aseguramiento de la paz y el orden. Ambos valores, el de seguridad jurídica y el

⁷² García Máynez, Eduardo, op. Cit. Pp. 125 y 126

de justicia, se excluyen a menudo, lo que provoca el difícil problema de preferencia, para cuya solución, se trata de discernir, de acuerdo al moderno pensamiento del iusfilósofo Dworkin, cual de los dos valores tiene más peso moral en caso concreto y difícil.

Según el profesor alemán, de acuerdo con el pensamiento socrático, la seguridad jurídica debe ser antepuesta a la justicia. Los argumentos son los siguientes: si los humanos pudiesen conocer de manera cierta la esencia de lo justo, toda ley que consagre una injusticia debería ser vista como una simple enunciación teórica, desprovista de obligatoriedad. Pero la experiencia demuestra que los hombres lejos de intuir con claridad deseable en que consiste aquél valor, emiten acerca del mismo múltiples y muy encontradas opiniones. La ciencia no nos dice cuáles son los valores que el derecho está llamado a realizar; la voluntad y el poder deben por tanto pronunciar la palabra decisiva, a fin de evitar la anarquía. La razón práctica indica que en la sociedad debe reinar la paz, que en el seno de la misma ha de existir el orden. Pero éste no podría nunca lograrse, si los individuos no reconociesen mas norma de acción que sus convicciones personales. Es indispensable que una autoridad establezca qué debe ser derecho, ya que los individuos y la ciencia son incapaces de resolver de modo absoluto qué es justo y qué injusto.

CAPÍTULO III.- LA DOCTRINA DE CALICLES.

La doctrina del sofista que da nombre al título de este capítulo, se encuentra en el bello diálogo platónico denominado Gorgias o de la retórica. Es paradigma, asimismo, de la pugna entre naturaleza y normatividad, es decir, entre derecho natural y derecho positivo, entre *physis* y *nómos*; pero no sólo se puede extraer de este coloquio la conclusión mencionada, sino, contrariamente a lo que anuncia el título del diálogo, los temas fundamentales son lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo y la retórica como instrumento para disertar sobre estos valiosos tópicos.

Así pues, el fondo filosófico del presente diálogo estriba en que Sócrates desea oír de labios de Gorgias en qué consiste la retórica.

El sofista de Leontini responde que tiene que ver con los discursos más no con todos, sino con aquellos que tienen por objeto persuadir a los miembros de los tribunales y a los integrantes de las asambleas de la polis, por ejemplo, y que versan sobre lo justo y lo injusto. Asimismo, en el diálogo se pretende especificar si la retórica da lugar a la persuasión que produce ciencia o a la que origina creencia, Gorgias afirma que esta última. Y agrega que el orador tiene ante la muchedumbre un poder de persuasión superior al de cualquier otra persona, por sabia que ésta sea, y que, si aquel hace un uso de su arte contrario a la justicia, no por ello se debe inculpar a la retórica ni al maestro que se la enseñó. Acto continuo, Sócrates pregunta si el orador tiene conocimiento de lo justo y lo injusto. La respuesta de Gorgias es afirmativa. Sócrates afirma, que quien sabe qué cosa es justa sólo puede obrar justamente.

Ahora bien, como Gorgias ha admitido que el orador tiene conocimiento de lo que es justo y, por otra parte, ha hablado de un empleo injusto de la retórica, resulta evidente la contradicción en sus argumentos.

Dándose cuenta de ello Polo, sofista y seguidor de Gorgias, interviene súbitamente y sostiene que el orador sólo debe tener como fin el modo de halagar a sus oyentes y conseguir así lo que le interesa, porque ello le depara poder en la ciudad. Puede convertirse en tirano, hacer que sean condenados a muerte sus enemigos y que se confisquen los bienes del quien le plazca y sea desterrado quien él quiera. Ante ello, Sócrates afirma que la elocuencia no puede caer mas bajo que cuando se aplica a halagar las pasiones de la muchedumbre. La retórica, dice, deja de ser entonces un arte para convertirse en una rutina semejante a la cocina, que se limita a agradar con unos determinados platos, aun a costa de la salud.

Pero el margen de estas cuestiones que sin duda son importantes, el asunto toral que se trata en esta magna obra platónica, es el diálogo intenso que mantienen Sócrates y Calicles, sobre la justicia.

Molesto Calicles, por la naturalidad con la que las demás participantes en la discusión parten de la alternativa justicia-injusticia y de qué forma conciben, con tal actitud, la injusticia, como lo que infringe las leyes, toma la voz para manifestar con vehemencia: “Me parece Sócrates, que en tus discursos te comportas de un modo fogoso, como lo que eres verdaderamente: un orador demagógico... yo desapruero, Sócrates, que cometer injusticia es mas feo que sufrirla. En efecto, a consecuencia de este sentimiento has hecho caer también a él (se refiere a Polo, otro sofista interlocutor de Sócrates en el diálogo) en la trampa de la conversación y, al sentir vergüenza de decir lo que pensaba, ha quedado reducido al silencio. Pues la verdad Sócrates, es que, su pretexto de perseguir la verdad, conduces a extremos tan enojosos y demagógicos lo que no es bello por naturaleza, aunque lo

sea por la ley, por lo general son estas contrarias entre sí, naturaleza y ley, y, por ende, si alguien siente vergüenza y no se atreve a decir lo que piensa, se ve forzado a contradecirse. "Tu has advertido esa sutileza y ello te da pié para llevar a mal traer a tus interlocutores: si alguien habla con referencia a la ley, le preguntas desde el punto de vista de la naturaleza, y si habla pensando en la naturaleza, lo interrogas de modo que la respuesta se pueda tomar en sentido de la ley. Así por ejemplo, respecto del cometer y sufrir injusticias, de lo que es más verdadero según la ley, tú desviaste la discusión hacia lo que es tal según la naturaleza. De acuerdo con ésta todo lo que es más infamante es también más malo, como sufrir injusticias; pero de acuerdo con la ley, lo más malo es cometerlas. Ser víctima de una injusticia no es propio de un hombre, sino de un esclavo, para quien ser muerto es preferible a vivir, cuando, sufriendo iniquidades y afrentas, no es capaz de defenderse a sí mismo, ni a otro por quien deba velar".⁷³

En base a esta distinción, entre *nómos* y *physis*, entre naturaleza y normatividad, Calicles, por una parte, explica, describe lo que ocurre en la realidad social. En mi opinión, arguye Calicles "son los hombres débiles y las masas los que establecen las leyes." Para sí mismo, para su propia utilidad, implantan leyes, prodigan alabanza y censuras: quieren atemorizar a los que son más fuertes que ellos, a los que están capacitados para tener más, y, para evitar esto, dicen que es feo e injusto poseer más y que la injusticia consiste en tratar de conseguir más cosas que los demás. Pues, según creo, consideran una felicidad el tener lo mismo, siendo inferiores".⁷⁴ Pero, por otro lado, propone su idea de la justicia: son los fuertes los que deberían imponer su ley a los más débiles. "A mí entender la misma naturaleza demuestra que es justo que el que vale más tenga más que el inferior, y el más capaz que el más incapaz".⁷⁵

⁷³ Platón, *Gorgias*, op.cit. , p. 382

⁷⁴ *Ibidem*, p. 382

⁷⁵ *Ibidem*, p. 383

Es evidente que esta idea de la justicia la sustente Calicles en su propia concepción de la naturaleza, esto es, concibe a ésta como el reino de la fuerza.

Para demostrar lo anterior, aduce como ejemplos cuando Jerjes invadió Grecia y el de Hércules cuando robó las vacas a Gerión, el gigante de tres cuerpos, basándose en su propia fuerza y habilidad, convencido de que es cosa naturalmente justa que las vacas y todos los restantes bienes de los débiles e inferiores pasen a ser del más hábil y del más fuerte. "A mi entender, todos ellos obran así de acuerdo con la naturaleza de lo justo, ¡Por Zeus! De acuerdo con una ley al menos, la ley de la naturaleza, aunque sin duda no con arreglo a aquella ley que nosotros establecemos en nuestro deseo de modelar a quienes son los mejores y los más fuertes de nosotros, a los cuales cogemos cuando son aún pequeños, cual si de leones se tratase, y no hacemos sino encantarles y hechizarlos cuando, para esclavizarlos, decimos que todos debemos tener lo mismo y ahí radica lo bello y lo justo, pero bien sé que cuando surge un hombre de natural poderoso, de una sacudida derriba todo eso, lo hace pedazos, lo esquiva, y, tras pisotear nuestras trampas, nuestras mentiras, nuestros conjuros y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se levanta y aparece como señor nuestro el que era esclavo, y es entonces cuando resplandece la justicia de la naturaleza".⁷⁶

Se ha vertido mucha tinta sobre este pasaje, algunas notables plumas han escrito que Calicles hace aquí una crítica radical de la democracia en un sentido que a Platón seguramente no le desagradaba totalmente, pues es sabida su preferencia por un régimen aristocrático.

Pero, además, la doctrina de Calicles ha quedado en la historia como ejemplo de naturalismo en sentido estricto; su radical contraposición entre *Physis*

⁷⁶ Ibidem, p. 383

y Nómoos le sirve para acentuar el valor superior de la Physis, la naturaleza, pero entendida ésta como simple fuerza o, a lo sumo, como astucia o inteligencia práctica. Al unificar el reino animal y humano, invocando "un sin número de casos, tanto en los animales como en el conjunto de hombres que integran una ciudad cualquiera y en las razas humanas, haya quedado discernido lo justo como la autoridad del fuerte sobre el débil, la mayor posesión de bienes de aquél frente a la menor de éste"... Calicles revela su concepción de la naturaleza como simple instinto, común a todos los seres vivos. Su doctrina será el primer precedente de un iusnaturalismo irracional, que encontrará su eco en diversos autores.

Ulpiano, aunque no compartiera esas ideas, habría de fijar, siglos después, esta concepción en una famosa fórmula jurídica: el derecho natural es "lo que la naturaleza enseñó a todos los animales" ("quod natura omnia animalia docuit").

El notable iusfilósofo, Don Eduardo García Maynez, hace una interpretación en los siguientes términos: "No se trata simplemente de un fenómeno de poder, sino, como diríamos hoy, de un "derecho subjetivo" que en el sentir de Calicles la naturaleza confiere a los animales, los individuos y los pueblos que exhiben su superioridad. Precisamente porque la última "justifica" los actos del poderoso, el de Acarnea habla de un "orden natural", en que la mayor pujanza es "ejercicio y privilegio que la naturaleza otorga a quienes superan a sus congéneres en tal respecto".⁷⁷

Para el sofista resulta claro, que si los hombres no son ni pueden ser iguales por naturaleza, es falso, entonces, declarar que por nómos, legalmente, todos merecen el mismo tratamiento.

⁷⁷ García Máñez, Eduardo, Teorías sobre la justicia en los diálogos platónicos, México 1984, UNAM. Pp. 189 y 190

Al respecto conviene citar a Aristóteles. El fundador del Liceo afirma que la tesis de que entre *nómos* y *physis* puede haber oposición no es un invento de Calicles, sino que se admitía e interpretaba de igual manera desde la más remota antigüedad: "Se admitía en aquellos tiempos que lo verdadero es conforme a la naturaleza, mientras que es legal lo que se ajusta al parecer de la mayoría"⁷⁸ Pero Calicles no afirma simplemente que el concepto democrático de igualdad sea falso; también lo califica de injusto, en el sentido que corresponde a este término dentro de su doctrina del orden natural.

1.- LA PHYSIS COMO EL DERECHO DEL MÁS FUERTE.

El discurso de Calicles, expuesto por Platón en el diálogo sobre la Retórica, constituye el más bello y elocuente alegato formulado hasta hoy en pro de la tesis del derecho de los fuertes. Sócrates pretende, durante un coloquio acerca del arte que Gorgias profesa, convencer a Polo de esta verdad: es mayor mal cometer injusticias que sufrirlas. Calicles interviene en la polémica, tachando de sofista la argumentación de aquél.

