

III. CORRIENTES SIMILARES Y CONTRADICTORES

§ 10. *Las doctrinas de Trasímaco y de Glaucón*

LA DISCUSIÓN entre Sócrates y Trasímaco en torno al concepto de justicia, según la describe Platón en el libro I de la *Politeia*, requeriría un estudio monográfico, a fin de destacar las ideas que surgen en cada uno de los episodios del diálogo. En este ensayo nos limitaremos al análisis de sus relaciones con la doctrina de Calicles, no sin antes decir que a pesar de cierto parentesco que se observa en las ideas, no se da una identidad efectiva entre los dos pensadores. Resulta innecesario agregar que parto del principio de que el discurso de Trasímaco, igual que el de Calicles en el *Gorgias*, no es una invención libre de Platón.¹ ¿Qué sentido habría podido tener la atribución de una frase de tanta trascendencia al célebre retórico? La idea de la invención libre del discurso parece tanto menos creíble, por cuanto Platón vuelve a ocuparse de las doctrinas de Trasímaco en la misma *Politeia* (ix, 13, 590d) y una tercera vez en la obra de sus últimos años, *Las leyes* (714c).

La frase fundamental de Trasímaco expresa que las leyes de un estado están dirigidas a la utilidad de los eventuales dominadores, por lo que, lo que es útil a éstos vale como justo (εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.)² Trasímaco añade (*Politeia*, 338c y ss.) que su definición conviene a las varias formas de estado: en todas partes —dice— vale como derecho lo que ordenan los dominadores, quienes, al dictarlo, contemplan sólo su beneficio. En las palabras que anteceden se expresa, por una parte, que en la

¹ Consúltese el apéndice cuarto.

² “Que lo justo no es otra cosa que lo útil al más poderoso.”

vida real no hay más derecho que el positivo, afirmación que implica la negación de lo *justo por naturaleza* y, por otra, que el contenido del derecho no protege el interés de todos los ciudadanos, sino exclusivamente el de los dominadores, ya sea una persona, una minoría o la gran masa del pueblo. En los dos aspectos del problema, Trasímaco se limita a describir la realidad, sin proponer ideal alguno.

Según explicamos líneas arriba, el interlocutor de la *Politeia* coincide íntegramente con Protágoras en la tesis de la positividad del derecho; ésta era también, a juzgar por todos los indicios, la opinión de Sócrates. La doctrina se puede formular diciendo que *lo justo coincide con el derecho positivo*.³ Pero, apartándose de Protágoras y Sócrates, Trasímaco sostiene que el derecho positivo es incondicionalmente obligatorio y que no posee ni validez objetiva, ni es tampoco expresión de los intereses generales, sino que tiende a la utilidad de los titulares del poder. En la medida en que Trasímaco extiende estas ideas a la democracia, se coloca en franca oposición con Protágoras, su contradictor teórico.

He ahí el punto donde se encuentran las doctrinas de Calicles y Trasímaco, para separarse inmediatamente después y seguir rutas distintas. Explicamos anteriormente que también Calicles se propuso, ante todo, una simple descripción de la democracia, a la que presenta como una dominación egoísta de los muchos débiles, pero añadió a su descripción sociológica un juicio valorativo; en efecto, mientras nada dice de las otras formas de estado, condena expresamente a la dominación del pueblo; en su discurso sostiene que el principio que sirve de base a esa forma de organización política es *contrario a la naturaleza* e inmediatamente después intenta justificar la dominación de los *mejores* recurriendo a los datos biológicos; por ese procedimiento pasa de la descripción a la consideración normativa de la vida social: en oposición a Trasímaco, Calicles reconoció la existencia de *lo justo por naturaleza*, por lo que declaró que la ley positiva es simple charlatanería; pero Trasímaco, si hubiese dialogado con él, le habría podido formular la misma objeción que le hizo Sócrates, a saber, que en la democracia la masa de los hombres posee la fuerza,

³ Consúltese el párrafo 14.

circunstancia que explica suficientemente que formule las leyes de la manera que convenga mejor a sus intereses. En los términos que anteceden creo dejar claramente establecida la diferencia que existe entre los dos pensadores.⁴ Y me parece innecesario explicar que el pensamiento de Trasímaco cobró nueva vida en la sociología moderna, en Gumpłowicz y Ratzenhofen y, anteriormente, en Fernando Lassalle.

