

ciones debe ser tomada en cuenta. Ya sea que dicten condenas de muerte o destierren a algunos con el fin de purificar y favorecer a la ciudad; o despachen colonias a algún sitio para dejar a aquélla más pequeña, o la engrandezcan recibiendo nuevos inmigrantes; en cuanto usen su ciencia y la justicia con miras a conservarla y mejorar en lo posible sus debilitadas fuerzas; en estas condiciones y de acuerdo con tales puntos de vista, ésa resulta la única forma recta de gobierno.

La exposición platónica no está muy distante del discurso pronunciado por Critias, el jefe de los Treinta, en la asamblea del Concejo ateniense, según el relato de Jenofonte.

Aristóteles, a su vez, se vale de la figura calicliana del león al referirse al hombre excepcional:

Para tales hombres no existe ley alguna; ellos mismos son la ley;¹⁸ y se burlarían de quien pretendiera imponerles una norma cualquiera, pues, sin duda alguna, darían a quien tuviera esa pretensión la misma respuesta que Antístenes hace decir a los leones, cuando las liebres llegaron a la asamblea de los animales y pidieron los mismos derechos para todos.

No conocemos la respuesta, ya que, por desgracia, no llegó hasta nosotros la fábula de Antístenes; pero es indudable que el rey aristotélico guarda un cierto parecido con el superhombre calicliano.

§ 7. La cita de Píndaro

Al concluir la descripción del superhombre que rompe las cadenas de la ley convencional, Calicles continúa su discurso diciendo (*Gorgias*, 484b):

Me parece que también Píndaro indica lo mismo que yo en uno de sus cantos:

La ley, rey de todos,
de los mortales y de los inmortales;

y el mismo canto añade:

¹⁸ Compárese: Just. Nov. 105, § 4: "Νόμος ἐμψυχός" [Ley viviente].

transforma en derecho la mayor violencia
 con mano omnipotente;
 lo miro en la acción de Heracles, quien, sin comprar... ¹⁹

Así es poco más o menos, pues no recuerdo el poema con toda precisión.

Píndaro, según el recitado de Calicles, expresa que Heracles, sin haber pagado los toros de Gerión y sin haberlos obtenido tampoco como regalo, los tomó y los condujo a sus campos, como si por naturaleza fuese legítimo que los animales y todos los bienes de los débiles e inferiores pertenezcan a los mejores y más fuertes. Sólo se conocen del poema de Píndaro los cinco versos que citó Calicles; su reconstrucción, debida a la pluma de Bergk (*Poetae egregii Graeciae — Poetas egregios de Grecia—*, cuarta edición, p. 334, *Píndaro*, fragmento 169, 151 en la numeración de Böckh), que ha recibido general aceptación, se analiza en el apéndice segundo, dedicado al estudio de ese problema; en él me ocupó, además, de una disputa en torno a una cuestión terminológica. En este apartado me limitaré a investigar el sentido que dio el poeta a los versos citados por Calicles, así como la posibilidad de que en ellos se encuentre algún apoyo para la idea de un derecho natural del más fuerte. La cita de Píndaro se explica fácil-

¹⁹ Creemos necesario transcribir la traducción alemana de los versos de Píndaro, tal como la presenta Menzel, a fin de que el lector pueda compararla con las versiones de los otros traductores a los que critica el autor en los párrafos siguientes:

*Das Gesetz, der König aller,
 der Sterblichen und der Unsterblichen;
 es macht das Gewalttätigste zu Recht
 mit mächtiger Hand;
 ich sehe es an der Tat des Herakles, der ungekauft...*

Julio Calonge Ruiz, en la versión bilingüe del *Gorgias*, publicada por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pp. 59 y siguientes, ofrece la siguiente traducción directa del griego:

*La ley, reina de todos,
 de los mortales y de los inmortales;
 les conduce, justificando la mayor violencia,
 con su mano omnipotente; me fundo
 en los trabajos de Heracles, puesto que sin pagar...*

mente, pues es bien sabido que los griegos gustaban de mencionar la autoridad de los poetas para justificar sus opiniones.

Los versos de Píndaro, en su idioma original, son como sigue:

Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
 θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
 ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον
 ὑπερτάτα χειρὶ τεκμαίρομαι
 ἔργοισιν Ἡρακλέος . . .²⁰

Deseo llamar la atención sobre el hecho de que todas las traducciones alemanas, particularmente en lo que se refiere al tercer verso, carecen de claridad y precisión. Así, a ejemplo, Apelt (Platón: *Gorgias*, p. 92), traduce en los términos siguientes:

La ley, que es rey sobre todos,
 los mortales y los inmortales,
 ejecuta sin recato la mayor violencia
 con mano omnipotente; lo atestiguan
 las acciones de Heracles.²¹

En la versión de Apelt no resalta el pensamiento fundamental, la justificación del acto de fuerza; además, ¿cómo puede decirse que la ley misma ejecuta el acto de fuerza? Pero tampoco la traducción de Wilamowitz (*Platón*, t. 1, p. 218) es satisfactoria:

Ley, rey de todos,
 de los dioses y de los hombres.

²⁰ Este fragmento forma parte del grupo denominado "de origen desconocido". En la ed. Budé ocupa el lugar 49.