"Si alguno habla de lo que pertenece a la ley —dice al hijo Sofronisco— tú le interrogas sobre lo que se refiere a la naturaleza; y si habla de lo que está en el orden de la naturaleza, tú le interrogas sobre lo que está en el orden de la ley... Según la naturaleza, todo aquello que es más malo es igualmente más feo. Sufrir, por tanto, una injusticia, es más feo que cometerla; pero según la ley es más feo cometerla. En efecto, sucumbir bajo la injusticia de otro no es hecho propio de un hombre, sino de un vil esclavo, para quien es más ventajoso morir que vivir, cuando, sufriendo injusticias y afrentas, no está en disposición de defenderse a sí mismo, ni a las personas por quienes tenga interés..."⁷⁹

⁷⁸ Aristóteles, *Elencos*, p. 173 a-16

⁷⁹ Platón, *Gorgias*, op. Cit. P. 382

Los intérpretes modernos están de acuerdo en que al hablar del orden legal (Nómos), en oposición al físico (physis), aludían los griegos a lo que actualmente denominamos ley en sentido formal, o declaración que emiten los órganos legislativos acerca de lo que debe valer como voluntad del Estado. Dentro de una democracia directa, como la ateniense, por orden legal habrá, pues, que entender el conjunto de normas establecidas en las asambleas de los ciudadanos.

2.- EL DERECHO NATURAL DE LOS MÁS FUERTES Y LA ALIANZA DE LOS MÁS DÉBILES.

En los regímenes democráticos, es el derecho un producto de la voluntad de las mayorías. Pero las mayorías, según Calicles, están integradas por los débiles.

El que trata de hacerse superior a los demás, es visto como un enemigo del orden existente, y está expuesto a que se le tache de inicuo y ambicioso. "Pero la naturaleza demuestra, a mi juicio, que es más justo que el que vale más tenga más que otro que vale menos, y él más fuerte más que el más débil. Ella hace ver en mil ocasiones que esto es lo que sucede, tanto respecto de los animales como de los hombres mismos, entre los cuales vemos Estados y naciones enteras, donde la regla de lo justo es que él más fuerte mande al más débil, y que posea más".⁸⁰ Para corroborar su tesis, invoca Calicles el testimonio de la experiencia: los hechos demuestran que el más poderoso se impone siempre, en uso de una facultad natural. Ella lleva consigo la fuerza y con su mano poderosa la hace legítima. Juzga de esto por las acciones de Heracles, que sin haberlos comprado... Estas son poco más o menor las palabras de Píndaro, porque yo no sé de memoria la oda. Pero el sentido es que Heracles, sin haberlos comprado y sin que nadie se los diera, se llevó los bueyes de Gerión; dando a entender que

⁸⁰ Ibid. , p. 382-383

esa acción era justa consultando la naturaleza, y que los bueyes y todos los bienes de los débiles y de los pequeños, pertenecen de derecho al más fuerte y al mejor...”⁸¹

Establecido el principio de que en el orden de la naturaleza la justicia exige la supremacía de los poderosos y la consiguiente postergación de los débiles, emprende Calicles la crítica de la educación cívica ateniense: “Nosotros escogemos, cuando son jóvenes, a los mejores y más fuertes; los formamos y domesticamos como a leoncillos, valiéndonos de discursos llenos de encanto y de fascinación, para hacerles entender que es preciso atenerse a la igualdad, y que en esto consiste lo bello y lo justo.

De las apasionadas palabras del sofista surge en todo su esplendor la figura admirable del superhombre. Este se encuentra al margen de los prejuicios y convenciones de la ignorante y cobarde multitud. Cuando el cachorro adquiere conciencia de su fuerza, rompe sus cadenas, y su ímpetu indomable hace patentes los derechos que la naturaleza ha instituido. Una imagen semejante emplea Aristóteles, al referirse a los individuos de excepción: “Estos hombres no están sujetos a ninguna ley; ellos mismo son la ley; aquél que pretendiese darles leyes se pondría en ridículo. Pues, sin duda alguna, responderían lo mismo que, según cuenta Antístenes, los leones contestaron a las liebres cuando éstas pidieron, en la asamblea de los animales, iguales derechos para todos”.⁸²

Nada más bello, dice el sofista, que el ímpetu implacable de las pasiones desencadenadas. La discusión sobre el respectivo valor de la vida activa y la de contemplación, es uno de los pasajes más hermosos del coloquio, y en realidad representa la pugna de dos diversos sentimientos, el conflicto entre dos

⁸¹ Idem.

⁸² Calicles, op. Cit. P. 55

tendencias divergentes del alma helénica: el espíritu apolíneo, por una parte, y el entusiasmo dionisiaco, por la otra.

Si la justicia exige que los fuertes tengan la supremacía, habrá que admitir que el orden de la naturaleza no se opone al de la ley, ya que los débiles, unidos, son más fuertes que unos cuantos superhombres. Y si las leyes de la mayoría son las de los más poderosos, habrá también que aceptar esas leyes como justas y buenas.

Las decisiones que los débiles toman en sus asambleas, no aniquilan las diferencias que la naturaleza ha establecido. Los más poderosos no son los que poseen mayor fuerza física, sino los mejores y más sabios.

De esta guisa, la doctrina primitiva adquiere un cariz enteramente diverso: el poderoso ya no es el fuerte, sino el mejor. Y el mejor no puede ser justo. El tinte anárquico de la tesis originaria se ha desvanecido por completo. El fuerte sólo será el mejor si hace buen uso de su fuerza.

En esta nueva posición, coincide Calicles con Platón de Atenas. La diferencia entre el punto de vista del primero y la doctrina platónica de los gobernantes filosóficos es casi imperceptible. El fundador de la Academia anhela también el gobierno de los mejores. Pero en tanto que Platón considera la sabiduría como suprema virtud del gobernante, concede Calicles mayor importancia a la actividad y al valor.

3.- LA CRITICA PLATÓNICA DE LA DOCTRINA DE CALICLES

Después de haber escuchado con suma atención la exposición de Calicles, sobre el derecho, Sócrates se dispone a analizar el elocuente y bello discurso del sofista con su acostumbrada dialéctica poderosa.

Antes de ello es menester verter las tesis que sustenta Calicles respecto de lo que hoy se conoce como la teoría del derecho del más fuerte.

De las doctrinas que en la época de los sofistas distinguen entre *nómos* y *physis* la de Calicles es sin duda la más amplia y consistente. Para el sofista de acuerdo con la naturaleza todo lo que es más infamante es también más malo, como sufrir injusticias, por ejemplo; pero de acuerdo con la ley lo más malo es cometerlas, ser víctima de una injusticia no es propio de un hombre, sino de un esclavo para quien ser muerto es preferible a vivir, cuando, padeciendo iniquidades y afrentas, no es capaz de defenderse de sí mismo ni a otro por quien deba velar.

Así, para Calicles la fuerza a parte de ser valiosa, justifica los actos de los fuertes.

Los débiles formulan las leyes para defenderse de los poderosos y evitar que adquieran mas ventajas que ellos, proclaman que obtenerlas es feo e inicuo, y que ser injusto es lo mismo que tratar de superar a los que son menos fuertes.

La justicia es el orden de la ley y esta sustenta la idea de que todos los hombres son iguales por lo tanto, ser injusto es querer tener mas que los demás.

Pienso, afirma Calicles, "que la misma naturaleza hace ver cómo justo que el mejor tenga más que el peor, y el fuerte más que el débil y que así ocurre se evidencia en muchas formas, no sólo entre los animales sino entre los hombres, en Estados y razas enteras; y siempre se ha juzgado que lo justo consiste en que el más débil y posea más. Pues ¿invocando qué justa causa lanzó Jerjes sus ejércitos contra la hélade, a su padre atacó a los escitas?"⁸³

⁸³ Platón, *Gorgias*, op. Cit. P. 383

Ante este escrito, Sócrates pide a su interlocutor que, sin dejar de arrestarlo si es que hace falta, le diga otra vez, desde el principio, si según su opinión y la de Píndaro, lo justo por naturaleza consiste en tomar por la fuerza los bienes de los más débiles, mandar el mejor a los peores y tener el más hábil más que el torpe.

En otra parte de su discurso, Calicles anuncia la idea que, siglos después, acuñará Federico Nietzsche: la figura del superhombre.

Hemos citado ya el pasaje del diálogo donde Calicles hace la crítica de la educación cívica ateniense y preconiza la aparición de un hombre dotado de grandes cualidades que romperá todas las cadenas que impiden al ser humano manifestar todas sus potencialidades, impedimentos que consisten en enseñar que es preciso atenerse a la igualdad porque esto es justo y bello.

Esta idea se ve reforzada con otro argumento que ha sido motivo de grandes reflexiones filosóficas.

En efecto, cuando Sócrates le reclama a Calicles que primero definía a los mejores y más fuertes como los más vigorosos, y más tarde como los más sabios y ahora sales de nuevo, le dice Sócrates al sofista, con otra cosa: más fuertes y mejores son los más valientes. Explica, de una vez por todas, a quienes llamas mejores y más sabios, y en que respecto.

Replica Calicles: Ya te he dicho que a los más capaces y valientes en lo que concierne a los asuntos públicos. A ellos les corresponde mandar en las ciudades, y la justicia exige que tengan más que los gobernados.

En esta última afirmación coincide con Trasímaco.

Sócrates pregunta al sofista, si al referirse a los mas sabios habla de los que se mandan así mismos y son señores de sus apetitos.

Acto seguido, Calicles responde con la ideas que completan su idea del superhombre:

El que está sometido a algo, sea lo que fuere, no puede ser feliz. Para pasar una vida dichosa es preciso colmar las pasiones y no reprimirlas de ninguna manera. El que aspire a la dicha debe cumplir todos sus deseos. Los que no se atreven a proceder así declararan que la intemperancia es vituperable y hacen, por cobardía, el elogio de la templanza y la justicia.

Sócrates entonces, compara el alma de los hombres insaciables a una criba con lo que pretenden llenar un tonel sin fondo, Calicles le responde: las dulzuras de la existencia, Sócrates, consisten precisamente en derramar cuanto se pueda.

Respecto a la tesis de Calicles de que la justicia exige que las fuertes tengan la supremacía, Sócrates replica que habrá que admitir que el orden de la naturaleza no se opone al de la ley, ya que los débiles, unidos, son más fuertes que unos cuantos superhombres. Y si las leyes de la mayoría son las de los más poderosos, habrá también que aceptar esas leyes como justas y buenas.

Al percatarse Calicles que su argumentación ha sido destruida, modifica substancialmente su tesis originaria. Y agrega que al hablar de los fuertes no ha querido referirse a una multitud de esclavos, que no tienen quizá otro mérito que el vigor de sus cuerpos. Las decisiones que los débiles toman en sus asambleas, no aniquilan las diferencias que la naturaleza ha establecido. Los más poderosos no son los que poseen mayor fuerza física sino los mejores y más sabios.

Independientemente de la crítica Sócrates, Calicles mantiene su convicción, convicción que descansa en el hecho de que independientemente de cual sea el elemento que sustenta su tesis de la supremacía de los más fuertes, lo decisivo es que, cualquiera que sea la respuesta, afirma la existencia de tal supremacía.

En cambio, el argumento que esgrime Sócrates en el sentido de que, la masa de los débiles es más fuerte que cada individuo, cualesquiera que sean las virtudes o cualidades de éste, es irrefutable porque las leyes, que dictan los débiles, sostenidas en el principio de igualdad de derechos, están justificadas plenamente, ya que son producto del derecho natural del más fuerte: la gran masa de los débiles.

Así lo manifiesta Sócrates en esa joya literaria y reflexión filosófica conspicua que es el Gorgias de Platón:

Por consiguiente, no solo por ley es más feo cometer injusticia que sufrirla, y es justo mantener la igualdad, sino también por naturaleza y en consecuencia, no decías seguramente la verdad hace un momento ni era justos los reproches que me hacías, cuando afirmabas que la ley y la naturaleza son cosas contrarias y que yo, habida cuenta de ello, obro de mala fe en las disposiciones, haciendo que las afirmaciones se entiendan desde el punto de vista de la ley, cuando alguien habla atendiendo a la naturaleza, y desde el punto de vista de la naturaleza, cuando se habla refiriéndose a la ley.

Además del valor que por sí misma tiene esta tesis de Sócrates, lo presenta como un crítico de la oposición Physis-nómos (naturaleza-convención); postura que concuerda con el Relato que hace Jenofonte en su obra "Recuerdos de Sócrates."