Tenemos que sacar a luz algunos otros aspectos importantes de la doctrina de Trasímaco, que Platón permite descubrir en la discusión: en contra de la definición del retórico, *lo justo legal es lo que conviene a los dominadores*, Sócrates objeta inmediatamente que éstos pueden engañarse respecto de lo que sea provechoso, por lo que, si equivocadamente ordenan algo que pueda causarles daño, ya no podemos afirmar que la definición sea atinada; si ellos lo ordenaron así, lo justo sería algo que les es perjudicial. En el diálogo *Teetetes*, dato éste que hasta la fecha no ha sido relevado por nadie, se encuentra un reproche semejante a la doctrina de Protágoras: sostenía el filósofo de Abdera que *lo justo es lo que ordenan las leyes del estado*, pero se le objeta que es posible que las leyes ordenen algo que sea perjudicial al propio estado. Protágoras admitió la posibilidad, pero respondió diciendo que ya había explicado que la misión de los oradores sabios y buenos consiste en obtener que el estado considere tan sólo como justo aquello que le parezca provechoso (167b); aceptó sin embargo que *la decisión del estado* (δόγμα τῆς πόλεως) siempre es obligatoria.

Trasímaco habría podido responder en los mismos términos a la objeción propuesta por Sócrates en la *Politeia* (339c). Su partidario e interlocutor, Clitofonte, hace notar (340b) que Trasímaco habría sostenido que *lo justo es lo que el dominador considera como lo más provechoso para sí mismo y lo ordena en la ley*. Pero el propio Trasímaco rechazó la ayuda de Clitofonte e hizo la concesión, digna de meditarse, de que aquel que se equivoca no es un auténtico dominador. Conviene dejar constancia de que, en nuestro concepto, en esta parte del diálogo y en toda la discusión que le sigue, nos encontramos ante una invención libre del filósofo poeta, asunto que no obstante

⁴ Generalmente se ignora esta diferencia en la literatura sobre Platón.

su interés, no podemos analizar por ahora. Deseamos, sin embargo, meditar brevemente sobre la segunda observación que formula Sócrates o, para hablar con toda propiedad, Platón, al pensamiento de Trasímaco: cada profesión, el médico o el timonel, tiende al bien de los demás, de los enfermos o pasajeros; de ahí que la finalidad del arte de gobernar sea el bienestar de los gobernados y no la utilidad de los gobernantes (341 y ss.). Esta refutación carece de efectividad, pues en el fondo de ella yace una indudable trasmutación del ser al deber ser, del método descriptivo al normativo; es posible postular como ideal que los gobernantes actúen en beneficio de los gobernados, pero esta prédica no permite desconocer la realidad y ésta es la que Trasímaco quiso describir en su definición. Tal vez fue demasiado lejos en su descripción, pues quizá no es cierto que siempre y en todos los lugares, las dominaciones hayan perseguido la utilidad de los dominadores, pero la realidad histórica está más cerca que lejos de la explicación del sofista. Lo más que podríamos decir es que el pensador de Calcedonia tuvo una concepción demasiado pesimista del mundo.

Me parece digna de mención la postura que adopta Aristóteles ante la argumentación de Platón. En la *Política* (libro III, capítulos 6 a 9) se estudia detenidamente el problema relativo a la utilidad que persigue la acción de los dominadores: en las formas de estado degeneradas, la acción redundaba en beneficio exclusivo de los dominadores, pero en las formas puras, por lo contrario, se dirige hacia el interés de todos. A diferencia de Platón, el estagirita acepta que la acción estatal se propone, no sólo el bien de los gobernados, sino también el de los gobernantes. Es importante observar que en su argumentación, Aristóteles se sirve de los mismos ejemplos que utilizó Sócrates en su conversación con Trasímaco, médicos, gimnastas y pilotos (*Política*, 1279a): desde luego, estas profesiones se ejercen en beneficio de los enfermos, deportistas y viajeros, pero repercuten en beneficio de los profesionales en forma indirecta; otro tanto ocurre en el estado, en el que se gobierna en beneficio de gobernados y gobernantes. Estos pasajes de la *Política* parecen ocultar una polémica en contra de Platón.

En el libro segundo de la *Politeia* interviene Glaucón, her-

mano de Platón, para exponer la doctrina de los sofistas sobre la justicia: primeramente, insiste en las ideas de Trasímaco, pero, poco a poco, hace ver que se trata de una teoría propia y distinta de la de su antecesor. Creemos que tampoco en esta parte del diálogo nos encontramos ante una invención libre de Platón. Por otra parte, ciertos giros del discurso prueban que existieron algunos modelos literarios: así, "ellos dicen" (358), o "según se deduce del discurso" (359); sin embargo, resulta sumamente difícil, si no imposible, determinar la razón por la cual no se mencionan los nombres de los modelos y por qué se comisionó a Glaucón para expositor de la doctrina. Quizá es la misma razón que sirvió para que el autor de los diálogos creara la figura de Calicles, con cuyo pensamiento está íntimamente emparentado Glaucón. La pregunta es, en todo caso, secundaria, máxime si se considera la objetividad con que fueron desarrolladas las doctrinas de los modelos.