²¹ A fin de que el lector pueda juzgar del valor de la traducción de Apelt, la transcribimos a continuación:

*Das Gesetz, das König ist über Alle,
 Sterbliche wie Unsterbliche
 vollführt ohne Scheu die grösste Gewalttat
 mit machtvoller Hand; das bezeugen
 des Herakles Taten.*

Tú fuerzas al derecho
con mano omnipotente;
lo miro en las acciones de Heracles. ²²

Wilamowitz cree, de ahí la forma que da al verso de Píndaro, que Platón, por efecto de una falla en su memoria, citó un texto equivocado y que el verdadero es: βιαίων τὸ δικαιότατον;²³ en el mismo apéndice segundo trataré de refutar esta hipótesis. Por último, Deuschle tampoco supo descubrir el sentido de los versos:

la ley santifica todo acto de poder
con mano omnipotente. ²⁴

¡Que la ley santifique cualquier acto de poder! En los versos de Píndaro no se encuentra semejante afirmación. Creo que la traducción propuesta al principiar este apartado es más fiel que las otras, pero, en todo caso, lo que importa es aclarar el sentido del sorprendente fragmento: ¿Qué significa *nomos*? ¿Al componer los versos, tenía Píndaro en mente el derecho del más fuerte, de tal manera que Calicles reprodujo su verdadero sentido? Si la respuesta es afirmativa, será necesario explicar cómo se concilia esa tesis con la concepción piadosa del poeta y con el alto valor que atribuye al orden y a la justicia.

Antes de expresar mi opinión, quisiera recordar las interpretaciones que han propuesto los críticos y comentaristas de los diálogos platónicos, sin pretender, no obstante, una exposición exhaustiva.

²² También transcribimos la traducción de Wilamowitz:

*Gesetz Allkönig
der Götter und Menschen
Du zwingst das Recht
mit gewaltiger Faust,
ich seh's an Herakles' Taten.*

²³ Este texto corresponde al tercer verso de la traducción antes citada.

²⁴ La traducción de Deuschle es como sigue:

*Das Gesetz führt herbei heiligend
alle Gewalt mit mächtiger Hand.*

Dümmler (obra citada, p. 34) considera totalmente equivocada la interpretación que atribuye a Píndaro una defensa de la teoría del derecho del más fuerte. Ciertamente, explica el profesor alemán, Heracles no compró los toros de Gerión, pero la cuestión que se plantea en los versos no se refiere al derecho del más fuerte, sino que se relaciona con la manera como Gerión había adquirido los toros; el boyero, continúa explicando Dümmler, había cometido βιαιότατον,²⁵ circunstancia que abrió las puertas al derecho de Heracles. La conclusión de Dümmler no puede ser más arbitraria, pues la leyenda griega se limita a poner de manifiesto que Heracles carecía de un título legítimo y califica su acción de acto de fuerza, pero en el poema no se califica la acción anterior de Gerión. Además, si partiéramos del supuesto de Dümmler, ni aún así podríamos justificar la acción de Heracles, pues el robo a un ladrón es siempre un acto ilícito.

Una opinión bastante difundida expresa que la palabra *nomos* debe entenderse como sinónimo de *lex fatalis*, como una sentencia sobre el destino que pesa sobre los hombres y los dioses. Primero Böckh, después Bippert (*Píndaro*, p. 51) y posteriormente otros más, afirman que *nomos* tiene el significado de *tyche* o *moira*. Pero dejando a un lado observaciones meramente terminológicas, pienso que no se gana mayor cosa con esta interpretación, pues no guarda relación con la cuestión planteada en el discurso de Calicles, la conexidad entre el derecho y la fuerza. Además, con la referencia al destino puede explicarse cualquier situación.

En su excelente libro, *La poésie de Pindare*, p. 34, Croisset da a la palabra *nomos* el significado de costumbre, traduciendo el poema de Píndaro en los términos siguientes:

*La coutume, reine des hommes et de dieux
justifie l'empire de la force,
qui mène toute chose de la puissante main.
J'en juge par l'exemple d'Hercule.*

Lo que hay de cierto en la observación de Croisset es que en los primeros años de la vida griega, *nomos* poseía el significado de costumbre y en los versos del poeta se encuentran

²⁵ "Algo injustísimo."

numerosos ejemplos que lo testifican.²⁶ Herodoto (*Historias*, III, 38) entiende también la fórmula pindárica, *nomos-rey*, como la costumbre propia de cada pueblo: “καὶ ὀρθῶς μοι δοκεῖ Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι”.²⁷ El historiador aduce la variabilidad de las costumbres funerarias para poner de relieve la fuerza de la ley. Pero el ejemplo no es suficiente para determinar el significado que atribuyó Píndaro en los versos a la palabra *nomos*; el poeta habla de un *nomos* universal para los hombres y los dioses, pero en manera alguna de un derecho consuetudinario particular de cada pueblo. Por otra parte, para aceptar la equiparación de *nomos* y *costumbre* sería preciso admitir que la conducta contraria al derecho obtuvo previamente una aceptación general, o sea, habría que reconocer que detrás del hecho descrito por el poeta se encuentra el fenómeno que Jellinek denominó *la fuerza normativa de los hechos*. Pero no es éste el problema del poema: Píndaro no se refiere a un acontecimiento que se impuso paulatinamente, sino a un acto único y aislado.