Jenofonte, cuya intención, parece ser, es darnos un retrato real de la persona histórica de Sócrates, dejó escrito: "Respecto de la justicia, lejos de ocultar su opinión, la manifestaba en sus actos..."

En las páginas de esta obra hay un diálogo entre el sofista Hippias de Elis y Sócrates. Aquél le manifiesta al maestro de la ética que sobre la justicia puede decir cosas que ni él ni otro alguno pudiera objetar nada. Sócrates con su clásica ironía le responde: "Por Juno, hablas evidentemente de un gran descubrimiento, en cuya virtud los jueces dejarán de votar encontradamente, los ciudadanos de pleitear por sus derechos, de levantar procesos, de armar sediciones; las naciones mismas que ya no tendrán querellas sobre sus derechos y no se harán ya la guerra. No veo, pues, la manera de dejarte ir antes de que me hayas explicado tan admirable invención".⁸⁴

No obstante esta invitación, Hippias replica que Sócrates le explique lo que piensa sobre la Justicia. Sócrates, en primer instancia, le responde que a falta de palabras, sus actos lo descubren con evidencia y le pregunta ¿no te parece que la acción es más convincente que todas las palabras? Hippias contestó que está de acuerdo.

Más adelante, el sofista le exige a Sócrates que le diga lo que es justo.

Responde el ágrafo:

"digo que lo que es legal es justo".

-¿Quieres decir, pregunta Hippias, que legal y justo son una y la misma cosa? "sí" contestó Sócrates.

Posteriormente, Sócrates habla de "leyes que no están escritas. Leyes dictadas por los dioses."

⁸⁴ Jenofonte, op. Cit. P. 385

El diálogo termina con esta conclusión de Sócrates: "Por tanto, Hippias, los Dioses mismos quieren que justo y legal sean una y la misma cosa".⁸⁵

Sócrates afirma, pues, también la existencia y validez de leyes no escritas de origen divino, junto a las leyes humanas, admitiendo que ambas se pueden infringir, sólo que si bien es posible liberarse del castigo de las segundas, no lo es lo que justamente imponen las leyes divinas. Sin embargo, en el diálogo Critón o El deber del ciudadano de Platón, Sócrates opta por cumplir las leyes de la polis. Pero no se olvide que para el hijo del cantero Sofronisco, las leyes humanas y las leyes divinas son una y la misma cosa.

El filósofo de la ética, con el ejemplo de su muerte, decide aceptar una sentencia positiva de suyo injusta, porque para él la filosofía es una forma de vida y actúa congruente con su regla moral: es preferible sufrir una injusticia que cometerla. Además Sócrates está convencido que las leyes humanas son la expresión de las mejores tradiciones de la ciudad de Atenas, los hombres más sabios han contribuido para elaborar las leyes que rigen el comportamiento de la polis, leyes que han hecho de Atenas una ciudad modelo que él ama y bajo las cuales ha aceptado vivir

⁸⁵ Ibid. , p. 386

CAPÍTULO IV: LA INFLUENCIA DE CALICLES EN EL PENSAMIENTO DE LA EDAD MODERNA.

1.-CALICLES Y MAQUIAVELO

La doctrina de Calicles se hace sentir en la obra de Nicolás Maquiavelo. En el libro *El Príncipe*, el florentino enseña los métodos que facilitan la conquista y conservan el poder. Estos caminos que se dirigen al estudio del poder, son de carácter descriptivo; por ello, se encuentran ausentes los juicios de valor. Maquiavelo describe, explica lo que los hombres hacen para la conquista y conservación del poder, no lo que deberían hacer para lograr tales propósitos. Francis Bacon decía que Maquiavelo se limita a explicitar lo que los hombres hacen realmente. Lo que son, no lo que deberían ser.

Para el autor de los discursos de la Primera Década de Tito Livio, son la fuerza y la astucia las “virtudes” que definen la figura del príncipe y le dan prestigio, fundamentales para conservar el poder y la amistad de los súbditos.

El Príncipe tiene como protagonista al monarca, en el sentido etimológico de la palabra; ya que se refiere a un rey, a un señor, a un jefe o a un caudillo militar capaz de gobernar un Estado. Las cualidades de la fuerza y de la astucia que deben tener todos los hombres que conquistan el poder, parten de la convicción de Maquiavelo en el sentido de que es necesario, para quien gobierna una república, presuponer que todos los hombres son malos. En efecto en el capítulo XV de *el Príncipe* se dejó escrito: “Quien quiera obrar en todo como hombre bueno, necesariamente fracasará rodeado de malos, por lo que todo príncipe que desee conservar su autoridad aprenderá a poder ser no bueno y

después usará o no usará ese hábito, según dicte la necesidad”⁸⁶ y en el XVII; “de los hombres en general puede decirse que son ingratos, volubles, disimuladores, ansiosos de ganancia y de evitar peligros...”; por último, en el capítulo XXIII: “los hombres obran el mal, a menos que la necesidad los obligue a obrar bien”, frase que repite casi textualmente lo que Maquiavelo afirma en los discursos de la primera década de Tito Livio (I,3) “los hombres nunca obran el bien, si no es por necesidad”.⁸⁷

Decíamos antes que Maquiavelo realiza un análisis de carácter descriptivo en torno a una temática que podríamos formular de la siguiente manera ¿Cuál es la mejor forma de gobierno? ¿qué conviene más, para la prosperidad del Estado (término éste acuñado por Maquiavelo) y la dicha de los ciudadanos, que el poder esté en manos de varios, o de uno sólo? ¿Qué medios deben emplear los hombres para llegar al poder, para conservarlo y para asegurar la continuidad del Estado?

El príncipe y los Discursos sobre la primera década de Tito Livio, aluden a estos temas. Pero debe subrayarse que el florentino no teoriza, no pretende hacer un tratado de ciencia política, simplemente indica los más eficaces medios de gobernar —ya sea el régimen un principado o una república— sin tener en cuenta la moral o el derecho.

El maestro Norberto Bobbio, se ha referido en su obra “La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político” a los dos trabajos de Maquiavelo, ya citados, precisando que el Príncipe es un estudio de política

⁸⁶ Maquiavelo, Nicolás, El Príncipe, Introducción, Traducción y Notas de Francisco Javier Alcántara, Editorial Planeta, España, 2001, p. 72

⁸⁷ *Ibid.*, p. 112

militante y los discursos sobre la primera década de Tito Livio, constituyen una obra de teoría política más separada ésta de los acontecimientos de la época.⁸⁸

El método del florentino es netamente empírico. En el Príncipe, que es la obra que fundamentalmente se relaciona con el pensamiento de Calicles, queda ello de manifiesto al ejemplificar su pensamiento no sólo con los acontecimientos de su época, sino con abundantes datos de la historia antigua, en efecto, desarrolló su pensamiento fundándose en el conocimiento de la historia antigua y con la experiencia que había adquirido en los acontecimientos de su tiempo, durante los años en que desempeñó importantes funciones en la cancillería florentina. Por eso, a lo que el autor llama "cosas imaginadas" -es decir no verdaderas- opone realidad vivida, muchas veces experiencias personales.

En el capítulo VIII, denominado De los que llegan al principado por medio de la violencia, habla del tirano Agafocles el Siciliano. Escribe: "...no sólo de condición privada, sino de íntima y abyecta fortuna, llegó a ser rey de Siracusa, hijo de un alfarero, llevó siempre una vida criminal, pero acompañó sus maldades con tanto valor de ánimo y tanta fuerza física que, entrando en la milicia, llegó por diversos grados de la misma a ser pretor de Siracusa. Llegando a tal puesto con la voluntad de ser príncipe, obteniendo por la violencia y sin obligarse con nadie lo que se le había concedido de común acuerdo, intensión de la que, hizo partícipe al cartaginés Amilcar (que con sus tropas acampaba en Sicilia), como si se tratara de asuntos pertinentes a la república; y a una señal suya hizo que sus soldados asesinaran a todos los senadores y personas más ricas de la ciudad; hecho lo cual, ocupó y mantuvo el principado sin oposición civil alguna".⁸⁹

⁸⁸ Bobbio, Norberto, La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 64

⁸⁹ Maquiavelo, op. cit. P. 40

Este capítulo se conecta directamente con lo escrito en el capítulo XVIII. Aquí Maquiavelo utiliza el ejemplo del león, pero, seguro de que la fuerza no es suficiente para la conquista y conservación del poder, lo completa con las cualidades de la zorra; porque a su juicio, el príncipe debe reunir las dos aptitudes de los animales, porque el león no escapa de las asechanzas de la serpiente, y la zorra no puede evadir el ataque del lobo. Este célebre pasaje dice así: "No necesita un príncipe tener todas las buenas cualidades, pero conviene que lo parezca. Hasta me atreveré a decir que teniéndolas y practicándolas constantemente son perjudiciales, y pareciendo tenerlas resultan útiles. Lo será, sin duda, el parecer piadoso, fiel, humano, religioso, íntegro, y aún el serlo; pero con ánimo resuelto a ser lo contrario en caso necesario".⁹⁰

Este pasaje nos recuerda aquel pensamiento de Calicles en su diálogo con Sócrates, conocido como la teoría del superhombre: "Cuando surge un hombre de natural poderoso, de una sacudida derriba todo eso, lo hace pedazos, lo esquiva, y, tras pisotear nuestras trampas, nuestras mentiras, nuestros conjuros y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se levanta y aparece como señor nuestro el que era esclavo, y es entonces cuando resplandece la justicia de la naturaleza. Y me parece que Píndaro manifiesta lo que estoy diciendo en el canto en que dice: "La ley reina de todos los mortales e inmortales. Ella los conduce con irresistible brazo, justificando la mayor violencia... convencido de que es cosa naturalmente justa que los bienes de los débiles e inferiores pasen a ser del más hábil y del más fuerte".⁹¹

Podemos concluir, entonces que para Maquiavelo la fuerza y la astucia son las "virtudes" que definen la figura del príncipe y le dan prestigio. Cualidades ambas para conservar el poder. Ello porque Maquiavelo, en sus ejemplos históricos y, de su época presencia un espectáculo en que los hombres que rigen

⁹⁰ Ibid., p. 83

⁹¹ Platón, Gorgias, op. cit. P. 383

o rigieron los Estados, muestran subrayadamente ambas cualidades. Al igual que Calicles que afirmaba que quiénes deben gobernar son los hombres más fuertes y más aptos sin atender a razones de carácter ético y jurídico; razones éstas defendidas por Sócrates al hablar de la justicia.

2.- CALICLES Y THOMAS HOBBS

La teoría del derecho del más fuerte desempeña un papel importante en el pensamiento político de Thomas Hobbes. No obstante, es claro que esta aseveración es válida en el estado de naturaleza porque al celebrarse el contrato social desaparece el mayor poder de cada persona.

Cuando se celebra la convención hipotética sugerida por el pensador inglés, para construir su teoría ese poder lo monopoliza el gran Leviatán, el Estado, representado por el gobernante.

La explicación de la teoría de Hobbes está sustentada en la antigua dicotomía de naturaleza y sociedad civil entre *physis* y *nómos*. Los elementos de esta dicotomía en Hobbes son que en el estado de naturaleza los hombres viven de una forma que no tiene relación con la política, es decir viven de manera negativa; el estado de naturaleza está constituido por individuos tomados singularmente y por tanto, no están asociados. En el estado de naturaleza los individuos viven independientemente de su voluntad, son víctimas de las pasiones y de la lucha permanente de todos contra todos, en ausencia de un orden y un poder común.

Cómo se pasa de un estado de naturaleza a una sociedad civil, en Hobbes esta evolución se da a través de una creación artificial, a un proyecto racional de los hombres: por convención, acto voluntario que implica un salto cualitativo en la

vida humana, se pasa de un estado irracional (estado de naturaleza) al estado de la razón, a la sociedad civil a través de un control social.

Hobbes describe el estado de naturaleza como permanente "lucha de todos contra todos", en razón de que en este estado de cosas prevalecen la inseguridad y el temor; por ello, la razón por la cual los individuos salen del estado de naturaleza para entrar en el Estado, es que el de naturaleza, no regulado por leyes promulgadas y hechas valer por un poder común, se resuelve en un estado de conflicto permanente, el famoso "bellum omnium contra omnes".