Tampoco en este caso tenemos la intención de agotar el análisis de las ideas de aquellos pensadores. El pasaje fundamental del discurso de Glaucón dice:

Afirman que el cometer injusticia es por naturaleza un bien y el sufrirla un mal. Pero como es mayor el mal que recibe el que la padece que el bien que recibe quien la 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 mutuos convenios con el fin de no cometer ni padecer injusticias* (λυσιτελεῖν ξυνθέσθαι μητ' ἀλλήλοις ἀδικεῖν μητ' ἀδικεῖσθαι). Y de ahí en adelante empezaron a *dictar leyes y concertar tratados recíprocos* (νόμους τίθεσθαι καὶ ξυνθήκας αὐτῶν) y llamaron *legal y justo* (νόμιμόν τε καὶ δίκαιον) 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, situada 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 tiene, Sócrates, la natu-

raleza de la justicia y las circunstancias con motivo de las cuales cuenta la gente (ὥς ὁ λόγος) que apareció en el mundo.

Me parece absolutamente claro que el discurso de Glaucón no puede considerarse como una simple continuación del pensamiento de Trasímaco: según la exposición de éste, la ley no es un contrato, sino el mandamiento de los dominadores eventuales. Otra importante diferencia consiste en que Glaucón defiende la tesis de que el orden jurídico se erige para lograr el bien de todos y que sólo es desfavorable para los pocos superhombres, en tanto Trasímaco sostiene que las leyes sirven el interés de los fuertes, quiere decir, de los dominadores. Por otra parte, hay que decir que existe una cierta semejanza entre la exposición de Glaucón y la que hace Calicles en el *Gorgias*: para uno y otro, el valor del orden jurídico radica en la protección de los más débiles, si bien Glaucón añade que el orden jurídico no obliga *al hombre verdadero* (ἀληθῶς ἄνδρα), expresión que se repite varias veces. Encuentro, además, que Glaucón recalca con mayor fuerza el elemento contractual, sin llegar no obstante a establecer, con la claridad deseada, si en el contrato originario participan todos los hombres, los débiles y los fuertes, o si, por lo contrario, estos últimos permanecen desde un principio ajenos al pacto, lo que significaría que el contrato es únicamente un acuerdo de los débiles. Me parece que armoniza mejor con el pensamiento de Glaucón la idea de la participación de todos en el pacto social; si se admite esta conclusión, el nuevo interlocutor de la *Politeia* deberá ser reconocido como el precursor de la idea del *contractus socialis*, base de la doctrina moderna del derecho natural, pero habrá que añadir que ningún iusnaturalista moderno se ha atrevido a defender la observación de que el hombre fuerte no queda ligado por el orden jurídico.

Son asimismo calicliananas las siguientes expresiones de Glaucón (*Politeia*, 359c):

Lo justo no se cumple por voluntad propia, pues la aspiración a obtener lo más (*pleonexia*) yace en la naturaleza del hombre; de ahí que sea únicamente el poder de la ley lo que le determina a conformarse con lo igual.

No necesitamos detenernos en el estudio de esta cuestión, tanto más cuanto que se aparta de los temas del derecho y del estado para penetrar en el recinto de las preguntas morales.

El discurso adicional de Adimanto (*Politeia*, 362 a 365) aporta algunos elementos nuevos en favor de la difundida tesis de que la justicia es difícil de cumplir, por lo que debemos conformarnos con despertar la apariencia de esa virtud. Adimanto repite otra fórmula que aparece en el discurso de Calicles y que consiste en decir que lo injusto sólo es *vergonzoso por las opiniones y la ley* (*δόξη και νόμω αίσχρόν*), que únicamente los que no son hombres verdaderos critican al que comete injusticia y que quien conquista el poder puede cometer tanta injusticia como lo permita su fuerza.

Después del discurso de Adimanto, el diálogo expresa que Trasímaco y muchos otros podrían decir todo eso de la justicia y de la injusticia, frase que demuestra que la conversación no es, precisamente, una reproducción de diversas fuentes, sino, más bien, la exacerbación de algunas ideas desarrolladas por Calicles y algunos otros pensadores.