Eduard Meyer (*Geschichte des Altertums — Historia de la Antigüedad—*, t. I, p. 453) sostiene que en Píndaro *nomos* significa tanto como *ley moral superior*, de lo que deduce que Heracles, como héroe libre, se apoyó en ella para hacer a un lado la costumbre convencional de los hombres. Infortunadamente, no se explica en la obra citada en qué consiste o cuál es la esencia de la norma moral superior. Si Meyer piensa que, según la versión del poeta, a un héroe le está permitido todo aquello que puede lograr con su fuerza, tendríamos que concluir que la interpretación calicliana de Píndaro es correcta. Pero, si nos colocamos dentro de esta hipótesis, no se comprende cómo puede hablarse de una norma moral superior.

Wilamowitz, según parece desprenderse de sus escritos, concibe la palabra *nomos* como sinónimo de opinión o suposición (*Platón*, t. I, p. 218):

Píndaro llega a la conclusión de que el *nomos*, tal como los hombres lo hacen valer, decide respecto de las cualidades de una acción humana, lo mismo ante los dioses que entre los

²⁶ Ol. VIII, 78; Isthm. II, 38; Nem. I, 72 y X, 28; Pyth. II, 43.

²⁷ “Y me parece que Píndaro obró correctamente al decir que *nomos* es rey de todos.”

hombres; el héroe, haciendo violencia con su mano poderosa, obra rectamente y considera su acción como un derecho perfecto.

Las restantes observaciones de Wilamowitz se refieren, casi exclusivamente, a cuestiones terminológicas (consúltese el t. II, p. 95 y ss.). Digamos, en primer término, que es difícil comprender cómo puede ser decisiva para los dioses una opinión de los humanos. Por lo demás, el problema fundamental consiste en saber qué contenido posee la opinión que se impone a los dioses; Wilamowitz no responde a esta pregunta, más aún, ni siquiera nos dice si se trata de una valoración del caso particular, el acto de poder de Heracles, o de un contenido abstracto, por ejemplo, la idea de que el más alto poder es creador de derecho. En este último supuesto, nos encontraríamos una vez más delante del derecho del más fuerte.

Algunos otros escritores adhieren expresamente a la tesis de que Píndaro defendió el derecho del más fuerte, por cuya razón, Calicles pudo remitirse a su autoridad con pleno derecho. Así, en primer término, Thomson, en su magnífica edición del *Gorgias*, p. 171; su paráfrasis del poema de Píndaro es la siguiente:

Hay una ley de la naturaleza, la ley del más fuerte (*the law of a stronger*), a la que todo está sujeto, en el cielo y en la tierra; ella aniquila todos los mandamientos positivos (*which overrides all positive enactments*) y justifica todos los actos de poder prohibidos por las leyes humanas. Mediante esta ley de la naturaleza se justifican algunas de las acciones de Heracles, que de otra suerte carecerían de justificación, en particular, el apoderamiento de los toros de Gerión sin haberlos pagado previamente y sin que se le hubiesen transmitido por otro título (*That is which he seized without money paid or leave asked the cows of Geryones*).

Para defender su tesis, Thomson cita, además del *Gorgias*, el diálogo *Las leyes* (690c), en donde Platón, según el escritor inglés, confirma la interpretación de los versos pindáricos. Creo que en el pasaje de *Las leyes*, Platón se concretó a informar de una opinión ajena; pero aún en el supuesto de

que el filósofo compartiese la interpretación de Thomson, no por ello estaría demostrado que ése es el significado verdadero del poema, pues Platón pudo formarse una opinión equivocada del sentido de las palabras de los versos. En todo caso, el problema subsiste: Thomson ni siquiera intentó resolver la contradicción que indudablemente existe entre la legitimación del derecho del más fuerte y la inclinación piadosa del pensamiento del poeta.

De hecho, estamos delante de un acertijo insoluble. Hirzel dice, no sin razón (*Themis, Dike*, p. 183), que Píndaro, como tormento para los críticos modernos, intentó justificar el robo que consumó Heracles de los toros de Gerión. Pero el escritor citado renunció a resolver el rompecabezas: una sola vez se remite a ciertos versos de Solón, en los que éste se ufana de haber conciliado la fuerza y el derecho (*βία* y *δικη*) (obra citada, p. 133, nota 3); el pensamiento de Solón habría sido el mismo de Píndaro. Pero tampoco podemos admitir el valor de la cita, porque lo que Solón expresa claramente en sus versos es que revistió con fuerza suficiente el *nomos* creado por él, lo que es radicalmente distinto del hecho a que se refiere Píndaro, que es la ruptura violenta del derecho positivo.

Mi opinión sobre el problema es como sigue: Píndaro es una criatura profundamente religiosa, pero, a la vez, está fuertemente influido por *la idea del estado de derecho*, predominante en su tiempo; el poeta partió de la tesis de que toda adquisición de un bien exige un título legítimo, compra o donación, únicos procedimientos para adquirir la propiedad. Una y otra faltaban en el robo de los toros efectuado por Heracles y, sin embargo, no se impuso pena alguna; por lo contrario, el héroe adquirió gran renombre. Píndaro no pudo concebir que entre Heracles y Gerión no existía comunidad jurídica, ni relación estatal alguna; tampoco se dio cuenta de que la era de los héroes fue una etapa de lucha y de fuerza, y de que aquellos seres mitológicos, independientes y libres, no estaban sometidos a las normas del derecho privado, como tampoco lo están los estados soberanos; ni entendió, finalmente, que entre ellos reinaba un estado de guerra. En consecuencia y en relación con aquella etapa histórica, no puede hablarse de una violación del derecho, por lo que lo único que podía ofrecerse era una valoración moral de la acción

heracliana. Pero Píndaro se propuso decidir la cuestión desde el punto de vista de la validez general del orden jurídico; pensó el problema ahistóricamente y lo único que logró fue crearse un verdadero logogrifo.