Conviene decir que la teoría del derecho del más fuerte, o la repercusión del pensamiento de Calicles en Thomas Hobbes, sólo es admisible en el estado de naturaleza, porque al celebrarse el contrato social desaparece el mayor poder de cada persona; el Estado, representado por el Soberano se constituye en titular único del poder y a partir de ese momento dejan de existir los dominadores por naturaleza, subsistiendo únicamente como súbditos del gran leviatán.

Al respecto, escribe el ilustre pensador inglés que fuera del Estado civil hay siempre guerra de cada uno contra todos: "...durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hayan en la condición o estado que se denomina guerra, una guerra de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del tiempo debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión de llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad; por consiguiente, todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de

los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles”.⁹²

En otra de sus obras denominadas *Del ciudadano*, en franca ruptura con el pensamiento de Aristóteles, Hobbes sostiene que el hombre no es un “zoon político”, un animal social, sino un ser que es por naturaleza insociable, independiente y egoísta. Los hombres no se unen en sociedad por un deseo natural. Lo que les impele a constituirse en sociedades civiles es el miedo. Este aserto lo trata de demostrar con su teoría de la condición natural del hombre.

Antes de continuar analizando el pensamiento jurídico-político de Hobbes, es conveniente citar el destacado maestro Norberto Bobbio, quien reflexiona sobre la dicotomía naturaleza-sociedad civil en Hobbes (y en todo modelo iusnaturalista). Escribe el jurista italiano: “El modelo se construye, como es bien sabido, sobre la gran dicotomía “estado (o sociedad) de naturaleza-estado (o sociedad) civil” y contiene algunos elementos característicos, de los que puede darse la siguiente división:

- 1) El punto de partida del análisis del origen o el fundamento del Estado es el estado de naturaleza, es decir, un estado no-político y antipolítico.
- 2) Entre el estado de naturaleza y el Estado político existe una relación de contraposición, en el sentido de que el estado político surge como antítesis del estado de naturaleza (cuyos defectos está llamado a corregir o eliminar).
- 3) El estado de naturaleza es un estado cuyos elementos constitutivos son principalmente y en primer lugar los individuos singulares no asociados

⁹² Hobbes, Thomas, *Leviatán*, España, Editorial Sarpe, 1984, pp. 135-136

aunque asociables (digo “principalmente” y no “exclusivamente” porque en el estado de naturaleza pueden darse también sociedades naturales, como la de la familia).

- 4) Los elementos constitutivos del estado de naturaleza (es decir, los individuos y también los grupos familiares para aquellos que los admiten) son libres e iguales unos con respecto a los otros, de manera que el estado de naturaleza se configura siempre como un estado en el que reina la libertad y la igualdad aunque con variaciones perceptibles que dependen de las diversas acepciones en que se utilicen los dos términos.
- 5) El paso del estado de naturaleza al estado civil no se produce necesariamente por la fuerza misma de las cosas, sino mediante una o más convenciones, es decir, sino mediante uno o más actos voluntarios e intencionados de los individuos interesados en salir del estado de naturaleza, lo que tiene la consecuencia de que el Estado civil se conciba como ente “artificial” o, como hoy se diría, como un producto de la “cultura” y no de la “naturaleza” (de ahí la ambigüedad del término “civil”, que es a la vez adjetivo de civitas y de civilistas).
- 6) El consenso es el principio legitimador de la sociedad política, a diferencia de cualquier otra forma de sociedad natural, y en particular a diferencia de la sociedad familiar y de la sociedad patriarcal.⁹³

Con estas precisiones muy iluminadoras y ricas en contenido, resulta claro que el paso de un estado a otro no se propicia por evolución natural, en el pensamiento de Hobbes claro está, sino por convención, el contrato, que implica

⁹³ Bobbio, Norberto, Thomas Hobbes, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 15-16

un salto cualitativo en la vida humana; se pasa de un estado de naturaleza en donde reinan las pasiones, la irracionalidad, al mundo de la razón.

En efecto, cuando Hobbes describe el estado de naturaleza, éste dará pie a justificar el acuerdo contractual y la instauración de la sociedad civil, en razón de que en el estado de naturaleza prevalecen la inseguridad y el miedo permanente; consecuencia de ello es la lucha permanente entre todos.

En su estudio del estado de naturaleza, Hobbes parte de la premisa de ciertas condiciones humanas: La igualdad natural entendida como posibilidad de que todos se destruyan en ausencia de un poder superior que los frene. "La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y espíritu que, si bien un hombre es, a veces, acusadamente más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en su conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se haya en el mismo peligro que él se encuentra... Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria.

La primera causa impulsa a los hombres a enfocarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueño de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda para defenderlos; la tercera recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una sonrisa, una opinión distinta como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente

en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.

Con todo ello, es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres vivan sin un poder común que los atemorice a todos, se hayan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra total que es la guerra de todos contra todos".⁹⁴

Otro factor de destrucción en la especie humana, es la condición natural en los hombres de que entre la escasez de bienes que provoca la lucha por el acaparamiento sin un orden y con el único límite, de hecho, de los medios que cada uno es capaz de utilizar. En otra parte de su obra Hobbes enfatiza que la voluntad de dañarse recíprocamente deriva a su vez del hecho de que muchos hombres desean al mismo tiempo la misma cosa, pero la posesión se decide en la lucha, en la cual es impredecible saber quien resultará vencedor. Por consiguiente no es posible hablar en estas circunstancias de lo mío y de lo tuyo.

En el tratado del ciudadano, Hobbes expone sus ideas con un mayor rigor que en el Leviatán. En aquella obra encontramos la tesis principal que abre paso a la concepción moderna del Estado y del derecho, pues supone una ruptura con la tradición aristotélica; en efecto, en ella sostiene que el hombre no es un animal social; por el contrario para el pensador inglés el hombre es un ser insociable por naturaleza independiente y egoísta. Los hombres no se unen en sociedad por un deseo natural. El miedo es lo que los impulsa a construir sociedades civiles. Es pues esto lo que trata de demostrar en su teoría de la condición natural del hombre.

⁹⁴ Hobbes, op. cit., pp. 133-136

En esta descripción de la naturaleza del hombre, Hobbes establece su concepto de derecho, y explica que la noción de derecho tiene como referencia al hombre y la recta razón. Por un lado, el ser humano tiende por naturaleza a buscar lo bueno y evitar lo malo. Ahora bien como el peor de los males es la muerte, consecuentemente, según la razón, el hombre debe hacer todo lo que pueda para evitar la muerte y todos los demás males. "La palabra derecho, sostiene Hobbes, no significa sino la libertad que cada uno tiene de servirse de sus facultades naturales según la recta razón".⁹⁵

Esta noción de *ius naturale* es explicitada en el *Leviatán* en los siguientes términos: "es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como el quiera, para la preservación de su propia vida y, por tanto, de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquéllo".⁹⁶

Así, Hobbes identifica el derecho natural con la libertad individual para usar su propio poder. Y por libertad se entiende "la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a veces pueden arrebatar a un hombre parte de su poder..., pero no pueden impedirle usar del poder que le queda, de acuerdo con lo que le dicten su juicio y su razón".⁹⁷

Ahora bien, como cada uno tiene derecho a todas las cosas, a "poseer, utilizar y disfrutar todo cuanto quiera y pueda".⁹⁸ El derecho de todos a todas las cosas se revela como completamente inútil, pues dado que todos quieren lo mismo y que todos son iguales, los derechos de cada individuo se anulan mutuamente en la práctica y ninguno puede ejercitarlos. Este estado de guerra de todos contra todos, lleva naturalmente a la destrucción de los hombres. Así, si el hombre quisiera permanecer en ese estado entraría inexorablemente en

⁹⁵ Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, España, Editorial Trotta, 1999, p. 23

⁹⁶ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 228

⁹⁷ *Ibid.* P. 215

⁹⁸ Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, op. cit., p. 19

contradicción consigo mismo, ya que no buscaría su propio bien, sino la inseguridad y la muerte, lo cual es irracional.. La recta razón, por tanto, da un paso más y propone una serie de medidas, que constituyen lo que Hobbes llama leyes naturales.

Siendo la razón uno de los atributos de la naturaleza del hombre, resulta ser el único medio para resolver la contradicción que se da en el ejercicio del derecho natural. Hobbes distingue así entre derecho y ley, ius y lex. “El derecho (right) –dice- consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley (law) determina y ata a uno de los dos, con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles”.⁹⁹

Esta distinción hobbesiana entre derecho natural y ley natural, permite afirmar que el primero es la libertad absoluta, la segunda es el conjunto de limitaciones que se establecen a aquella libertad. Las leyes naturales son medidas que la razón propone para ceder libertad a cambio de ciertos bienes y en primer lugar, a cambio del bien de la supervivencia.

Es importante señalar que en el pensamiento de Hobbes, el estado de naturaleza es una para construcción intelectual que le sirve de punto de apoyo para construir su teoría, como condición inicial del género humano, es únicamente una Hipótesis; por tanto, no importa su colocación en un determinado período histórico, como su utilidad para el análisis de una situación recurrente en la vida humana.

Este análisis de la naturaleza humana permite a Hobbes deducir la necesidad y los caracteres esenciales de un Estado también llamado cuerpo político ó República. El fin que persigue todo hombre es la propia conservación y

⁹⁹ Hobbes, Leviatán, op. cit. , p. 139

una vida cómoda. Este fin es incompatible con el estado de guerra. Dicho fin y los medios para alcanzarlo son presentados por la razón como leyes de la naturaleza. Pero estas leyes no obligan externamente ni aseguran, por tanto, el fin de la autoconservación, mientras no se de un supuesto previo, que es el de la seguridad y ésta se traduce en una garantía suficiente de que todos los individuos van a cumplir dichas leyes.

Para Hobbes esa garantía se establece a través de un miedo común enorme de los individuos en caso de incumplimiento de las leyes naturales. Este miedo sólo se puede establecer por la unión de un número de hombres tan grande que sea imposible para los demás enfrentarse a ellos.

En este orden de ideas, el presupuesto para la aplicación de las leyes naturales es la existencia de una unión, de una multitud de hombres por medio de un pacto realizado por cada uno con cada uno de los demás, cuyo contenido es someter la voluntad de todos a la voluntad de un solo hombre o de un grupo de hombres, y esta voluntad actúa en todo lo que sea necesario para la paz común.

Este pacto, tiene dos cualidades: 1) obliga a todos los pactantes; 2) crea un poder común que garantiza el cumplimiento de dicha obligación; por ello, el pacto social no es sólo un acto de transferencia mutua de derechos y de creación correlativa de obligaciones, sino es sobre todo el acto creador de un artefacto, una máquina (Dios mortal o Leviatán lo llama Hobbes), que produce un gran miedo y con ello, la seguridad necesaria para que los individuos puedan cumplir las leyes naturales y alcancen el fin que todos persiguen. Por el pacto surge una unión de hombres cuyos elementos básicos son: renuncia a derechos naturales, asunción de obligaciones civiles, poder garantizador del cumplimiento de dichas obligaciones y de los derechos o libertades que le quedan a cada individuo.

Esta unión se llama Estado o República (o sociedad civil, como la denomina Hobbes) y la defines de la siguiente manera: una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina Soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que lo rodean es Súbdito suyo.

Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de su sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a un hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por institución, y en el primero de Estado por adquisición.

3.- CALICLES Y NIETZSCHE

Hemos ya constatado la influencia histórica de las teorías de Calicles y Trasímaco, en relación con la teoría griega sobre el derecho del más fuerte.

En diversos pasajes del príncipe de Maquiavelo se hace un encendido elogio de la fuerza, el arrojo y la astucia como virtudes supremas del gobernante. Como vemos, la influencia de los griegos sofistas sobre Maquiavelo es manifiesta.

Si la obra de Maquiavelo vio la luz en 1513, años después en el siglo XVII, vimos como Thomas Hobbes, al referirse al estado de naturaleza, describe al

hombre como "lobo del hombre" y que sólo con el contrato social pudo superar esa situación de permanente lucha.

Nos queda ahora resaltar otra resonancia del pensamiento de Calicles en la obra de Federico Nietzsche, quien vivió durante los años de 1844 hasta su muerte acaecida en 1900.