Para concluir diremos que es sabido que Platón no intentó una refutación inmediata de estas doctrinas, tan lejanas de la idea moral, sino que más bien se propuso mostrar la esencia verdadera y la necesidad de la *dikaiosyne* al través de la elaboración positiva de la idea del estado justo.

§ 11. *La conversación de Alcibiades*

En sus *Memorables* (1, 2, 40 y ss.), Jenofonte informa de una conversación entre el joven Alcibiades y Pericles, cuyo contenido posee el más alto interés, independientemente de la fuente que haya utilizado el historiador para redactarla. Señalaremos incidentalmente, como dato curioso, que la literatura filológica tampoco ha prestado a la conversación las atenciones que merece. En ella se aborda el problema de la esencia y valor del derecho positivo, en pocos pero característicos rasgos; en el diálogo resalta también con gran claridad la doctrina de Trasímaco, si bien dotada de un tinte marcadamente anarquista. El coloquio dice:

Se cuenta que Alcibiades, antes de cumplir los veinte años, sostuvo con Pericles, su tutor y guía del estado, la siguiente conversación sobre las leyes: —Dime Pericles, ¿podrías instruirme sobre lo que es la ley? —Seguramente, contestó Pericles. —Instrúyeme pues, en nombre de los dioses, replicó el joven; escucho con frecuencia que se alaba a ciertos hombres por su respeto a la ley, pero pienso que no se puede merecer esa alabanza sin saber lo que es la ley. —En verdad, Alcibiades, 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. —Debo entender que se ordena lo bueno o lo malo. —Lo bueno, joven, por Zeus, nunca lo malo.

En la definición de la ley propuesta por Pericles resalta, ante todo, lo que la teoría del estado conoce con el nombre de *ley en sentido formal*: toda decisión del órgano legislativo —en la democracia la asamblea del pueblo—, declarada y dada a conocer, constituye una ley en sentido formal. A este primer concepto se añade la característica de su contenido, pues la ley debe ser una orden o una prohibición para los ciudadanos; es el elemento que distingue la ley, en su sentido específico, de la simple decisión del pueblo (*psephisma*) que regula un caso particular. La definición corresponde literalmente a la concepción ética del estado ateniense. Digna de considerarse es la pregunta complementaria de Alcibiades respecto de la tendencia de la ley; con ella aparece, dentro de una explicación estrictamente jurídica, un elemento ético, a saber, que el legislador, por lo menos de acuerdo con la opinión de Pericles, debe guiarse por motivos éticos, una alusión a la idea de lo racional en el derecho o, para usar una expresión moderna, al derecho justo; pero el resto de la conversación no contiene ninguna otra referencia a la pregunta de Alcibiades.

—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* (τὸ κρατοῦν τῆς πόλεως βουλευσόμενον) que se debe hacer o no hacer y se hace constar por escrito, recibe el nombre de ley. —Pero, los actos del tirano que do-

mina al estado y en los que decide lo que deben hacer o no hacer los ciudadanos, ¿también han de considerarse como leyes? —Necesariamente, replicó el célebre hombre de estado, todo lo que ordena el tirano, en tanto conserva el poder, forma parte de las leyes.

La aplicación del concepto de ley propuesto por Pericles a la oligarquía y a la tiranía perseguía el propósito de demostrar la falsedad de la definición, pues, ¿podría valer como norma jurídica un acto de fuerza?; ¿es posible honrar con el nombre de ley a un acto arbitrario?

¿Qué son entonces, ¡oh Pericles!, la violencia y la ilegalidad? ¿No son un acto por el cual *los más fuertes obligan a los débiles* (ὁ κρείττων τὸν ἥττω) a ejecutar los actos que convienen a aquéllos, no por convencimiento, sino por la violencia? —Por lo menos así me parece, contestó Pericles. —Por tanto, afirmó Alcibíades, siempre que un tirano obliga a los ciudadanos a ejecutar determinados actos, sin convencerlos, ¿ejecuta una *acción ilegal* (ἀνομία)? —Así lo creo, exclamó Pericles, y, en consecuencia, reconozco haber cometido un error al decir que todo lo que ordena un tirano sin antes convencer a los ciudadanos y lo hace constar por escrito es una ley. —Y cuando la minoría, en lugar de usar la persuasión, abusa de su poder para dictar órdenes al pueblo, ¿lo llamaremos o no violencia? —Todo lo que se exige de alguien, sin haberlo convencido, ya se redacte por escrito, ya sea simplemente oral, me parece que es violencia más bien que ley. —Y todo aquello que la masa del pueblo impone a los ricos, por el solo hecho de que los domina, sin haberlos convencido previamente, ¿es asimismo más bien violencia que ley? —Así es en efecto, ¡oh Alcibíades!, dice Pericles. También nosotros, a tu edad, 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 constestó el joven interlocutor: ¡Si hubiera podido conversar entonces contigo, oh Pericles, en esa época en que eras un maestro en esas artes!