El poeta quiso resolver el acertijo que había creado mediante una curiosa combinación del principio materialista de la fuerza con el pensamiento del gobierno divino del mundo. Por consiguiente, la interpretación calicliana de los versos en manera alguna puede ser reputada falsa, pero es unilateral e incompleta, pues olvida el momento religioso de la solución. Por lo que se refiere a Platón, debe decirse que el discípulo de Sócrates padecía de una cierta alergia hacia la primitiva religión del pueblo, circunstancia que explica que no se esforzara en la crítica de la tesis que validaba la acción de Heracles por la aplicación exclusiva del derecho del más fuerte y que aparentemente aceptara la interpretación calicliana del poema de Píndaro. La tesis del sofista parecía tanto más correcta, por cuanto la mayor fuerza de Heracles en el acto del robo de los toros surgió ante los ojos de Píndaro como uno de los aspectos de su justificación. El error de la interpretación radica en que la mayor fuerza no es el único elemento de la justificación pindárica, pues, si el más fuerte estuviese justificado incondicionalmente, no sería necesaria la distinción entre *δίκη* y *βία*, siendo así que en el verso están claramente deslindadas las dos ideas.

En conclusión, el superhombre crea derecho *en la medida en que en él se manifieste la voluntad divina*. Encuentro una comprobación de esta interpretación en el fragmento 81 de Píndaro, que también se ocupa del robo de los toros; ahí se habla de *Δί' φίλτερον*.²⁸ Las palabras siguientes de dicho fragmento, *ὑπερτάτα χειρί*,²⁹ se refieren asimismo a una fuerza irresistible, que únicamente puede ser proporcionada por la divinidad. La victoria de Heracles, hijo de un dios, sobre el gigante Gerión, no es un simple resultado de la mayor fuerza, sino, sobre todo, una exteriorización de la voluntad divina.

La combinación de pensamientos, tal como se da en Pín-

²⁸ "Algo más grato a Zeus."

²⁹ "Con mano soberana."

daró, no es un episodio aislado en la historia de la filosofía. Hay un aspecto en el que se tocan la teoría teologizante del derecho y la materialista, en Espinosa y en H. L. von Haller. En el capítulo cuarto me ocuparé de este problema.

§ 8. *Vida activa y vida contemplativa*

Las explicaciones de Calicles que siguen al pasaje en que se remite al poema de Píndaro (*Gorgias*, capítulos 40 y 41), se ocupan del valor de la filosofía y de la oposición entre una vida dirigida hacia la actividad práctica, apoyada en la experiencia, y otra destinada a la especulación conceptual, así como de la triste condición del ciudadano que desdeña participar en la vida pública. No es indispensable exponer detalladamente esta parte de la doctrina caliciana, pues la relación que guarda con el problema del derecho natural del más fuerte es bastante floja. El tránsito de una a otra cuestión aparece en las palabras siguientes: "Así pues, ésta es la verdad y lo reconocerás si te diriges a cosas más importantes, dejando ya la filosofía." Calicles sostiene que la contemplación de la vida real permite reconocer que en todas partes se da una lucha por la existencia, en la que siempre triunfa el más inteligente y fuerte, de lo que deduce que el fin supremo de la existencia está constituido por la aspiración hacia el poder, los honores y la riqueza. Tales son las consecuencias prácticas que el sofista cree que pueden desprenderse de la ley natural que se enuncia diciendo: *la fuerza es el derecho*. En los párrafos subsecuentes del diálogo hay un cambio en la problemática, pues el tema fundamental en ellos es la decisión respecto a *cómo debo ordenar mi vida*; las cuestiones planteadas al principiar la conversación apenas si vuelven a ser mencionadas.

Me propongo presentar algunos paralelismos que demuestran, a mi entender, que el tema relativo al valor de la filosofía y a la participación en la vida pública, ya habían sido tratados por otros pensadores, por lo que las frases escritas por Platón en manera alguna pueden ser vistas como una invención suya. Isócrates (*Panateneas*, núm. 238) enseñó, igual que Calicles en el *Gorgias*, que la filosofía es una ocupación