Como en ningún otro autor, la influencia de Calicles es ostensible en algunas de las brillantes páginas escritas por el autor de la Genealogía de la moral.

La concepción de la fuerza como instrumento de dominio en Calicles y Nietzsche es notable.

Es sabido que el filósofo alemán era una gran lector de los clásicos griegos y admirador de los sofistas; pero lo extraño es que en ninguna de sus obras haga expresamente el encomio de las tesis de Calicles, o por lo menos que lo hubiese citado; en cambio a Protágoras dedica hermosos pasajes dentro de su vasta obra.

Los estudiosos del autor de Así hablaba Zaratustra se han preguntado cuál puede ser la causa de que hubiese callado el nombre de Calicles, dado que se refería a los sofistas con gran entusiasmo y declaraba sin ambages que eran sus predecesores. De Protágoras, en cambio, como decíamos, afirma que a él le corresponde el honor de haber alcanzado en la historia la verdad. Dice, en efecto, que nuestro pensamiento está determinado en buena medida por las ideas del célebre sofista de Abdera. Nietzsche se refiere a un pasaje que se conservó de una de las obras perdidas de Protágoras, que alude a la teoría del conocimiento: "el hombre es la medida de todas las cosas". Naturalmente ello no implica la originalidad creadora del filósofo y profesor de la Universidad de Basilea, porque

si bien existen similitudes entre el sofista y Nietzsche, también hay puntos en que se separan notablemente.

Hagamos el análisis de las coincidencias, para después ocuparnos de las diferencias, a través de la consulta de las fuentes literarias.

Calicles, defensor fervoroso de la oligarquía, desprecia acusadamente a los débiles defensores de la democracia.

Calicles afirma que en los regímenes democráticos, es el derecho un producto de la voluntad de las mayorías, pero éstas están integradas por los débiles. Para defenderse de los poderosos, los que no lo son se han unido, creando un derecho artificial, cuyo postulado supremo descansa en afirmar una igualdad ficticia. Invocan para ello un principio igualitario y procuran los inferiores convencer a los fuertes de que todos los seres humanos son iguales, y en vano se esfuerzan por borrar las insuperables diferencias que la naturaleza ha establecido. Ello obedece a que en el orden de la ley, ese orden nacido del miedo, se considere peor cometer una injusticia que ser víctima de ella. Pero, afirma Calicles, la naturaleza demuestra que es justo el que vale más tenga más que otro que vale menos, y el más fuerte más que el más débil. La naturaleza hace ver en mil ocasiones que esto es lo que sucede, tanto respecto de los animales como de los hombres mismos, entre los cuales vemos Estados y naciones enteras, donde la regla de lo justo es que el más fuerte mande al más débil, y que posea más.

Bajo la premisa de que en el orden de la naturaleza la justicia exige la supremacía de los poderosos y la consiguiente dominación de los débiles, Calicles critica la educación cívica ateniense: “nosotros escogemos, cuando son jóvenes, a los mejores y más fuertes; los formamos y domesticamos como a leoncillos, valiéndonos de discursos llenos de encantos y de fascinación, para

hacerles entender que es preciso atenerse a la igualdad y que en esto consiste lo bello y lo justo. Pero yo me figuro que si apareciese un hombre, dotado de grandes cualidades, que, sacudiendo y rompiendo todas estas trabas, encontrase el medio de desembarazarse de ellas; que echando por tierra vuestros escritos, vuestros encantamientos y vuestras leyes, contrarios todos a la naturaleza, aspirarse a adecuarse por encima de todos, convirtiéndose de vuestro esclavo en vuestro dueño, entonces se vería brillar la justicia, tal como la ha instituido la naturaleza".¹⁰⁰

En forma por demás similar, Nietzsche también se refiere a lo que algunos filósofos han dado en llamar el cuadro del león domesticado que rompe sus cadenas, "La civilización es amansamiento de animales, debilitamiento de los mejores, de los que aman la victoria y el botín, de los dolicocefalos rubios... Pero la bestia rubia magnífica no ha sido domesticada".¹⁰¹

Como puede percibirse, la figura o idea del superhombre nietzscheano, estaba ya anunciada en el sofista Calicles. Esta clase de hombres, en ambos pensadores está al margen de los prejuicios y las falsas ideas, por ejemplo, el de que todos los hombres son iguales. Para ellos, la muchedumbre es ignorante y cobarde; por eso, cuando los leones adquieren conciencia de su fuerza, rompen sus cadenas y su ímpetu indomable hace valer sus derechos que la naturaleza ha dictado.

Federico Nietzsche critica fuertemente la religión, la filosofía, la moral nacidos, a su juicio, de la debilidad. Llama a estos productos culturales decadentes; pero no se conforma con hacer la crítica del pasado, sino que trata de invertir los valores occidentales, al considerar que lo que la humanidad ha

¹⁰⁰ Platón, Gorgias, op. Cit. , p. 383

¹⁰¹

tenido por valores filosóficos y morales es obra de hombres débiles; él por el contrario, quiere devolver al hombre el sentido de la tierra, exaltar la vida en la plenitud de sus manifestaciones y, por ende, nos previene contra los que denigran la vida y desprecian el cuerpo, poniendo en sus esperanzas en una existencia ultraterrena. Se revela el filósofo germano contra la doctrina que predica y exalta la debilidad asumiéndola como valor; que condena con resentimiento a los fuertes, denigrando su fuerza y su poder; que glorifica el gregarismo y descalifica a los hombres superiores. En suma, reacciona contra el intento de los débiles de imponer su tabla de valores sobre los fuertes, subrayando que tales valoraciones se hallan mediatizadas por la posición miserable de quienes tratan de convertir la impotencia en virtud. El autor de la Genealogía de la moral repite, insistentemente, que la moral de su época es producto del instinto de rebaño, por lo que sirve a los muchos débiles para defenderse de los fuertes.

Para ello puedo afirmar: en su origen, la comuna es la organización de los débiles; para defenderse de las fuerzas naturales o de los pocos fuertes, se unen entre sí.

Esta misma idea fue expresada por Calicles en el famoso diálogo denominado Gorgias:

“En cambio según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. Por consiguiente, las establecen mirando por sí mismos y por su propia utilidad, y disponen las alabanzas y determinan los vituperios, tratando de aterrorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer más que ellos, a fin de que esto no suceda, dicen que querer adquirir más es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia, pues se sienten satisfechos, según creo, de tener igual que los demás, siendo interiores”.¹⁰²

Nietzsche, a su vez, escribió:

¹⁰² Platón, Gorgias, op. Cit. , p. 382

“Ocurre que la mayoría de los débiles llama bueno a todo lo que le es favorable y malo a lo que daña, en especial todo lo que eleva al individuo sobre el rebaño”.¹⁰³

Una de las tesis más relevantes en la concepción filosófica de Nietzsche es la voluntad de poder. En su obra *Más allá del bien y del mal* aclara: “Las fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de conservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo que vive quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza – la vida misma es voluntad del poder -: la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto”.¹⁰⁴

La vida, en la concepción del profesor de filología, es ante todo expansión de fuerza y se manifiesta más bien como fuerza de resistencia, como lucha de acrecentamiento. Esto es lo más propio y primordial de la vida: siempre voluntad de poder, de mayor fuerza y energía. La expresión y encarnación genuinas de la voluntad de poder es el superhombre. La voluntad de poder determina las nuevas valoraciones que son el fundamento de la existencia sobrehumana. El hombre debe ser superado: y ello quiere decir que todos los valores de la moral corriente, que es una moral gregaria y tiende a la nivelación y a la igualdad, deben ser transmutados.

En lugar de la moral de esclavos, la moral de los dominadores y con ella el restablecimiento de las jerarquías.

Esta referencia a la moral de los esclavos se encuentra también en Calicles: “Ni siquiera puede decirse que el ser víctima (de una injusticia) de ello sea propio de un hombre auténtico: antes al contrario, lo es de algún esclavo para

¹⁰³ Nietzsche, *Genealogía de la moral*

¹⁰⁴ *Poderío*, *Obras inmortales*, Madrid, Editorial Edaf, 1984, p. 1471

quien es mejor morir que vivir, de un ser que aún agraviado y ultrajado, no es capaz el mismo de prestarse auxilio ni de socorrer a una persona de su afecto.”

Otra coincidencia o influencia, quizá inconsciente, del sofista sobre Nietzsche, es la supremacía del más fuerte exigida por Calicles. En efecto, la voluntad de poder es la voluntad de querer tener más escribió el filósofo alemán.

Sobre esta idea, se ha dicho que no se trata de un egoísmo mezquino, ruin y bajo, sino que es un puro derroche de sí. La virtud característica de un hombre creador es la virtud dadivosa, esto es, el egoísmo rico, el egoísmo que se prodiga, que no quiere conservarse así mismo, sino que quiere siempre transformarse en una vida más rica, más plena, más poderosa, en una vida que rebose y que de a otros de sus riquezas; este impulso de la vida humana hacia un poder más alto y superior, la vida creciente, ascendente, esta búsqueda de sí en autosuperación y autodomínio siempre nuevos es la verdadera razón de ser del hombre liberado de la moral tradicional: El hombre de Nietzsche no es un productor de mercancías, es un hombre que dicta valores, que posee una voluntad poderosa, que se marca una meta, que se aventura a crear un nuevo proyecto.

Calicles sostuvo que la incapacidad de los muchos débiles para dar satisfacción a sus deseos, es lo que conduce a declarar que es fea la falta de frenos; por ello alaban la moderación y la justicia.

El desarrollo de su rica potenciabilidad vital exige una libertad sin limitaciones. Y si tal libertad se le niega, sin miramientos destruye esos obstáculos que dificultan o impiden la franca exposición de sus impulsos y la satisfacción cabal de sus anhelos.

Para ser feliz hay que vivir de acuerdo con la naturaleza. Lo que es natural no puede ser malo.

Sócrates le había dicho a Calicles que se debe ser moderado y tener poder sobre sí mismo; dominar, en fin, las pasiones y deseos que se dan en nosotros. He aquí la respuesta del sofista: ¿Cómo puede ser feliz un hombre siendo esclavo de lo que quiera que sea?. Lo hermoso y lo justo conforme a la naturaleza es lo que con toda sinceridad voy a decirte ahora: el que quiere vivir bien debe dejar que sus deseos alcancen la mayor intensidad y no reprimirlos... los debe alcanzar merced a su valor y a su inteligencia, y saciarlos con los objetos a que sucesivamente aspiran. Ahora bien, esto no está al alcance de la mayoría de los hombres, y ahí está el origen de las censuras de que hacen objeto a los que obran así. Lo hacen movidos por la vergüenza, deseosos de ocultar su propia impotencia, y afirman que la intemperancia es vergonzosa, como antes decía yo, para esclavizar a los hombres mejor dotados por la naturaleza, y, como no puedan dar satisfacción a sus pasiones, alaban la moderación y la justicia a causa de su falta de hombría... Así pues, la verdad – eso que tú dices perseguir – es así: “la malicia, la intemperancia y el libertinaje, si están defendidos, constituyen la virtud y la felicidad, todo lo demás, todos los afeites y convenciones humanas contrarias a la Naturaleza, son necesidades y cosas sin valor alguno”.¹⁰⁵

Nada hay más bello, para Calicles, que el ímpetu implacable de las pasiones desencadenadas.

En concordancia con estas ideas, Nietzsche, siglos después, desarrollará sus ideas respecto del valor de la vida activa y entusiasta, en contraposición de la vida contemplativa. Desarrollará la pugna de dos diversos sentimientos propios del alma helénica: el espíritu apolíneo, por una parte; y el entusiasmo dionisiaco, por la otra.

¹⁰⁵ Platón, Gorgias, op. Cit. , p. 388

Este entusiasmo debe ser encarnado por el superhombre que, para el autor del Anticristo, es el que vive en constante peligro, el que por haberse desprendido de los productos de una cultura decadente, hace de su vida un esfuerzo y una lucha.

Vivir en peligro para nuestro autor, no es convertirse, por tanto, en una ofensiva peligrosa sin sentido, sino significa una "voluntad de vivir" hacer de la vida una lucha esforzada; por ello, para este espíritu extraordinario, fuerte no es nunca el hombre que aplasta sino el que por sano y pleno desarrollo, jerarquiza; no es la fuerza bruta, sórdida, es la fuerza del espíritu.