En relación con la frase última de Alcibíades, queremos hacer notar que recuerda la exhortación de Calicles en el *Gorgias* en el sentido de que las investigaciones filosóficas son tareas de la juventud. Es además importante precisar que en el curso de la discusión, al lado del mandamiento auto-

ritario, es relevado el elemento *convencimiento*, como característica del verdadero derecho, en oposición a los actos de violencia. En *Las leyes* se da asimismo gran importancia al valor del convencimiento, más aún, se dice, que el hacedor de las leyes debe procurar que preceda a su expedición, a la manera de una introducción. Platón, sin embargo, no llegó al extremo de sostener que la obligatoriedad de la ley depende de su reconocimiento por quienes están obligados a cumplirla, pues, si se exigiera ese presupuesto, la ley dejaría de ser un mandamiento para convertirse en una simple convención, y porque, además, la obligatoriedad de la ley supondría la aprobación previa y unánime de los ciudadanos. Semejante doctrina, añadiremos, abriría la puerta a nuevas preguntas: ¿cuánto tiempo obliga la decisión a los ciudadanos? ¿Los hombres que ingresan por primera vez al estado, deben otorgar su reconocimiento a la ley? En otras palabras, la tesis del reconocimiento de la ley conduce al anarquismo en la vida social.

La conversación de Alcibiades es una obra maestra del arte de la sofística, en forma aún más elevada que las llamadas *dialexeis* o λόγοι δισσοί.⁵ Es probable que al redactar el relato, Jenofonte se inspirase en alguna fuente de la *Sofística joven*, pues la idea de que una decisión del pueblo pudiera considerarse como una violencia contra los ricos, está muy lejos del pensamiento del círculo protagórico. El filósofo de Abdera creía que la ley es la manifestación de la opinión del estado y, por consiguiente, expresa el interés de la comunidad. (Consúltese mi ensayo publicado en la *Zeitschrift für Politik —Revista Política—*, t. III, p. 226 y ss.).

§ 12. El derecho del más fuerte según Tucídides

El párrafo principal de Tucídides sobre el derecho del más fuerte está constituido por el célebre coloquio sostenido por los embajadores de Atenas y los de la isla de Melia (v, 89 y siguientes). Thomas Hobbes, en la introducción a la versión inglesa de la *Guerra del Peloponeso*, expresó su admiración

⁵ "Argumentaciones de doble sentido."

por el coloquio y Friedrich Nietzsche, no obstante que le llama *terrible coloquio*, lo declara una de las más grandiosas aportaciones de la cultura griega: "En Tucídides alcanza su más alto esplendor aquella cultura del conocimiento ingenuo del mundo, que fue bautizada con el nombre de sus maestros, los sofistas; cultura de los sofistas quiere decir, cultura realista" (*Obras completas*, Leipzig, 1895, t. x, p. 398). Los críticos contemporáneos convienen en que la obra histórica de Tucídides está influida fuertemente por las doctrinas de los sofistas; Belloch llega a decir que es la única obra maestra de la era de la sofística que llegó hasta nosotros (*Griechische Geschichte —Historia de Grecia—*, segunda edición, t. I, p. 251). Tampoco en esta ocasión tenemos el propósito de ocuparnos detalladamente del tema;⁶ nos limitaremos a presentar la forma que reviste la teoría de la fuerza en Tucídides y el parentesco que guarda con la doctrina sustentada por Calicles en el *Gorgias*, así como su relación con el poema de Píndaro, pues el párrafo principal del coloquio se refiere expresamente a la divinidad.

Digamos previamente que las palabras de Tucídides sobre la validez del principio del derecho del más fuerte se dirigen, en forma principal, a los asuntos internacionales (I, 76, IV, 61, V, 89 y siguientes y VI, 85). Cuando habla de las luchas de los grupos en el interior del estado, como en la famosa descripción del libro III, 83 y siguientes, 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.

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 he-*

⁶ Consúltese W. Nestle: *Neues Jahrbuch (Nuevo Anuario)*, 1914, pp. 669 y ss.