dignísima para la juventud, pero que no es una actividad adecuada para el hombre en edad madura. Tucídides (*Guerra del Peloponeso*, II, 40, 1) hace decir a Pericles en el celebrísimo *Discurso en loor a los muertos*, que los atenienses cultivan la filosofía *sin afeminamiento* (ἄνευ μαλακίας) misma expresión que emplea Calicles en el *Gorgias* (491b): μαλακία τῆς ψυχῆς.⁸⁰ También en los *Memorables de Jenofonte* (I, 2, 46), Pericles caracteriza a la filosofía como una ocupación de la juventud. Se puede, pues, sostener justificadamente que la opinión prevalente en Atenas afirmaba que todo ciudadano que hubiese alcanzado la edad requerida estaba obligado a participar en la vida pública de la ciudad; por consiguiente, el pensamiento de Calicles coincide plenamente en este aspecto con el espíritu de la democracia ateniense. La diferencia radica en la motivación de las ideas: en el interlocutor del *Gorgias* predominan las tendencias individualistas; sin duda, la participación en los asuntos públicos, particularmente ante la asamblea del pueblo y en las varias jurisdicciones, prepara para la vida pública y ayuda a evitar el ataque de los hombres malévolos, pero, al mismo tiempo, esta manera de enfocar el problema abre las puertas al liderato. En cambio, para el auténtico pensamiento democrático, la intervención activa en la vida de la polis forma parte de los deberes morales, pues ha de efectuarse en interés de la comunidad. El *Discurso en loor a los muertos* de Pericles dio una expresión clásica a este pensamiento.

El Sócrates platónico se colocó en el punto de vista opuesto, así en el *Gorgias* como en el *Teetetes*, a cuyo efecto sostuvo que la tarea esencial es la renovación moral del hombre:

Después, cuando nos hayamos ejercitado así en común, entonces ya, si nos parece que debemos hacerlo, nos aplicaremos a los asuntos públicos o deliberaremos qué otra cosa nos parece conveniente; sólo entonces, cuando estemos mejor preparados que ahora, impartiremos consejo (*Gorgias*, capítulo final).

Por lo contrario, el Sócrates de Jenofonte aconseja a sus alumnos ocuparse de los asuntos de la polis y se esfuerza en su consecuente preparación. Nos parece fuera de toda duda

⁸⁰ "Afeminamiento del alma."

que la característica asignada por Platón al pensamiento socrático está más cerca de la verdad histórica, pero no debe olvidarse que la inconformidad del compositor de los diálogos con la democracia ateniense influyó en su ánimo, induciéndolo a exacerbar los matices de la doctrina de su maestro. Sólo aceptando la verdad histórica de la interpretación platónica es posible explicar satisfactoriamente la muerte trágica de Sócrates, tema al que se hacen referencias frecuentes en los dos diálogos citados. En otro ensayo³¹ me ocupé de la relación entre el proceso de Sócrates y el ideal de vida del maestro, distinto del que predominaba en Atenas; me felicito de poder comprobar que mi interpretación ha tenido una acogida favorable aun en círculos de lectores de otros pueblos.³²

Es necesario referirse todavía a otros dos momentos del discurso de Calicles, que son importantes para la caracterización de su personalidad: la selección de los ejemplos que propone, tomados de los dramas de Eurípides, y la exhortación apremiante para que Sócrates abandone la conducta que venía observando; uno y otro constituyen indicios importantes en favor de la tesis, que desarrollaremos posteriormente, que ve en Critias la encarnación corpórea de Calicles. Critias fue también un dramaturgo, vinculado a Eurípides por una honda amistad, al grado de que algunos trozos de sus obras han llegado hasta nosotros cubiertos con el nombre del autor de *Las troyanas*. Las crónicas relatan, según es bien sabido, que cuando Critias asumió la jefatura de los llamados *Treinta tiranos*, expidió un decreto prohibiendo la enseñanza de la filosofía. ¡Una exacerbación del consejo de Calicles a Sócrates! El drama de Eurípides, mencionado en el capítulo 41 del *Gorgias*, lleva por título *Antíope*, pero únicamente se conservan de él algunos fragmentos. Calicles descubre, encarnadas en los hijos de la heroína del drama, Zetos y Anfión, las dos concepciones opuestas de la vida y aprovecha las exhortaciones de Zetos a su hermano para ratificar la glorificación de una vida llena de acciones heroicas. Es también conocido el

³¹ *Untersuchungen zum Sokratesprozess (Investigaciones sobre el proceso de Sócrates)*. Sesión de Berlín de la Academia de Viena, Sección de Filosofía, t. 145.

³² Últimamente en el ensayo de Bizukides: "ἡ δίκη τοῦ Σωκράτους" [El proceso de Sócrates], Atenas, 1918.

hecho, y en el párrafo quince de este ensayo volveremos al tema, de que en otros varios pasajes de las obras de Eurípides aparecen diversas referencias a las cuestiones tocadas en el discurso de Calicles, en particular a la teoría del derecho del más fuerte y al problema de la igualdad.

Después de las explicaciones de los capítulos 40 y 41 sobre las finalidades de la vida práctica, Calicles hace nuevamente uso de la palabra en el diálogo para ofrecer una breve síntesis de su doctrina: es la más atrevida descripción de un egoísmo irrestricto, del hedonismo llevado a sus más radicales consecuencias. La exposición platónica toca las fronteras de la incredulidad, cuando pone en labios de Sócrates las palabras siguientes: "Abiertamente dices lo que otros en verdad piensan, pero no se atreven a decir."

No obstante, no parece increíble que un griego hubiese hecho aquella confesión, pues, según veremos más adelante, también nuestro Friedrich Nietzsche se expresó en forma semejante.

§ 9. *La crítica platónica de la doctrina de Calicles*

Debemos considerar en primer término las objeciones que presenta Platón en la conversación entre Sócrates y Calicles en contra de la teoría del derecho del más fuerte; en ellas hay que distinguir dos aspectos esenciales: la indeterminación del concepto *los más fuertes* y la referencia a que *los muchos débiles* son, en conjunto, más fuertes que los poderosos y mejores. La primera de las observaciones es poco consistente; la segunda, por lo contrario, es decisiva para fijar el valor del intento calicliano de desprender el ideal aristocrático de ciertos acontecimientos del acaecer real.