Calicles, por su parte, le dice a Sócrates, después de que el gran maestro de la ética ponderó el valor de la moderación y el dominio sobre sí mismo: "¡Que bondadoso eres! ¡Al hombre simple le llamas moderado!" insistentemente afirma Calicles que no sólo el saber y el intelecto, sino también la fuerza de la acción y la voluntad son decisivas para la pretensión de dominación.

En cuanto a las diferencias citaremos en este aspecto a Adolf Menzel: "la idea de la educación del superhombre es ajena a Calicles. Nietzsche, por el contrario, dio a su doctrina una base científica y señaló una finalidad concreta a la educación del superhombre, con apoyo en las teorías del Darwin. En el filósofo alemán la educación del superhombre se convirtió en una religión, elegantemente, expuesta en la poesía de Zaratustra. Calicles posee también un hálito poético y cita con amor a los poetas de su tiempo, más aún, el mismo era un poeta, si se acepta mi tesis de que la figura del sofista oculta el nombre de Critias; pero se siente griego en todo momento: la idea de la humanidad y de su desenvolvimiento futuro le es asimismo ajena. Nietzsche no pudo negar su ascendencia germánica, es cosmopolita y metafísico, como lo fueron todos los grandes pensadores

alemanes; su mismo inmoralismo revolucionario, descansa, en ultima instancia, en una idea ética".¹⁰⁶

4.- CALICLES Y CARLOS MARX

Marx y el marxismo, no han pretendido y creo que en realidad, por lo menos el autor de los Escritos económico-filosóficos de 1844, no pretendió construir una teoría del derecho. De las breves líneas en las cuales Carlos Marx hizo referencia al derecho no puede deducirse una teoría del fenómeno jurídico. Ello en razón de que una teoría del derecho tiene como grandes temas de estudio e investigación el origen, la naturaleza, la estructura y la función de sistemas normativos y la distinción entre el sistema propiamente jurídico y los demás sistemas normativos reguladores de conducta.

La mayor parte de los temas de que se ocupan Marx y los marxistas no tienen mucho que ver con los problemas ya aludidos de que se ocupa una teoría del derecho. Creemos que se trata propiamente de una mirada desde el ángulo de la justicia o, en todo caso, de una crítica del "derecho burgués", esto es, una crítica del contenido de un cierto derecho, de un derecho específico: el derecho de la sociedad capitalista.

Los asuntos a los que alude el autor de la ideología alemana, rozan apenas la teoría del derecho. El pensador judío no abordó la problemática jurídica en forma autónoma y sistemática, sino de manera fragmentaria e incidental. Lo anterior se corrobora con la intención que tenía nuestro personaje de elaborar un análisis específico sobre el Derecho, trabajo que sin embargo no realizó, porque la muerte se lo impidió. En efecto, Karl Marx así lo anunció en los Anales Franco-Alemanes, en la introducción a los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, y

¹⁰⁶ Menzel, op. Cit. , p. 109

en el esquema teórico para la elaboración de *El Capital*, que debería constituir, junto al análisis del Estado, el tomo IV de su obra.

Bien, si convenimos que en el pensamiento de Marx, plasmado en sus numerosas obras escritas no existe propiamente una teoría del derecho, de las páginas, o mejor, de las líneas que dedicó al derecho, podemos deducir algunas tesis importantes.

En el famoso y multicitado pasaje del prefacio de su obra "Crítica de la Economía Política", Marx escribe: "En la producción social de sus existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, e independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia, El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia".¹⁰⁷

En este pasaje se percibe que Marx explica al derecho, no desde el punto normativo, sino desde la perspectiva sociológica. Para el autor de *El Capital*, el derecho no puede explicarse por sí mismo, es decir, diríamos hoy, con procedimiento puramente normativos, como lo hacen los juristas de corte positivista, ni tampoco por una idea a priori, esto es, por la idea de la justicia. Sus fundamentos descansan, por el contrario, sobre las condiciones de la vida material, y es en la economía política donde hay que buscar la anatomía del derecho y de la sociedad civil cuya fisonomía expresa. Esto, porque detrás del derecho se perfilan siempre relaciones sociales y porque esas relaciones nacen

¹⁰⁷ Marx, Carlos, Crítica de la economía política, Editorial Nacional, México, 1973, p. 7

en el proceso de producción. Son independientes de la voluntad de los individuos, están determinadas por causas objetivas, corresponden a cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas y su conjunto constituye la estructura económica y social de la sociedad, su anatomía y su infraestructura; en tanto que el derecho, que es su expresión formal, como lo son por lo demás todas las formas sociales y categorías determinadas de la conciencia, es una parte de la superestructura que se eleva sobre esta base real.

Marx especifica también la naturaleza histórica-económica del Estado, observa que éste es un instrumento utilizado por la clase económica más fuerte, la clase burguesa, la detentadora de los medios de producción cuyo fin es perpetuar su poder y mantener sometida a la clase explotada; el Estado por ello tiene un acentuado interés de clase. Si el Estado es producto de la lucha de clases, su poder es tanto más represivo cuanto más se agudiza aquella; es siempre, por tanto, la forma de dictadura de una clase.

Por ello Marx explica que el proletariado debe tomar necesariamente, una vez en el poder, la forma de una dictadura del proletariado. En una de sus obras expone que: "Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera a la segunda. A este período corresponde también un período político de transformación, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura del proletariado".¹⁰⁸

De estas ideas de Marx, es válido inferir que el no distingue, o mejor, que no hay en su obra una distinción histórica significativa, genética o específica entre derecho y Estado.

¹⁰⁸ Marx, Carlos, Crítica del Programa de Gotha, Obras Escogidas en dos tomos. Tomo I, Editorial Moscú, 1969, p. 25

Otra consecuencia importante, es que tanto el derecho como el Estado carecen de autonomía, en la medida de que son el reflejo de las relaciones económicas de producción. Pertenecen a la superestructura y, por ello, son la expresión formal de la base real económica.

Marx también alude al derecho, desde una perspectiva que podríamos calificar de instrumentista, como una técnica específica de dominio que utiliza una clase para someter a otra. En el manifiesto del partido Comunistas (1848) se afirma que el derecho es un instrumento de dominio de clase.

Esta tesis tiene una amplia aceptación entre los juristas de corte marxista y suscriben la tesis de que el derecho como instrumento de dominio de clase y, por tanto, como institución o, al mismo tiempo, son instituciones características de una sociedad dividida en clases antagónicas.

De esta tesis se puede inferir la conocida tesis de Marx, según la cual las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante, en cuanto la función de las normas jurídicas expresarían y garantizarían los intereses de la clase dominante, también allí donde afirman, por lo menos formalmente, principios universales y consecuentemente es la parte de la crítica de las ideologías que hace del derecho el objeto específico de la propia crítica. Por ello, en cuanto presupone una teoría del derecho, ésta no es otra cosa que la tesis o, mejor, hipótesis del derecho como instrumento de dominio de clase.

En el manifiesto del Partido Comunista encontramos resonancias de la concepción del sofista Trasímaco: "El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa".¹⁰⁹

¹⁰⁹ Marx, Karl, Manifiesto del Partido Comunista, Moscú, Editorial Progreso, 1973, p. 113

Sólo que Trasímaco no habla de clases sociales. Para él, ante la pregunta de Sócrates dirigida a sus interlocutores, sobre qué es la justicia, responde que “la justicia no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”.

Cómo entiendes estas palabras – pregunta Sócrates. Pues no creo, agrega el filósofo, que quieras que “si Polidamas, el campeón del pancraccio, es más fuerte que nosotros y la carne de buey es saludable para su cuerpo, tal alimento sea para quienes somos más débiles, conveniente a la vez que justo”.

Ante la ironía de Sócrates, Trasímaco se molesta y se ve precisado a explicar su aserto, sosteniendo que su definición es política. Argumenta que al hablar de los más fuertes piensa en los Estados, o mejor: en quienes gobiernan. “Cada régimen dicta las leyes de acuerdo a su propio interés: la democracia promulga leyes democráticas, la tiranía, leyes tiránicas y los demás del mismo modo”.¹¹⁰

Como podemos apreciar, en el Estado de Marx los gobernantes responden a los intereses de una clase determinada: la clase burguesa; en la concepción de Trasímaco el o quienes son los más fuertes tienen el poder político y consecuentemente dictan leyes en su propio interés.

En la tesis marxista del Estado, mientras existan clases sociales existirá el dominio de una clase sobre las otras, a este dominio lo llamó dictadura, en razón de que en todas las sociedades de clase, una de ellas ejerce violencia, dominio o dictadura, sobre las otras clases, y esta violencia se ejerce a través del Estado.

Para finalizar esta apretada síntesis de las ideas de Carlos Marx sobre el derecho, tengo la percepción que más que se pueda desprender de ellas una

¹¹⁰ Platón, Diálogos, La República o de la Justicia, op. Cit. Pp. 672-673

"teoría del derecho", a lo sumo proponen un método para el estudio del fenómeno jurídico.

5.- KELSEN. EL DERECHO COMO MONOPOLIO DE LA FUERZA.

Si examinamos las diversas Escuelas jurídicas que reflexionan sobre el fenómeno jurídico, escuela del derecho natural, el positivismo jurídico, el realismo jurídico, la concepción de Hart o Ronald Dworkin, por ejemplo, la fuerza, coerción como tradicionalmente le llaman, es considerada como un medio para realizar el Derecho.

Hans Kelsen, en cambio, no sólo difiere de considerar a la fuerza como un medio, sino que para el autor de la Teoría Pura del Derecho la coacción es la nota esencial de lo jurídico, esto es, la fuerza es considerada aquí como contenido de las normas jurídicas, como parte esencialísima de la estructura de las normas. Analicemos, entonces, esta tesis del ilustre jurista vienés, que como muchas otras, han pasado a formar parte de los temas que estudia la filosofía del derecho. Al decir del notable jurista, Norberto Bobbio, "También esta teoría, como muchas otras que han llegado a ser patrimonio común de la filosofía del Derecho contemporánea, ha sido formulada por Hans Kelsen desde la aparición de la Teoría Pura del Derecho". Con todo, el propio Kelsen no le ha atribuido mucha importancia ni la ha sometido a examen detenido: en la teoría General del Derecho y del Estado, la teoría se formula de pasada; tampoco se encuentra mención particularizada de ella en sus obras posteriores. Habría, pues, pasado quizá desapercibida si no hubiese sido autorizadamente acogida, precisada y vuelta a poner en circulación por Alf Ross (que, sin embargo, en la orientación general de su pensamiento, no es Kelseniano) en la obra sobre el Derecho y la Justicia.¹¹¹

¹¹¹ Bobbio, Norberto, Contribución a la teoría del Derecho, España, Editorial Debate, 1990, p. 325

La tesis que sostiene Kelsen, se encuentra en todas sus obras; pero específicamente en la Teoría General del Derecho y del Estado afirma que esta doctrina, alude a la teoría del derecho, no se refiere a los motivos reales de la conducta de los individuos sometidos al orden jurídico, sino al contenido de este. En otra parte de la misma obra precisa: Una norma es jurídica no porque su eficacia esté asegurada por otra que establece una sanción, es jurídica en cuanto establece ella misma una sanción. El problema de la coacción (compulsión, sanción) no es un problema de aseguramiento de la eficacia de las normas, sino un problema sobre el contenido de las mismas.

Estas afirmaciones de Kelsen, responden a la argumentación del sociólogo Eugen Ehrlich, quien define al derecho como la ordenación u organización de la conducta humana, de acuerdo con la cual los hombres efectivamente se conducen. El causalismo o realismo de este autor, en la concepción Kelseniana del derecho, es notorio por cuanto expresa que es jurídica la norma que se cumple, o sea, que debe ser lo que es. En efecto, afirma Ehrlich:

"Es enteramente obvio que cada hombre vive innumerables relaciones y que con pocas excepciones, cumple de manera voluntaria los deberes que en virtud de esas relaciones le corresponden".

Concluye que únicamente respecto de esas excepciones entran o pueden entrar en acción las normas que aplican los tribunales, cuando ha sido violado un deber jurídico, y que sólo con relación a estas normas es fundamental la sanción, pues el cumplimiento forzado de todos y cada uno de los preceptos del derecho, no podría ser logrado por ninguna organización estadual.

Para atender estas argumentaciones de Ehrlich el autor del tratado ¿Qué es la justicia? Respondería que este pensador pasa por alto la distinción radical entre conocimiento natural y conocimiento normativo, por cuanto pretende que

algo que es propio y exclusivo de la esfera del ser (los motivos psicológicos de la conducta efectiva de los hombres), puede ser explicado en la esfera peculiar y también exclusiva del deber (la existencia o inexistencia de una obligación jurídica). El objeto de estudio de la ciencia del derecho es cómo deben conducirse las personas, no cómo se conducen realmente. Esto es, que la jurisprudencia (como también gusta en llamar Kelsen a la ciencia jurídica) estudia al derecho como conjunto de normas válidas de conducta, y no la representación psicológica de los contenidos jurídicos en relación con la conducta de los hombres. En cuanto a convicción psicológica, pertenecen al campo del ser, de la naturaleza por lo que no son elementos idóneos para caracterizar al derecho; porque como afirma Kitz: " De que algo sea puede inferirse que algo fue o que algo será, mas nunca que otra cosa deba ser. Lo que debe ser puede no haber sido, no ser actualmente y no llegar a ser nunca, perdurando, empero, como algo obligatorio".¹¹²

En su célebre obra *Teoría general del Derecho y del Estado* Kelsen asevera: "La sanción socialmente organizada es un acto coercitivo que un individuo, facultado por el orden social dirige, en la forma establecida por el mismo orden, contra el responsable de la conducta contraria al propio orden. A esta conducta le damos el nombre de "acto antijurídico". Tanto el acto antijurídico como la sanción encuéntrase determinadas por el orden jurídico. La sanción es la reacción de dicho orden contra el acto antijurídico, o lo que equivale a lo mismo, la reacción de la comunidad, constituida por el orden jurídico, frente al violador del propio orden. El individuo que ejecuta la sanción obra como un agente del orden jurídico. Esto equivale a decir que la persona que ejecuta la sanción, actúa como órgano de la comunidad constituida por ese orden. Una comunidad social no es otra cosa que el orden social que regula la conducta mutua de los individuos sometidos al mismo".¹¹³

¹¹² Kitz, citado por Fausto E. Vallado Berrón, *Teoría General del Derecho*, UNAM, 1972, p. 48

¹¹³ Kelsen, Hans, *Teoría General del Derecho y del Estado*, México, UNAM, 1983, pp. 24-25

Es claro que en este pasaje de la obra, Kelsen alude a la fuerza, a la sanción coactiva, como un atributo del orden jurídico, la sanción socialmente organizada, es un componente de la estructura del derecho, y no como Calicles: son los fuertes los que deben imponer la ley a los débiles. A mi entender, dice Calicles, la misma naturaleza demuestra que es justo que el que vale más tenga más que su inferior, y el más capaz que el más incapaz. Esta idea de la justicia la sustenta Calicles en la propia naturaleza, entendida ésta como el reino de la fuerza.

Hans Kelsen, subraya, en cambio, que la sanción jurídica debe ser interpretada como un acto de la comunidad jurídica.

Ahora bien, si en la teoría Pura del Derecho, afirma el iusfilósofo que debe interpretarse la sanción coercitiva como reacción de la comunidad política denominada Estado, en contra del transgresor de la norma y que dicha sanción consiste en la privación es de ciertos valores y ciertos bienes económicos, entonces el derecho es un orden, un orden coactivo. He aquí este mismo argumento en palabras del propio Kelsen: "Otra nota común de los sistemas sociales [previamente Kelsen ha afirmado que una teoría del derecho tiene ante todo, que determinar conceptualmente su objeto. Para alcanzar una definición del derecho, se recomienda, por de pronto, partir del uso lingüístico; es decir establecer el significado que la palabra derecho *Recht* tiene en alemán así como sus equivalentes en otros lenguajes (*law*, *droit*, *diritto*, etcétera). Corresponde establecer si los fenómenos sociales designados con esa palabra exhiben notas comunes, mediante las cuales puedan ser distinguidos de otros fenómenos análogos a ellos, y si esas notas son suficientemente significativas como para servir de elementos de un concepto del conocimiento científico de la sociedad. El resultado de esta investigación podría ser en definitiva, comprobar que la palabra *Recht* y sus equivalentes en otros lenguajes, designan objetos tan diferentes, que

no es posible abarcarlos bajo un concepto común. Tal cosa, con todo, no sucede con el uso de esta palabra y sus equivalentes. Puesto que si comparamos entre sí los objetos que, en los más variados pueblos, y en los más distintos tiempos, fueron designados como "derecho", resulta por de pronto que todos aparecen como ordenamientos de la conducta humana] designados como "derecho", es que son órdenes coactivos en el sentido de que reaccionan con un acto coactivo (esto es: con un mal), como la privación de la vida, de la salud, de la libertad, de bienes económicos y otros, ante ciertas circunstancias consideradas como indeseables, en cuanto socialmente perjudiciales, en especial ante conducta humana de este tipo; un mal que debe inflingirse aun contra la voluntad del que lo padece inclusive, de ser necesario, recorriendo a la fuerza física, es decir, coactivamente".¹¹⁴

Para Kelsen, entonces, la sanción, jurídica implica siempre un "daño" al transgresor del orden jurídico cuando la sanción está socialmente organizada y ésta consiste en la privación de ciertas posesiones: vida, salud, libertad o propiedad. Ahora, como tales posesiones, dado el caso, le son quitadas contra su voluntad, esta sanción tiene el carácter de medida coercitiva.

Kelsen subraya que la naturaleza de la sanción jurídica es un tema que debe ser tratado con el máximo rigor lógico, pues de otra suerte puede llegarse a negar al mismo el carácter de concepto fundamental del derecho por la distorsión de los términos del juicio normativo y la corriente postulación de que ella es sólo una de varias posibles consecuencias del incumplimiento de un deber, mas no la única. Esto ocurre en cuanto se identifica a la sanción con los efectos psicológicos de la pena o el premio, con la eventual aflicción o satisfacción que ciertas sanciones pueden producir en el ánimo de un individuo psicofísico, olvidando que para el punto de vista del conocimiento jurídico, sanción es consecuencia normativa a cuya caracterización no puede trascender en lo más mínimo, que

¹¹⁴ Kelsen, Hans, Teoría Pura del Derecho, México, UNAM, 1983, pp. 46-47

ocasiona aflicción o goce a alguien, o bien, que no produzca ninguno de tales sentimientos. Si la aplicación de la sanción produce pena, placer o indiferencia en las unidades biológicas humanas, esto es algo que es irrelevante para la jurisprudencia pura, en todo caso, puede interesar a alguna ciencia causal como la psicología naturalista.

Por otra parte, de acuerdo con la pureza metódica del jurista vienés, si la sanción fuese vista como causa de un efecto placentero o doloroso, habría que identificarla con la horca, la condecoración, las rejas del presidio o el látigo del verdugo, lo cual resulta por demás ingenuo.

Así, para la cabeza más ilustre de la Escuela de Viena, el derecho es coercible sólo en cuanto enlaza un deber de sancionar, a cargo de uno o más órganos del Estado a la realización de un cierto supuesto. Como consecuencia de lo anterior, la nota esencial de lo jurídico, el principio unificador del concepto del derecho, en el pensamiento del autor de la obra "Esencia y valor de la Democracia, sólo podrá serlo la coercibilidad; por ello, Kelsen define al derecho como orden coactivo de la conducta.

Asimismo, Kelsen manifiesta su total desacuerdo con el pensamiento tradicional que establece que la norma primaria es aquella que prescribe un deber u obligación y el de norma secundaria: la que especifica la sanción, dado el incumplimiento de la norma primaria. De acuerdo con la teoría de Kelsen, son estas últimas, a las que él llama normas primarias, las normas genuinamente jurídicas; consecuentemente; un orden jurídico está exclusivamente integrado por este tipo de normas. En la Teoría General de las Normas, Hans Kelsen escribe al respecto: "Es habitual la distinción entre normas jurídicas que prescriben un cierto comportamiento y normas jurídicas que conectan una sanción para el comportamiento contrario a estas normas, recurriendo a los conceptos de norma primaria y norma secundaria; por ejemplo; "no se debe robar", "si alguien roba,

debe ser castigado". Pero la formulación de la primera de las dos normas es superflua, por cuanto que el deber no robar, consiste jurídicamente en el deber ser castigado vinculado a la condición de robar".¹¹⁵

Esta insistencia del autor de la Teoría General del Estado, en el sentido de que la característica fundamental del derecho es la coercibilidad y que en última instancia ésta se traduce en la fuerza, permite válidamente deducir que el derecho es la organización de la fuerza; en consecuencia, si la fuerza o compulsión física es parte esencialísima del derecho cuando se ejerce ésta por un órgano del Estado o por un individuo, necesariamente tendrá que entenderse como fuerza legitimada, como fuerza autorizada por el derecho, o por las normas que forman parte del sistema u orden jurídico.

Por esas razones la coacción o la fuerza, no es monopolio de un sujeto o individuo determinado, del Rey o el Parlamento; del Presidente o del Congreso, de la Corte Suprema o de los jueces, sino del propio orden jurídico, que determina qué individuos u órganos de Estado están legitimados para hacer uso de la fuerza.

La diferencia, entre las concepciones de la fuerza como parte integrante del derecho, con Trasímaco y Calicles son notables. Recuérdese que para Trasímaco y Calicles, quienes tienen un punto de vista parecido sobre el derecho, el derecho por naturaleza es la voluntad (o la ley) del más fuerte. Para ellos, quienes tienen el poder hacen las leyes según su propio interés o conveniencia.

Kelsen no parte de esta posición que fundamente el derecho en la naturaleza. No, para el jurista más importante del siglo XX, el rasgo distintivo básico de un ordenamiento jurídico es la regulación del uso de la fuerza, o la coacción institucionalizada y, por ende, el uso de la fuerza física autorizada por el

¹¹⁵ Kelsen, Hans, Teoría General de las Normas, Editorial Trillas, 1994, p. 148

derecho. Esta postura de Kelsen es congruente con el método que utiliza para analizar el derecho. El jurista vienés percibe al fenómeno jurídico estrictamente como un orden compuesto por normas. Este conglomerado de normas prescriben cómo deben comportarse los sujetos que vincula, no cómo realmente se comportan. El derecho es un deber ser, no un ser; luego, siendo la naturaleza un mundo explicable a través de la causalidad, aquella no puede explicitarse en el ámbito del deber ser, sino del ser; es decir, los fenómenos de la naturaleza ocurren como tienen que ocurrir: si se producen las causas los efectos inexorablemente se producen. Cuando el agua alcanza su punto de ebullición, la razón de ésta responde necesariamente a la aplicación de energía de cien grados centígrados; esto es, la existencia de la causa provoca que indudablemente el agua hierva, de manera tal que no podemos decir que si se aplican al agua cien grados centígrados esta “debe” hervir; por el contrario: necesariamente hierve. Para la cabeza más ilustre de la Escuela de Viena entre el “mundo del ser” y el “mundo del deber ser”, no hay punto de contacto. Son dos ámbitos nitidamente separados; luego entonces, el derecho pertenece al mundo del deber ser, del deber ser lógico, no axiológico, cuyo principio de explicación no es, desde luego, la causalidad, sino el principio de imputación que permite explicar la estructura de la norma: “Si A es, debe ser B”, esto es, si alguien incumple su deber jurídico, realiza un ilícito, dado esto, debe ser una sanción. Así, la imputación es el nexo lógico entre la realización del supuesto y la consecuencia jurídica.

Por todo lo anterior, resulta claro percibir que la sanción es un elemento estructural del derecho, una parte esencial, fundamental de la norma jurídica. Por ello Kelsen enfatiza que la coacción, como nota esencial del derecho, tradúcese como la organización de la fuerza. Esta fuerza que no es sino violencia física, está legitimada por el propio derecho, supuesto que es una parte distintiva del mismo y cuyo monopolio no es exclusivo de uno o algunos hombres, sino del sistema jurídico; por ello, define al derecho como orden coactivo de la conducta humana.