Respecto de la primera de las objeciones, debe hacerse notar que cuando Calicles, en respuesta a las objeciones de Sócrates, se ve forzado (*Gorgias*, capítulos 43 y 44) a completar o substituir el concepto de fuerza física por el de supremacía espiritual del superhombre, su pensamiento, sin embargo, no sufre daño alguno; en esta parte de la discusión, tal como ocurre en otros muchos pasajes de los diálogos platónicos, se trata de un simple juego de palabras. La cuestión,

cuál es el elemento sobre el que descansa la supremacía de *los más fuertes*, es una pregunta intrascendente, pues lo decisivo es que, cualquiera sea la respuesta, se afirma la preexistencia de la supremacía. Espinosa, cuya doctrina está emparentada con el pensamiento de Calicles (*Tratado político*, II, 1^o), señala conjuntamente las cualidades físicas, espirituales y morales como los fundamentos de la supremacía de los más fuertes.

La segunda de las observaciones sí toca al aspecto medular de la doctrina de Calicles: la gran masa de los débiles es más fuerte que cada individuo, cualesquiera sean las cualidades de éste; por tanto, las leyes que dictan los débiles, basadas en el principio de la igualdad de derechos, están justificadas plenamente, ya que son efecto del derecho natural del más fuerte, *la gran masa de los débiles*:

En consecuencia, no sólo por la *ley convencional* (νόμος) es más feo cometer injusticia que recibirla, sino *también por naturaleza* (καὶ φύσει); y es asimismo justo, por la misma causa, que se conserve la igualdad. Por consiguiente, tú no expresaste la verdad cuando dijiste: ley y naturaleza son dos cosas contrarias (*Gorgias*, 489b).

Este pasaje del diálogo es particularmente interesante, porque, además del valor mismo de su contenido, presenta a Sócrates como un enemigo de la oposición *physis-nomos*, caracterización del personaje que concuerda con el relato que hizo Jenofonte de él en los *Memorables* (IV, 4).

La objeción que comentamos tiene en su base el principio mismo de la democracia; y la verdad es que Calicles apenas si pudo debilitarla diciendo que el dominio de la masa de los débiles es un fenómeno transitorio, entre otros motivos porque la muchedumbre necesita inevitablemente de una dirección, circunstancia que implica ya una desigualdad. En el argumento de Calicles hay un cambio en los presupuestos del problema, pues la discusión no se relacionaba con un conocimiento sociológico, sino con la valoración de un fenómeno social; en efecto, según la primera parte de la exposición del sofista, el principio aristocrático es el único válido, y con base en ese ideal interpreta Calicles los datos del acaecer real. Pero el personaje del diálogo platónico no se encuentra solo, sino que

los más distinguidos filósofos sociales han incurrido en la misma transmutación entre el ser y el deber ser. Platón mismo no está exento de responsabilidad; recuérdese la manera como pretende refutar en el libro primero de su *Politeia* (véase el párrafo número 10 de este ensayo) la doctrina de Trasímaco. Además, la discusión entre Sócrates y Calicles revela un cierto parentesco entre la teoría del superhombre y el gobierno de los filósofos en el estado ideal de Platón: en el instante en que Calicles hace la concesión (*Gorgias*, capítulos 45 y 46) de que entre *los más fuertes y mejores* que deben ser llamados a gobernar, se encuentran, en primera fila, *los más inteligentes*, la diferencia entre los dos pensadores se reduce a un mínimo, a saber, que mientras Calicles⁸³ insiste en colocar el valor y la fuerza al lado del saber y exige el otorgamiento de privilegios a los gobernantes, en el estado justo de la *Politeia*, los sabios asumen sus funciones como una carga que no les proporciona ventaja alguna. Conviene hacer notar, en relación con esta parte del diálogo, que la pregunta acerca del dominio sobre sí mismo, que surge intempestivamente en la discusión, no obstante su incuestionable significación moral, no integra un argumento importante para decidir el tema base de la disputa: *si el principio igualitario o el aristocrático derivan de la naturaleza*.

Los otros temas que interfieren en la discusión sostenida en el *Gorgias* guardan muy poca relación con el pensamiento de Calicles; así, a ejemplo, la cuestión relativa al valor de la retórica o la diferencia entre *lo agradable y lo bueno*; por otra parte, la discusión degenera frecuentemente en un juego dialéctico. Apelt, que es uno de los más fervientes admiradores de Platón, conviene no obstante en que el filósofo operó con palabras de dos o más significados.

Dado el estado de ánimo de Platón en los años en que compuso el diálogo, es fácilmente explicable la crítica acerba que dirige al famoso jefe de los *Treinta*, pero su fundamentación carece de suficiente fuerza convincente: el argumento los *Treinta* no hicieron mejores a los ciudadanos, no obstante que revistieron de fuerza y brillo al estado, oculta una *petición de principio*, ya que no demuestra, sino que presupone, que la

⁸³ *Gorgias*, capítulo 15, parte final.

finalidad del estado es el perfeccionamiento de los ciudadanos; pero esta tesis no era la opinión predominante en Atenas en la época de mayor florecimiento de la idea de la polis. De ahí que cuando Platón juzga, por voz de Sócrates, que es despreciable la tesis que pugna porque el estado se preocupe por el bienestar material y espiritual de los ciudadanos, siendo así que su finalidad esencial es el ya señalado perfeccionamiento, ético, está expresando un pensamiento elevado, pero apartado de la vida real.