Podemos concluir entonces, que para el autor de la "Teoría General de las Normas", la fuerza, o la regulación de la fuerza, es el elemento distintivo de un ordenamiento jurídico, rasgo básico que permite distinguir al derecho de otros ordenamientos normativos.

Por último, es interesante observar como piensan otros notables filósofos positivistas al respecto.

Norberto Bobbio, por ejemplo, no reduce la sanción jurídica a pura coacción como en seguida veremos, sino que, a diferencia de Kelsen que afirma que una norma sin sanción no es norma jurídica afirma: "Partiendo de la consideración de la norma jurídica deberíamos responder que, si la sanción es característica esencial de la norma jurídica, las normas sin sanción no son normas jurídica. Creemos, sin embargo, que cuando se habla de una sanción organizada como elemento constitutivo del derecho se hace referencia, no a la norma individual, sino al ordenamiento normativo tomado en conjunto, razón por la cual decir que la sanción organizada distingue al ordenamiento jurídico de otro tipo de ordenamiento, no implica que todas las normas del sistema sean sancionadas, sino solamente que lo sean la mayor parte; por ello, afirma Bobbio, nuestra respuesta demuestra, en concreto, que un problema mal resuelto en el plano de la norma individual, encuentra una solución más satisfactoria en el plano del ordenamiento".¹¹⁶

Frente a la reducción de la sanción jurídica a pura coacción, los defensores de un concepto más amplio de la misma, como el jurista italiano Norberto Bobbio, prefieren interpretarla, como una reacción a la violencia, que puede ser incluso de carácter económico, social o moral, y que viene garantizada, en última instancia, por el recurso de la fuerza. Así, el recibimiento de un daño, el pago de una multa

¹¹⁶ Temis, 2002, p. 148

o el derribo de un muro, no tendrían nada que ver con el puro uso de la fuerza y sí, por el contrario, con el cumplimiento de determinadas obligaciones secundarias que se haya respaldado, en un momento anterior, por la amenaza, y en otro posterior, por la efectiva entrada en funcionamiento de un aparato ejecutivo dotado de medios coactivos que impone el cumplimiento forzoso, o bien otra alternativo, de la obligación incumplida.

En efecto, para Bobbio "Hay otro modo de entender las relaciones entre derecho y fuerza..." la fuerza es un instrumento para la realización del derecho (entendido en sentido amplio, como ordenamiento jurídico).

Ejemplo de esta forma de concebir a la fuerza como un instrumento, como un medio para la realización del derecho, lo enfatiza el jurista al hablar de las "sanciones positiva" como sanciones jurídicas, escribe el maestro: "Mientras la reducción pura y simple de la sanción jurídica y coacción impide catalogar entre las sanciones jurídicas a las sanciones positivas, la consideración de la coacción como garantía de cumplimiento de la sanción permite considerar sanciones jurídicas también a algunas sanciones positivas: son jurídicas, según esta interpretación de la relación entre sanción y coacción, aquellas sanciones positivas que crean en el destinatario del premio una pretensión al cumplimiento protegida incluso mediante el recurso a la fuerza organizada de los poderes públicos. De manera no diferente que una sanción negativa, una sanción positiva se reduce a provenir de una obligación secundaria, en aquélla en caso de violación, en ésta en caso de super cumplimiento de una obligación primaria.

Esto significa que se puede hablar de una sanción positiva jurídica cuando la obligación secundaria de su prestación es una obligación jurídica, es decir, cuando es una obligación para cuyo cumplimiento existe por parte del interesado en el cumplimiento una pretensión a la ejecución mediante coacción".¹¹⁷

¹¹⁷ Bobbio, Norberto, Contribución a la Teoría del Derecho, op. Cit. P. 391

Por último, en contraposición, al pensamiento Bobbio, y en completa coincidencia con Kelsen, el jurista danés Alf Ross, quien por cierto no es un seguidor de Kelsen, escribe, "Tenemos que insistir... en que la relación entre las normas jurídicas y la fuerza consiste en el hecho de que ellas se refieren a la aplicación de ésta y no en el hecho de que están respaldadas por la fuerza".¹¹⁸

¹¹⁸ Ross, Alf, Sobre el derecho y la justicia, Argentina, Editorial Eudeba, 1997, p. 80

CONCLUSIONES

1.- Debemos a los sofistas con sus planteamientos lúcidos y radicales el desarrollo de la filosofía del Derecho y del Estado.

2.- En la discusión sobre la naturaleza de las leyes, los sofistas establecieron la separación nítida entre nomos y physis, entre lo que es artificial y lo que es natural, entre naturaleza y sociedad.

3.- En la era de la sofística se distinguen tres posturas principales respecto al origen o fuente de la ley: la prevalencia del nómos frente a la physis, la supremacía de la physis frente al nómos y una actitud de realismo pragmático: que el más poderoso siempre se aprovechará del más débil y dará el nombre de ley y justicia a todo lo que establezca.

4.- Calicles, máximo representante del derecho como expresión de la fuerza, sustentó sus tesis en la fuerza biológica o en la astucia de los hombres.

5.- Sócrates enseñó la relación necesaria que existe entre moral y derecho y el respeto y defensa que debemos a las leyes para que una sociedad sea viable, porque las leyes son el sostén del Estado.

6.- Larga y profunda ha sido la reflexión y construcción del concepto del derecho, los componentes o las piezas que lo estructuran varía según la filosofía que la sustenta, nosotros convenimos que la cualidad que lo caracteriza, que lo diferencia, hasta ahora, de otros complejos normativos, es la coacción.

7.- No obstante una Teoría General del Derecho, independientemente de cómo se conceptualice éste, tiene que ser una teoría relativa a las formas de legitimarlo, más que al análisis de las formas de dominación que los hombres han empleado sobre sus semejantes.

8.- Ante la complejidad del fenómeno jurídico ha resultado evidente que el universo de las normas no han sido aprehensibles en ningún paradigma jurídico; luego entonces, parece ser que una de las propuestas más interesantes en la actualidad es la perspectiva del pluralismo jurídico.

9.- El problema actual es equilibrar la seguridad jurídica con unos criterios de justicia determinados que varían con la historia pero que da acuerdo con la fórmula Ética sin metafísica, estos principios o reglas morales se pueden fundamentar racionalmente e incorporarse al derecho como elementos estructurales o fundamentales del mismo.

10.- La expresión de este derecho debe ser el propósito del Estado de Derecho Democrático porque éste supone una constitución basada en la democracia y en

los derechos fundamentales, pero además requiere una sociedad civil activa e independiente con cultura política.

11.- El mayor de los males que padece una sociedad, es la falta de respeto al Estado de Derecho, incumplimiento que propicia impunidad y, con ello, la ruina del Estado.

12.- En la democracia como forma de gobierno, el Estado de Derecho debe asumir, éticamente, el ejercicio de la coacción legítima, el uso indispensable para defender los derechos de propiedad, seguridad, libertad de tránsito, de expresión e igualdad ante la ley de los ciudadanos; en el Estado de Derecho está proscrita la violencia o coacción arbitraria, la fuerza que responda a resguardar los privilegios de grupo o de poder.

13.- En el Estado de Derecho, se presenta, desde luego, la transgresión de la ley, porque los hombres tiene la facultad de decidir libremente; por tanto, son responsables de sus actos y elecciones, dado el caso la impunidad no tiene cabida; por ello, esta calamidad debe ser sancionada racionalmente, con los valores ético-jurídicos, con la ética de la responsabilidad, no con la venganza, nunca con la ley del talión.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, Metafísica, Obras Selectas, Libro I, Madrid, 1985, Editorial Editmat
- Aristóteles, Tratados de Lógica (EL Organón), Editorial Porrúa, México, 1993.
- Baudouin, Jean, Karl Popper, Editorial Publicaciones Cruz O.S.A. y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1991.
- Bobbio, Norberto, La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Bobbio, Norberto, Thomas Hobbes, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Bobbio, Norberto, Teoría General del Derecho, Editorial Temis, 2002.
- Bobbio, Norberto, Contribución a la teoría del Derecho, Editorial Debate, España, 1990.
- Chevalier, Jaques, Historia del Pensamiento, Tomo I: El pensamiento antiguo, (Referencia de la traducción española de esta obra, Biblioteca Cultura e Historia, Editorial Aguilar, Madrid, 1958).
- De Coulanges, Fustel, La Ciudad Antigua, Editorial Panamericana, Colombia 1997.
- Dilthey, Whilhem, Compendio de Historia de la Filosofía, México, FCE. 1955.
- During, Ingemar, Aristóteles, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1983.
- Eurípides, Los Suplicantes, Versión del griego de Angel Ma. Garibayk, Editorial Porrúa. México, 2000.
- García Máynez, Eduardo, Ensayos Filosóficos- Jurídicos, Edit. Universidad Veracruzana, México, 1953.
- García Máynez, Eduardo, Teorías sobre la justicia en los diálogos platónicos, México 1984, UNAM
- Gómez Robledo, Antonio, Sócrates y el socratismo, México, D.F; El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Gomperz, Theodor, Pensadores Griegos, Barcelona, Herder, 2000, Tomo I.

Guthrie, W.K.G., Historia de la Filosofía Griega, Madrid, 1988, Editorial Gredos, Tomo III.

Hart, H.L.A., Law, liberty and Morality

Heródoto, Los Nueve Libros de la Historia, Editorial Grolier, 1984.

Hobbes, Thomas, Leviatán, España, Editorial Sarpe, 1984.

Hobbes, Thomas, Tratado sobre el ciudadano, España, Editorial Trotta, 1999.

Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Kelsen, Hans, Teoría General del Derecho y del Estado, México, UNAM, 1983.

Kelsen, Hans, Teoría Pura del Derecho, México, UNAM, 1983.

Kelsen, Hans, Teoría General de las Normas, Editorial Trillas, 1994.

Laercio, Diógenes, Vida de los Filósofos más ilustres, México, Editorial Porrúa, 1984.

López Hernández, José, Historia de la Filosofía del Derecho Clásica y Moderna, Editorial Tirant, Lo Blanch, Valencia, 1998.

Maquiavelo, Nicolás, El Príncipe, Introducción, Traducción y Notas de Francisco Javier Alcántara, Editorial Planeta, España, 2001.

Mariás, Julián, Historia de la Filosofía, Manuales de la Revista de Occidente. 4ª. Ed; Madrid, 1948.

Marx, Carlos, Crítica de la economía política, Editorial Nacional, México, 1973.

Marx, Carlos, Crítica del Programa de Gotha, Obras Escogidas en dos tomos. Tomo I, Editorial Moscú, 1969.

Marx, Karl, Manifiesto del Partido Comunista, Moscú, Editorial Progreso, 1973.

Melero Bellido, Antonio, Introducción, traducción y notas, Sofistas, testimonios y fragmentos. Editorial Gredos.

Menzel, Adolf, Calicles, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México 1994.

- Montes de Oca, Francisco, Lógica, México, D.F. Editorial Porrúa, S.A., 1987.
- Nietzsche, Federico, El Origen de la Tragedia, obras inmortales, Tomo I, Barcelona 1985, Editorial Teorema.
- Nietzsche, Genealogía de la moral, Editorial EDAF, España, 2000.
- Nietzsche, La Voluntad de Poder, Obras inmortales, Madrid, Editorial EDAF, 1984.
- Platón, Obras Completas, Diálogos, Editorial Aguilar, Madrid, 1981.
- Popper, Karl, La Sociedad Abierta y sus Enemigos, Editorial Paidós, México, 1992.
- Protágoras, Fragments y testimonios, traducción del griego, introducción y notas por José Barrios Gutiérrez, Editorial Aguilar
- Recaséns Siches, Los temas de la filosofía del derecho, Editorial Bosch, Barcelona, 1934.
- Ross, Alf, Sobre el derecho y la justicia, Argentina, Editorial Eudeba, 1997.
- Spinoza, Tratado teológico-político. Trd. De Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Tomo III, cap. XVI.
- Tucídides, Guerra del Peloponeso, libro II, cap. VI, Editorial Porrúa, México, 1990.
- Turner Ralph. "Las Grandes Culturas de la Humanidad", Primera Edición, México, Editorial: Fondo de Cultura Económica, 1948, Tomo I.
- Vallado Berrón, Fausto E. ,Teoría General del Derecho, UNAM, 1972.
- Werner Jaeger, Paideia, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.