Platón se muestra siempre consecuente en su lucha en contra de la concepción iusnaturalista del derecho del más fuerte. En la *Politeia* realiza un intento más para refutarla, en la versión especial que dieron de ella Trasímaco y Glaucón; de ello hablaremos en el párrafo 10. En *Las leyes*, obra escrita en su vejez, Platón habla repetidamente de aquella doctrina, remitiéndose en parte, una vez más, al poema de Píndaro. Vale la pena detenernos en algunos de esos pasajes, sobre todo, para determinar en qué medida se continúa en ellos la crítica de la doctrina de Calicles iniciada en el *Gorgias*.³⁴ El capítulo 10 del libro III analiza los diversos títulos de dominación en la vida social; en él se dice:

En todo estado debe pues haber necesariamente dominadores y dominados. ¿Cuáles y cómo son los diversos *títulos* (ἀξιώματα) sobre los que se fundan la dominación y el vasallaje, lo mismo en los grandes que en los estados pequeños y en las familias?

Como títulos justos de dominación, el ateniense del diálogo menciona:

1. Los padres sobre los hijos.
2. Los nobles sobre los plebeyos. —
3. Los viejos sobre los jóvenes.
4. Los señores sobre los esclavos.
5. Los fuertes sobre los débiles.
6. Los sabios sobre los ignorantes.
7. Los elegidos por la suerte sobre los perdidosos.

³⁴ En el *Comentario* de C. Bitter a *Las leyes* de Platón, no se encuentra ninguna consideración objetiva en torno a los pasajes que

De este sorprendente ordenamiento de los títulos de la dominación nos interesa inmediatamente el marcado con el número cinco, una repetición del pensamiento de Calicles. En el diálogo se habla de él en los términos siguientes:

El ateniense: El quinto es, según creo, que el más fuerte mande y que el débil sea mandado. *Clinias*: Hablas de esa dominación, a la cual es fuerza someterse. *El ateniense*: Es la más común entre todos los seres vivos y es conforme a la naturaleza (*καὶ κατὰ φύσιν*), como dijo alguna vez Píndaro, el tebano. Pero el más importante de todos los títulos me parece es el sexto, que ordena al ignorante la obediencia y al sabio que dirija y gobierne. Y de él quisiera decir, sapientísimo Píndaro, que no sólo no contraría a la naturaleza, sino que la dominación de las leyes sobre quienes se someten voluntariamente a ellas es más conforme a la naturaleza que la dominación por la violencia.

Es en verdad asombroso el cambio que se opera en la fundamentación de esta sexta forma de dominación: el punto de partida lo constituye la dominación del hombre sabio sobre el ignorante; pero esta idea es desplazada por la dominación de la ley, *ratio scripta*, sobre los que se someten voluntariamente a ella. En ese pasaje de *Las leyes* se muestra la transformación operada en la idea fundamental del estado: sin género alguno de duda, ¡no es la dominación de los filósofos lo que se hace depender de la aprobación de los súbditos!

La lectura de la lista de los títulos de dominación da origen a la pregunta siguiente: ¿Cómo concibió Platón la relación entre las diversas formas de la dominación, ya que, por lo menos parcialmente, hay una contradicción entre ellas? No sólo la dominación de los más fuertes, sino también la que se funda en el sorteo (número 7) está en desacuerdo con los postulados de la dominación de los más sabios y de la ley. Sócrates mismo había criticado duramente el sistema de selección de los empleados por medio de un sorteo. Pienso que en este párrafo, Platón osciló entre el método descriptivo y el normativo: el filósofo se propuso, ante todo, ofrecer una des-

nos interesan. La literatura filológica, por lo general, tampoco ofrece ningún dato importante.

cripción de los varios títulos de dominación que habían tenido realidad, pero inmediatamente después añadió su opinión respecto de la manera como debía fundarse la dominación más justa; de ahí que su exposición resulte tornadiza y poco convincente. En todo caso, y con esto regresamos a nuestro tema, es evidente que su intención fue únicamente colocar la teoría del derecho del más fuerte entre las formas políticas posibles, sin que pueda desprenderse de sus palabras ninguna justificación de ella.

No menos interesante es otro pasaje de *Las leyes* (iv, 6, 714), en el que nuevamente se ocupa de la cuestión. Ahí analiza la teoría del derecho del más fuerte de Trasímaco, si bien no hay una referencia directa a su persona (consúltese el párrafo 10 de este ensayo):

El ateniense: Algunos dicen que las leyes no deben mirar ni hacia la virtud guerrera ni hacia la virtud en general, sino que, cualquiera sea el régimen político en vigor, deben procurar siempre lo que sea más conveniente para el estado, a fin de que conserve su poder y no sea nunca perturbado; así se encontrará también la mejor definición del derecho conforme a la naturaleza. *Clinias*: ¿Qué definición es ésa? *El ateniense*: Lo que es provechoso al más fuerte. *Clinias*: Explicate con mayor claridad. *El ateniense*: En cada estado, dicen, la institución de las leyes es obra de la fracción dominante. *Clinias*: Es cierto que así lo dicen. *El ateniense*: Continuando, preguntan aquéllos si crees tú que el pueblo o un grupo de él o un tirano, después de que han conquistado el poder, serán capaces de instituir leyes que se propongan un fin distinto al de su propio beneficio y su permanencia en el poder. *Clinias*: ¿Cómo podría ser imaginable que lo hicieran? *El ateniense*: Pero además, ¿no castigará el autor de las leyes a toda persona que las contravenga y no declarará, al mismo tiempo, que en eso consiste la justicia? *Clinias*: Por lo menos es probable. *El ateniense*: Dentro de esta concepción, la justicia consistirá en que siempre sea así. *Clinias*: Así lo sostienen los partidarios de esta doctrina.

En el párrafo transcrito, Platón se limita a describir, como algo real, la teoría del derecho del más fuerte. Pero inmediatamente después da el salto a la consideración normativa:

El ateniense: He aquí, entre los ya señalados, uno de los títulos de la dominación, que nos dice quién debe mandar y sobre quiénes. Expresamos que tienen derecho a mandar los padres sobre los hijos, los viejos sobre los jóvenes, los nobles sobre los plebeyos, entre otros. Uno de ellos es aquel del que ahora nos ocupamos y *de él dijimos que, según la opinión de Píndaro, es conforme a la naturaleza que el mayor poder sea elevado al rango de derecho; por lo menos así parece.*⁸⁵

En las frases siguientes se habla de que las constituciones que sirven únicamente a los intereses de un partido no constituyen un verdadero estado, por lo que las leyes que se dictan en esas condiciones no son normas jurídicas, sino partidistas: *la ley debe ser la dominante y la autoridad su servidora.* No es éste el lugar para exponer detalladamente y para valorar el interesantísimo pensamiento de Platón; pero sí es indispensable poner de relieve que la doctrina de la supremacía de la ley es contrapuesta a la teoría del derecho del más fuerte.

En una tercera ocasión regresa Platón (*Las leyes*, libro x) a la teoría del derecho del más fuerte; las explicaciones que ahí se contienen son importantes desde diversos puntos de vista. Después de la descripción de la doctrina materialista sobre el origen del mundo, producto de la acción de unos elementos sobre los otros, sin que para nada intervenga la fuerza divina, la religión, de conformidad con esta doctrina, tenía que aparecer como una construcción fantástica y arbitraria de los distintos pueblos, observación que vale asimismo para el contenido de la moral. En el número 890 del citado libro x de *Las leyes*, se dice:

Por lo que concierne al derecho, en manera alguna lo es por naturaleza, sino que los hombres viven un conflicto permanente y determinan, de vez en cuando, cuál ha de ser la ley, por lo que lo último que disponen conserva validez mientras no lo modifican. Por consiguiente, la ley es siempre una

⁸⁵καὶ ἔραμεν που κατὰ φύσιν τὸν Πίνδαρον ἔχειν δικαιούντα τὸ βιαίωτατον, ὡς φάναι [Leyes, IV, 714-715]. Consúltese el apéndice segundo. La traducción de Apelt es evidentemente errónea: "que a la mayor fuerza corresponde la dirección". La traducción no pone de relieve la transformación de la fuerza en poder. También son incorrectas las traducciones de Susemihl y de Eyth.

construcción artificial, no siendo verdad que sea un efecto de la naturaleza. Esto es lo que en prosa o en verso predicán los hombres sabios a los jóvenes (literalmente, 'lo que sale al encuentro de los jóvenes') y así dicen que *lo más justo es lo que cada quien conquista con fuerza victoriosa*.⁸⁶ Por este camino, los jóvenes caen en impiedad, viviendo en el error de que dios no existe y de que es únicamente la ley la que ordena se crea en él; los efectos de estos principios son la rebeldía contra el orden existente y, en la medida en que atraen a los hombres, que cada uno quiera *vivir conforme al derecho de la naturaleza*,⁸⁷ que consiste en mandar sobre los demás, sin someterse al imperio de la ley ni servir a otro.

La exposición platónica no está exenta de contradicciones: si el derecho, de conformidad con la concepción materialista, deriva de normas positivas, quiere decir que es obligatorio; Protágoras afirmó expresamente esta tesis en el *Teetetes*; pero si es así, no se puede sostener, según dicha teoría, que el poder preceda al derecho. Lo único que se consigue con estos cambios terminológicos es reproducir el pensamiento que expuso Calicles en el *Gorgias*. Platón mezcla doctrinas radicalmente distintas y las estigmatiza como tendencias peligrosas para la salud del estado. Tampoco es correcto el paralelismo que establece con la moral: el creador de la Academia afirma que algunos enseñan que *la moral* (τὰ καλὰ) es distinta por naturaleza y por ley, así como que los materialistas reconocen las normas morales que valen por naturaleza y niegan la validez de las que derivan de la ley. Nos parece indudable que el gran pensador, lo mismo en éste como en otros pasajes de *Las leyes*, dejó su obra inconclusa o sin pulimentar.

⁸⁶ τὸ δίκαιότατον δὲ τί τις νικᾷ βιαζόμενος.

⁸⁷ κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον.