



LA FALACIA NATURALISTA EN LA GRECIA CLÁSICA

Salvador Rus Rufino

Puede parecer extraño que se escriba sobre la "Falacia Naturalista" en el mundo antiguo, concretamente en Grecia. Más de uno podrá pensar que se trata de una extrapolación o, en el mejor de los casos, de un error histórico. Y esto se debe a lo siguiente: hasta donde llegan mis noticias, los autores que se han ocupado de este tópico han situado el origen, la formulación del problema y una posible solución de la falacia en los escritos de Hume. Algunos, zambulléndose en la historia, admiten que Poincaré fue uno de los precursores, pero no se suele dar un paso más hacia atrás¹. A tenor de esta "unanimidad" puede todavía parecer más extraño intentar encontrar la formulación de la falacia en el pensamiento griego.

Reconozco que no se formuló la falacia como tal, esto correspondió, con mayor o menor mérito, a Hume. Pero el pensamiento ético-jurídico y político del siglo V a. J.C. se movió de hecho en un planteamiento semejante al de la falacia, es más, se puede afirmar que la falacia, tal como hoy se la conoce, actuó como ins-

1. Cfr. los trabajos de G. CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Milano 1969; J. MUGUERZA, "Es y debe (en torno a la lógica de la falacia naturalista)" y "Otra vez es y debe (lógica, historia y racionalidad)", en *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética*, Madrid 1986, 2ª edición, pp. 69-100 y pp. 179-225 respectivamente; y E. GUIÁN, *Los supuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica*, Santiago de Compostela 1981.

trumento necesario para formar, articular y fundamentar el pensamiento filosófico-práctico de la época. Lo que vino después fue sólo una llamada de atención y una reflexión sobre ello, hecha por Hume y otros pensadores. No me he propuesto otro fin en este trabajo; el que lo consiga o no depende de la benevolencia del lector.

* * *

Por falacia naturalista se entiende, generalmente y de forma muy sintética, la posibilidad de deducir enunciados éticos, proposiciones normativas de la vida práctica, a partir de la realidad. Se trata por tanto –sigo en el mismo tono vulgarizador– del paso del "ser" al "deber ser". Esto no lo formularon así los griegos, ni mucho menos, pero sí fue un problema que estuvo presente en la reflexión filosófica –jurídica y política principalmente– durante un siglo. El planteamiento fue el siguiente: se busca fundamentar el orden normativo en un presupuesto más o menos objetivo este no era otro que el orden de la naturaleza, que consiste en el dominio del más fuerte. Toman así un aspecto de la realidad por la realidad completa; no existe lo que "debe ser" para fundamentar las reglas de la convivencia social, sólo existe algo que "es", la realidad concreta que interesa a los que piensan así. El hilo conductor de este trabajo serán las obras de Platón *Gorgias* y la *República*. La razón por la cual he escogido estas obras es muy sencilla: en ambas Platón expone, quizá deformando el contenido, el pensamiento de los sofistas que la crítica moderna ha calificado dentro de la tendencia más radical de la sofística griega. Son defensores del derecho del más fuerte que consiste –de forma muy resumida– en justificar el dominio de una parte sobre el todo, los más fuertes sobre los más débiles. Para ello toman como punto de arranque un hecho objetivo: el poder reside, siempre, en el que tiene más fuerza, y es un hecho que ha sido así, es y debe seguir siendo así porque se trata de una ley natural inmutable. Es una tesis extrema

que sirve para imponer contenidos normativos ineludibles e incuestionables en la vida política desde una realidad dada, una situación de hecho que a veces es ficticia. Como se puede ver no es más que una forma de pasar del "ser" al "deber ser"; de una realidad evidente a una imposición normativa que se podría resumir con estas palabras: el más fuerte debe dominar al débil, si la situación de hecho no se da por alguna circunstancia concreta, la fuerza del "ser" —el dominio del más fuerte— acabará imponiéndose.

1. ANTECEDENTES: GORGIAS DE LEONTINO

Antes de que los defensores del derecho del más fuerte formularan su teoría tal como hoy la conocemos, podemos encontrar un antecedente en Gorgias que rompe con el antiguo concepto de justicia considerada de naturaleza divina². Pero Gorgias hace depender la justicia de la norma legal dada por los hombres, son las leyes escritas que sirven para dirigir a la sociedad. De este modo la justicia humana queda sin fundamento extrínseco a ella, su único soporte es la misma ley. Se trata de una consecuencia más de su extremado relativismo. Si no hay una posibilidad de adquirir conocimiento cierto de la verdad, tampoco se sabe exactamente lo que corresponde a cada uno y, paralelamente nadie debe insistir ni afirmarse incondicionalmente en su derecho, ni imponer su derecho a otros³.

Como es sabido, Gorgias centró sus enseñanzas en el arte de la retórica. El fin primordial de la práctica retórica es dominar a otros. En el discurso que se conserva de él *Elogio de Elena*, afirma que es ley de la naturaleza, por tanto tiene un carácter inmutable y siempre

2. Para los griegos la divinidad *Díke* es siempre verdadera e inmutable, aunque los hombres no la reconozcan.

3. Cfr. E. WOLF, *Griechisches Rechtsdenken*, Vol. II, Francfort 1952, p. 67.

válida, que el débil sea dominado y regido por el fuerte y éste debe someterse a los dictados de aquel:

"La ley natural por la cual el débil no puede oponerse al fuerte, sino que debe ser dominado y regido por éste, de modo que el fuerte va delante y el débil le sigue"⁴.

El poderoso impone su criterio y los débiles deben seguirlo. Una lucha entre ambos no es posible. Tal afirmación, lanzada en la época en la que Atenas se regía mediante una constitución democrática, puede interpretarse como una crítica más al sistema que admite la igualdad de derecho y de obligaciones ante la ley, *isonomía*. Gorgias lo que está sugiriendo es un tipo distinto de igualdad que podríamos llamar físico-biológica que admite que todos son iguales, pero que la naturaleza ha dotado a unos con más poder que a otros. Esta situación superior de hecho deriva hacia una situación de derecho: el fuerte debe imponerse al débil. Este paso del uso de la razón en la política, a la imposición por la fuerza llega a sus últimas consecuencias con los discípulos de Gorgias: Calicles y Trasímaco, cuyas teorías se desarrollarán a continuación.

2. CRITIAS

El primer autor que defiende la teoría del derecho del más fuerte es Critias. La teoría de Critias se comprende mejor si se estudia cuál es su actitud ante la divinidad y las creencias religiosas.

Los sofistas explicaron el origen de las creencias religiosas de diversas formas, una de ellas hace referencia al orden moral. Antifonte, sofista de la segunda generación, planteó la cuestión de si el hombre se hace o no acreedor de pena al no cumplir la norma legal convenida por los miembros de la sociedad, aunque no haya

4. GORGIAS, *Elogio de Elena* n. 6.

testigo que lo vea⁵. Es el problema de la autoridad moral de la ley, que Platón vuelve a tomar en la *República* con el mito del anillo de Giges. En él propone "si un hombre obraría justamente por su propio arbitrio si poseyese un anillo mágico que le hiciera invisible"⁶. Este problema, junto con la búsqueda de un fundamento religioso de la autoridad legal, son los motivos de la especulación de Critias sobre el origen de la religión y de la divinidad.

En el *Sísifo* se ha conservado un largo relato sobre el origen de las creencias religiosas. El texto es el siguiente:

"También Critias, uno de los que fueron tiranos de Atenas, parece formar parte del grupo de los ateos, porque sostiene que los antiguos legisladores inventaron la divinidad como supervisora de las buenas y malas acciones de los hombres, con el fin de que nadie cometiera injusticias ocultas contra el prójimo por temor al castigo de los dioses. Sus palabras suenan así: "Hubo un tiempo en que la vida de los hombres era desordenada, bestial y esclava de la fuerza; entonces no había premios para los honestos, ni tampoco había castigo para los malvados. Enseguida, pienso, los hombres promulgaron las leyes que establecían sanciones, con el fin de que la justicia fuera señora (de todos por igual) y fue sometida a ella la violencia. Y si alguno la infringía era castigado. Después, una vez que la ley impedía cometer delitos manifiestamente y con violencia, pero no a ocultas, entonces, creo yo, un hombre astuto y sabio inventó para los hombres el temor a los dioses, para que los malvados temiesen por lo que hacían, decían o pensaban ocultamente. Con eso se introdujo la idea de la divinidad"⁷.

Una introducción semejante, con ligeras variantes, se encuentra en un texto de Aecio⁸.

5. DK 84B, 44, corresponde a *Oxyrrh. Pap.* XI, nº 1364, 34-66, edición de S. HUNT, *The Oxyrrhynchus Papyrus*, London 1927.

6. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1977 reimpresión, trad. de J. Gaos, p. 185. PLATÓN, *República* 558 d.

7. Sexto EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* IX, 54 = DK 88B, 25. La abreviatura DK corresponde a la numeración de la edición de H. DIELS y W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 volúmenes, Berlin 1960, 5ª edición.

8. Aecio, I, 7,2 = DK 88B, 25.

En el fragmento se deja sentir la influencia de Demócrito y Protágoras. El tema se inicia en el momento caótico y confuso anterior a la civilización⁹, y se esboza una historia de la humanidad como gradual superación de un estado anárquico por la promulgación de la ley y la organización de la comunidad. Mientras la norma legal obliga externamente a su cumplimiento no es posible evitar su violación oculta. Entonces, para "asegurar la obediencia (a la ley) incluso en el caso de ausencia de testigos, acertaron los sabios legisladores al inventar un testigo ideal que oye y ve todas las cosas e induce en los hombres el temor de sus castigos"¹⁰. Para R. Mondolfo, que hace un comentario extenso, este pasaje es "la afirmación explícita del origen y carácter subjetivos de la realidad divina objetivada por la religión. Ante la posibilidad de crímenes ocultos, sustraídos a todo testigo, y, por ende, exentos de castigo humano, Critias dijo que la astucia de los legisladores creó un testigo irreal omnividente y omnipotente que percibe todas las culpas y les aplica la merecida pena"¹¹. Esta especie de vigilante tiene una larga tradición en la literatura griega. Homero cita el "ojo vengador" de los dioses que todo lo ve¹², y Hesíodo habla de un número exagerado de custodios de los hombres que son inmortales, invisibles y omnividentes¹³. Pero entre éstos y Critias hay una diferencia radical. Lo que para un poeta eran existencia y acción divina objetivas, en el sofista se torna "subjetividad de la

9. M. UNTERSTEINER-A. BATTEGAZZORE, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, Fasc. IV, Firenze 1967, p. 310, mantienen que no tiene nada que ver con los *lógoi ánthropoi* de Demócrito (DK 68B, 30). A. BATTEGAZZORE, "Influssi e polemiche nel fr. 25 di Crizia", *Dionisio* 21, 1958, pp. 45-47. W. JAEGER, *La teología...cit.*, p. 186, se opone a esta opinión.

10. W. JAEGER, *La teología...cit.*, p. 186.

11. R. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto en la cultura Antigua*, Buenos Aires 1955, p. 86.

12. Cfr. HOMERO, *Ilíada* XVI, 386 y ss.

13. HESÍODO, *Trabajos y Días*, 252 y ss. y 265 y ss.

ciencia humana metida en el espíritu popular por la ficción de un astuto legislador que la ha creado"¹⁴. El invento no se debe a la multitud sino a un sólo hombre astuto –*pyknós*– y sabio –*sophós*–. A. Battagazzore no admite la identificación de este tipo de sabio con los *lógoi ánthropoi* de Demócrito, pero se puede admitir que Critias se inserta en la tradición presocrática al atribuir la fabulación religiosa a unos pocos hombres, si bien añade un matiz nuevo: los anteriores sabios eran sólo eso, hombres sabios; ahora, este tipo de sabio es un perito en leyes, que las promulga y da fundamento divino para gobernar mejor al pueblo¹⁵. Otro rasgo que le inserta en la filosofía natural es el lenguaje que usa.

En este fragmento Critias pone de relieve el carácter primitivo de la ley con la que su obediencia se impone a los hombres. La ley "delimitaba claramente el dominio dejado a la libre actuación y pensamiento de los hombres; en cuanto *nómos* estaba refrendado por la voluntad íntima de una *physis* tiránica que disolvía, 'ipso facto', las concesiones de la ley... un fragmento (DK 88B, 25) donde se proclama la obligatoriedad y la necesidad de tal institución para superar la primitiva condición animal en la cual, en lugar de justicia, era válido el derecho del más fuerte"¹⁶. Critias advierte que la ley que el débil pueda dar es insuficiente para castigar los delitos que se cometen en ausencia de testigos, aunque basta para imponer una pena a los que se cometen con testigos presentes. Para paliar esta impotencia de la ley surge un hombre astuto y sabio, un legislador que debe ser el más fuerte; esta preeminencia basada en la fuerza, es capaz de imponer a los súbditos lo necesario para el dominio de la ley.

El fragmento continúa. El astuto hombre de estado de Critias dice a los hombres:

14. R. MONDOLFO, *La comprensión...cit.*, p. 87.

15. DK 68 B, 30.

16. W. JAEGER, *La teología...cit.*, p. 256, nota 66.

"Existe un demonio de vida inagotable, que con la mente oye y ve, atiende a todo y tiene naturaleza divina¹⁷ oye todo lo que entre los mortales se dice y puede ver todo lo que se hace. Y si tú en silencio intentas algo malo, no le quedará oculto a los dioses, pues está dotado de inteligencia. Diciendo estas razones, introdujo la más agradable de las doctrinas ocultando la verdad con la mentira. Dijo que los dioses habitaban allá donde más pudo sorprender con ello a los humanos, de donde vio que les venían los terrores a los mortales y los sufrimientos para su penosa vida; de allá de la bóveda giratoria donde vio que los rayos estaban y los horrendos estampidos del trueno, y el edificio relumbrante del cielo, hermosa construcción del tiempo, sabio artista; donde camina el astro incandescente y brillante y de donde llega a la tierra la húmeda lluvia. Rodeó a los hombres de estos temores, mediante los cuales instaló muy bien con sus razones a la divinidad en un lugar conveniente, y extinguió con las leyes la falta de ley"¹⁸.

La habilidad del autor saca partido de la psicología humana, de los sentimientos de miedo y veneración. Las características que a los dioses definen son las más oportunas: sabiduría, lo ven y lo oyen todo, y su gobierno se extiende a todas las cosas. Siguiendo las huellas de Jenófanes, Critias los sitúa lejos del alcance de los hombres: "alzando los ojos al cielo"¹⁹. Pero la idea de Dios es "simplemente un recurso del sistema político reinante que le da un puesto de policía en las cosas que no caen bajo la mirada de la ley. Dios es el *como si* que sirve para llenar los huecos del sistema político dominante"²⁰. Para la comprensión cabal de la postura de Critias, no se puede olvidar que era un exaltado oligarca, enemigo y crítico tenaz del sistema democrático. Aunque este planteamiento contiene elementos de la Sofística como "la idea del paso de la vida primitiva a la civilizada... es clara la originalidad de esta impía doctrina sobre la invención de los dioses... Pensando de este

17. M. UNTERSTEINER-A. BATTEGAZZORE, *Sofisti. Testimonianze ...* cit., p. 302.

18. DK 88B, 25. Esta traducción es de W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1956, p. 218. Cfr. H. DIELS y W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cit. Vol. II, p. 387.

19. ARISTÓTELES, *Metafísica* 986b, 18 y ss. = DK 84A, 30.

20. W. JAEGER, *La teología...* cit., p. 188.

modo, y juzgando que los dioses eran una mentira para encubrir una verdad política, se comprende que Critias no respetara nada sagrado... Todo un desafío a la misteriosa piedad popular... Quien así se opone a las creencias populares, demuestra un temperamento de tirano"²¹.

Los últimos versos de *Sísifo* tienen todo el sabor de la doctrina política de un sofista:

"Creo que al principio alguien convenció así a los hombres de que creyeran que la raza de los dioses existía"²².

La idea de convencer *-peísai-* y el hecho de que la divinidad sea creación de un sólo hombre muestran el poder de las palabras. Pronunciadas con astucia, porque no son verdaderas, llevan a los hombres a creer en algo superior a ellos. La idea de dios irrumpió en la mente y en la vida de los demás hombres en virtud de la fuerza persuasiva del discurso retórico.

A partir de Gorgias no se podía pensar que la realidad de los dioses y su esencia fueran problemas ontológicos. Por eso, en la Sofística reciben una triple respuesta psicológica, gnoseológica y ética. La crítica a la religión no se centra tanto en la existencia de los dioses como en las creencias²³.

La actitud de Critias es peyorativa hacia la divinidad, considera a los dioses como un invento humano de intención utilitaria. Los dioses aparacen en el mundo, mejor dicho, en la vida de los hombres para imponerles un orden moral y jurídico. Pero estos dioses son artefacto, invención, de unos hombres que tienen unas cualidades superiores a los demás de inteligencia, astucia, u otras, que sirven para imponerse a los otros.

Trasladada estas ideas al ámbito de la sociedad nos encontramos con que para Critias las leyes que rigen la ciudad tienen un origen doble: de un lado, constituyen un requisito inexcusable para poder

21. A. TOVAR, *Vida de Sócrates*, Madrid 1966, 3ª edición, pp. 255-256.

22. DK 88B, 25.

23. Cfr. R. MONDOLFO, *La comprensión...* cit., p. 90.

vivir en común; de otro, son el hallazgo, igual que la divinidad, de los sabios y antiguos legisladores.

En el último supuesto podemos ver que el legislador es un hombre superior que destaca sobre sus semejantes por su excelencia y capacidad intelectual. Además, al ser producto de un número reducido de hombres, la ley puede considerarse como una imposición de este grupo selecto a los demás hombres. Para él la ley tiene un valor relativo dentro de la vida social:

"Más firme que la ley es un carácter bien templado. A éste no hay orador que puede desviarlo; a aquélla, con frecuencia en sus discursos por arriba y por debajo la zarandea y la ultraja"²⁴.

La comparación opone la ley a la naturaleza humana. Critias afirma que la ley tiene un carácter mudable, nada estable, pues cualquier orador puede convecer a los que le escuchan de la conveniencia de cambiarla. Es posible que la oratoria formule un argumento válido para toda la sociedad. A. Batteggazzore mantiene que Critias trata de demostrar las tesis de los oligarcas que, apoyándose en el poder que detentan despóticamente, desprecian la ley, y pretenden imponer una norma legal no cuestionada ni discutida por nadie, cuya base la constituye el valor moral de la *physis* tiránica. El fragmento plantea la polémica entre el individualismo político, que exalta al hombre superior, y la ley²⁵. Como se puede ver, una vez más la realidad, el dominio del que tiene un carácter fuerte, o del que detenta el poder político, dictan las normas jurídicas y las pautas morales a seguir.

Critias parte de una situación inicial caótica, es el desorden que existe en la naturaleza, que impone la necesidad de que una persona, dotada de cualidades y capacidades físicas e intelectuales superiores, se imponga a los demás para implantar un mínimo orden en la sociedad, pero ese orden mínimo al que se ha aludido

24. Estobeo III, 37,15 = DK 88B, 22.

25. Cfr. M. UNTERSTEINER-A. BATTEGAZZORI, *Sofisti. Testimonianze* ... Fasc. IV, pp. 300-301.



no es otro que *su* orden. El único argumento que justifica esta imposición son las cualidades superiores. El derecho natural del más fuerte tiene en Critias un fin utilitarista: organizar una sociedad donde los hombre puedan vivir.

3. CALICLES

La aparición de Calicles en el diálogo *Gorgias* se produce en el contexto de la pregunta por la forma de vida mejor. La máxima aspiración de este personaje es el triunfo absoluto en la vida, sin que importen los medios. Uno de estos medios indispensable para imponerse a los demás, es el lenguaje. El lenguaje convence a los hombres pero sin enseñarles, pues se dirige a sus instintos, no a la mente. Calicles propone la técnica instrumental, no el arte de la retórica, es decir, usarla como un instrumento de domino.

La conversación de Calicles y Sócrates versa sobre la búsqueda inmoderada del poder. En este contexto las tesis que defiende el sofista son:

- a) El derecho natural del más fuerte a dominar a los débiles es una norma objetiva y natural.
- b) Las normas legales de la ciudad están en contradicción con los dictados de la naturaleza; por esta razón se deben suprimir.
- c) La existencia efectiva del hombre superior que constituye la encarnación del que debe ejercer el derecho del más fuerte.

Calicles desde el comienzo de la discusión con Sócrates sienta una afirmación rotunda:

"Diciendo que buscas la verdad llevas a extremos enojosos y propios de un orador demagógico la conversación sobre lo que no es bello por

naturaleza y sí por ley. En la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley"²⁶.

Como se ve Calicles mantiene que la naturaleza y la ley son distintas e irreconciliables. Calicles es el último estadio del planteamiento de Heráclito. Para este filósofo el mundo surge de la lucha incesante de los contrarios. En el programa de Calicles sólo queda la lucha: "el mundo aparece como el producto accidental del choque y la violencia en el juego mecánico de las fuerzas"²⁷.

En este juego mecánico de fuerzas se impondrá el más fuerte. Para Calicles el fuerte equivale "al más sabio políticamente y al mismo tiempo al más viril... cuya alma no se halla reblandecida, y es el que, por tanto, debe dominar"²⁸. En un primer momento Calicles entiende el derecho del más fuerte sobre el débil, como una verdad subjetiva: "en cambio según mi parecer", dirá en transcurso del diálogo. Pero después se pasa de una situación de hecho a una norma objetiva, una ley natural de inexorable cumplimiento²⁹. La solemnidad de esta ley permite apelar a la divinidad olímpica superior, Zeus, y sirve para justificar el acto de fuerza de Jerjes al invadir Grecia:

"La naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil, y el poderoso más que el que no lo es. Y demuestra por todas partes, tanto en animales como en todas las ciudades y razas humanas, el modo con que se distingue lo justo, a saber, que el más fuerte domine al más débil y tenga ventaja. En efecto, ¿en qué clases de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas? Sin embargo, a mi juicio, éstos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo, y también, por Zeus, con arreglo a la ley de la naturaleza"³⁰.

26. PLATÓN, *Gorgias* 482 e.

27. Cfr. W. JAEGER, *Paideia. Los ideales culturales de Grecia*, México 1974, trad. de J. Xirau y W. Rocés, 3ª reimpresión.

28. W. JAEGER, *Paideia...* cit., p. 259.

29. A. MENZEL, *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, México 1964, trad. de M. de la Cueva, pp. 32-33.

30. PLATÓN, *Gorgias* 483 d-e.

Para Calicles la naturaleza es un principio cósmico puro³¹ que radica en el más fuerte. Los ejemplos históricos lo demuestran. Jerjes invadió y luchó contra los griegos porque era más fuerte que los helenos. Jerjes obedece a los mandatos de la naturaleza, por lo que su conducta es justa. Así pues, en el más fuerte concurren: lo natural, la justicia y la ley. Aquí empieza la discordia entre las leyes de los hombres y este derecho natural:

"...quizá, ciertamente, no con arreglo a esta ley que nosotros establecemos por la que modelamos a los mejores y más fuertes que nosotros..."³².

En las ciudades debe mandar el que reúne estas condiciones. Pero Calicles advierte que, por lo general, los más fuertes, en vez de dominar, son dominados por los débiles. ¿Por qué se violenta la ley de naturaleza, que benefician a los débiles y a la multitud?:

"... 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 atemorizar a los más fuertes y a los capaces de poseer más que ellos, a fin de que esto no suceda, dicen que adquirir más es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia..."³³.

La multitud impone un tope a la dominación de los más fuertes, trata de convencerlos de que deben someterse a los mandatos legales, y así, de forma astuta, los débiles logran controlar a los fuertes. Líneas más abajo dirá Calicles que esta dominación viene de la infancia. En este período de la vida se le inculca a los niños una educación, que es mejor llamar domesticación, mediante la repetición constante de la misma idea³⁴.

En este sentido, el dominio establecido de los débiles, se muestra en el campo de la política. Son ellos los que se organizan para encadenar y frenar la iniciativa de los más fuertes y someterlos a

31. A. MENZEL, *Calicles...* cit., p. 33.

32. PLATÓN, *Gorgias* 483 e

33. PLATÓN, *Gorgias* 483 b-c.

34. Cfr. PLATÓN, *Gorgias* 483 e.

su voluntad, la ley es una limitación y "el derecho de naturaleza aparece en ruda oposición al derecho del hombre estimado desde el punto de vista de la norma, todo lo que el estado denomina igualdad ante el derecho y la ley es pura arbitrariedad"³⁵. Este concepto de ley es el que Calicles no admite porque para él está en contradicción con el orden que impone la naturaleza.

El dominio del fuerte se muestra sobre todo en el sistema democrático. Los dos principios sobre los que se asentaba la democracia ateniense eran de un lado la igualdad ante la ley –*isonomía*– y, de otro, la igualdad para hablar en público y exponer sus ideas –*isegoría*–. Calicles se rebela contra estos principios políticos. Expone un manifiesto antiigualitarista. La democracia es, para él, uno de los sistemas políticos mejor organizados para domeñar a los ciudadanos más excelentes, fuertes y ricos³⁶. La proclamación y defensa de la igualdad no es más que una jugada astuta de los débiles para enmascarar el verdadero contenido político de la democracia: el sometimiento y dominio de los más fuertes³⁷.

Para Calicles la naturaleza tiene supremacía indiscutible sobre la ley. La ley natural de inexorable cumplimiento es una norma objetiva en virtud de su constatación real e histórica. El derecho natural objetivo deriva de una situación de hecho que se da en la realidad siempre. Dicho con otras palabras, el dictado de la naturaleza impone un principio normativo: que el más fuerte domine a los más débiles. Como esto no ocurre en todas las ciudades a causa de la leyes establecidas, Calicles concluye que estas normas violentan a la naturaleza y a sus mandatos, y, por tanto, deben ser rechazadas y su cumplimiento no es obligatorio.

Finalmente Calicles va a exponer otra faceta de su teoría política: la existencia del superhombre. El intento de convecer a los niños

35. W. JAEGER, *Paideia...*cit., p. 297.

36. Cfr. PLATÓN, *Gorgias* 484 b-c, Calicles toma como ejemplo la acción de Hércules contra Gerión.

37. Cfr. A. MENZEL, p. 30 y W. JAEGER, *Paideia...* cit., pp. 61-62.

de que todos somos iguales, es una pretensión destinada al fracaso, pues "el hombre fuerte impondrá tarde o temprano su dominación y triunfará sobre la masa de los débiles, que se inclinarán en su presencia"³⁸. Es el surgimiento del superhombre, un ser capaz de quebrar las leyes que le atan, de sacudirse los engaños y astucias urdidos para hacerle creer que todos somos iguales. Ese hombre es el único que puede restablecer la luminosa ley de la naturaleza³⁹. Para Calicles este ser superior es la reencarnación de la ley natural⁴⁰. Ley que los hombres han intentado borrar de la mente humana en repetidas ocasiones. El robo de los bueyes de Gerión por Hércules, o la invasión de Grecia llevada a cabo por Jerjes, son actos de fuerza que, desde el punto de vista de la ley positiva, pueden ser objeto de condena, pero desde la perspectiva de la ley natural son justos. El hombre más poderoso respeta el derecho en la medida en que las normas jurídicas son manifestación de la voluntad divina o responden a una exigencia natural. En el caso de Hércules no podemos hablar, según Calicles, de violación del derecho, sino sólo valorar moralmente la acción⁴¹.

Este ser superior ha de tener, además de fuerza física y una palabra persuasiva, otras cualidades, como inteligencia para el gobierno de la ciudad. Se plantea la dominación sobre otros y lleva aneja la dominación sobre uno mismo⁴². La cuestión del dominio sobre sí mismo, de las pasiones y deseos, como proponía Sócrates, no afecta al hombre que ha alcanzado el dominio sobre los demás, porque en otro caso este hombre, dominador de todo, sería esclavo de sí mismo; por lo tanto, no sería completamente feliz. El que domina puede y debe hacer lo que le plazca; dominarse a sí mismo es vergonzoso⁴³.

38. A. MENZEL, *Calicles...* cit., p. 37.

39. Cfr. PLATÓN, *Gorgias* 484 a.

40. Cfr. A. MENZEL, *Calicles...* cit., pp. 37-38.

41. Cfr. A. MENZEL, *Calicles...* cit., p. 51.

42. Cfr. PLATÓN, *Gorgias* 491 e-492 a.

43. Cfr. PLATÓN, *Gorgias* 492 b-c.

4. TRASIMACO

Platón presenta al sofista como una fiera acorralada que intenta salir con todas sus fuerzas de la trampa que le ha tendido su interlocutor del libro primero de la *República*⁴⁴. En los primeros compases del diálogo, después de una conversación mantenida con Céfalo y Polemarco, Sócrates llega a la conclusión de que lo justo consiste en no hacer daño a nadie. El retor Trasímaco escucha en silencio, pero en su interior juzga lo que habla Sócrates con sus interlocutores como una serie de sandeces. A Trasímaco la molesta mucho que Sócrates actúe como crítico e inquisidor. Y, cansado de oír tantas necedades, salta como un muelle comprimido e interviene de forma violenta en la conversación. Una vez más Platón hace gala de sus dotes literarias. Después de una conversación rápida impregnada de la más deliciosa ironía socrática, el sofista, dando voces, expone su tesis central sobre la justicia, que se resume en aquello que le conviene al más fuerte⁴⁵. Trasímaco se reafirma en su opinión a pesar de las objeciones que le pone Sócrates:

"Y así, cada gobierno establece las leyes según su conveniencia ... Al establecerlas muestran los que mandan que es justo para los gobernados lo que a ellos conviene, y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y de la justicia. Tal es, mi buen amigo, lo que digo que en todas las ciudades es idénticamente justo: lo que conviene para el gobierno constituido. Y éste es el que tiene el poder, de modo que, para todo hombre que discurre bien, lo justo es lo mismo en todas partes: la conveniencia del más fuerte"⁴⁶.

Sócrates pregunta a Trasímaco por la posibilidad de que un gobernante cometa un error al otorgar una ley. Trasímaco admite que los gobernantes están sujetos a errores, pero que la equivocación del gobernante es justa porque busca siempre el bien del gobernado. Estas afirmaciones son de Sócrates, pero el sofista

44. Cfr. PLATÓN, *República* 336 b.

45. Cfr. PLATÓN, *República* 338 c.

46. PLATÓN, *República* 339 a.

asiente a ellas⁴⁷. Una breve interrupción en el diálogo da pie a que Trasímaco se afiance en sus opiniones iniciales "y así, como dije al principio, tengo por justo el hacer lo conveniente para el más fuerte"⁴⁸. Sócrates toma conciencia de que debe atacar con más agudeza y se dispone a hacerlo. Mediante una hábil finta intenta mostrar a su oponente que todas la artes tienen un objeto propio e inferior a ellas. Después afirma que gobernar es un arte y que el gobernante se comporta como cualquier otro individuo que ejercite una técnica. Sócrates piensa que con estos argumentos ha vencido a Trasímaco y que la conversación ha llegado al final. Pero la agudeza mental del sofista no resulta tan fácil de abatir. Vuelve a la lucha dialéctica mostrando su mala educación, que ahora alcanza su más alto grado. A los ejemplos que puso Sócrates, que eran convincentes, opone el siguiente: el pastor cuida a las ovejas, las alimenta en los mejores pastos, con el fin de obtener ganancias cuando las venda para carne. Con este ejemplo Trasímaco concluye que el gobernante busca siempre su propio interés; por esta razón es igual que actúe de una forma justa o injusta. Pero lo que parece claro es que al hombre justo en todo le va peor que al injusto; mientras que el primero se empobrece con los cargos públicos, el segundo se lucra con ellos. Al injusto no le importan los medios que debe usar para imponer su opinión y vencer en una discusión. El justo mira mucho los medios, y por esta razón siempre sale mal parado en todas las discusiones, con el consiguiente desprestigio. Los hombres justos —cabría decir íntegros— no sirven para la vida política. Al final de su apasionado discurso Trasímaco dice:

"Así, Sócrates, la injusticia, si colma su medida, es algo más fuerte, más libre y más dominador que la justicia; y, como dije desde el principio, lo justo se halla en ser lo conveniente para el más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a uno mismo"⁴⁹.

47. Cfr. PLATÓN, *República* 339 b-e.

48. PLATÓN, *República* 341 a.

49. PLATÓN, *República* 344 c.

Hasta aquí el resumen de la conversación de Sócrates y Trasímaco en aquello es interesante para el tema.

Trasímaco defiende que el derecho es poder. Sólo existe el derecho, un conjunto de normas legales, en el caso de que favorezca al más fuerte. El que es más poderoso que los demás se impone a ellos y les obliga a aceptar de buen o mal grado las leyes que él dicta y que les impone como ataduras. Y esto es lo que Trasímaco afirma, que los más fuertes —en este caso son los gobernantes— establecen las leyes según su propio interés y criterio. Este criterio subjetivo queda elevado a norma objetiva y universal, al mostrar que ello ocurre en todos los gobiernos, sin excepción alguna: las democracias darán leyes democráticas, las oligarquías leyes oligárquicas y la tiranías leyes tiránicas, etc. Los gobernantes imponen a los gobernados como justo lo que a ellos les conviene; por lo tanto, el más fuerte dicta las leyes y ordena lo que es conveniente y justo.

Lo conveniente que se expresa con el término *symphéron* se refiere a aquello que es ventajoso siempre, o lo beneficioso para alguien. Este bien conviene, conserva y desarrolla la naturaleza del "ser". Su paralelo en la política es lo necesario para el mantenimiento y conservación del régimen político. Pero también podemos ver que lo útil se identifica con la la opinión del que tiene el poder, del más fuerte.

La voluntad del gobernante, sea uno o varios, constituye la opinión siempre recta y acertada, que no comete errores nunca. Por consiguiente, la ley que otorga siempre tiene que acatarse y cumplirse. La voluntad del legislador es para Trasímaco la ley natural. Como se ha visto, en un momento del diálogo Sócrates plantea la posibilidad de que el gobernante cometa errores, Trasímaco reconoce que los gobernantes están sujetos a errores, pero, en cualquier caso, el gobernado debe someterse a los dictados del gobernante, que es el más fuerte. La crítica socrática se basa en la dualidad, netamente filosófica, entre la apariencia y la realidad, en este caso concreto, en distinción entre lo que parece conveniente al

legislador y la verdadera y real conveniencia de la ley para los gobernados o para la ciudad. En el plano de la apariencia el gobernante tiene un poder absoluto, legisla lo que él cree más conveniente con independencia de que se corresponda con lo más conveniente en la realidad. Por eso es posible el error: no existe, con precisión ontológica, una correspondencia entre lo que se ha legislado y aquello que es necesario que se legisle. Pero Sócrates argumenta que aunque la ley sea errónea, el gobernante busca siempre lo mejor para los gobernados; así pues, el error del gobernante es justo. Trasímaco no acepta el criterio de Sócrates, y se ratifica en su opinión: el derecho protege sólo el interés de los dominadores. Las normas emanadas del poder son indiferentes a los problemas de validez objetiva, y no constituyen la expresión del interés general. Su justificación estriba, sin más, en que son útiles para los titulares del poder. Y precisamente por ser expresión de la voluntad de los que gobiernan, son indiscutiblemente obligatorias.

Conviene insistir. Lo justo para Trasímaco es la imposición de los que detentan el poder político. Las leyes son expresión de la infalibilidad de los gobernantes prescindiendo de cualquier otra consideración, porque éstos actúan como tales: buscan establecer lo mejor y más conveniente para ellos mismos y, por lo tanto, para los súbditos, a los que corresponde someterse a la voluntad del gobernante⁵⁰.

Sócrates apela a la teoría general de las artes. Un arte busca lo más conveniente para el objeto. El médico busca la salud para el enfermo, o el piloto el que la nave y la tripulación lleguen a puerto⁵¹. Concluye Sócrates que el fin de todas las artes, su estricta perfección, ha de buscarse en la perfección de su objeto. Del mismo modo que el médico busca lo más conveniente para que el enfermo sane⁵².

50. PLATÓN, *República* 341 a.

51. PLATÓN, *República* 342 b-e.

52. PLATÓN, *República* 342 e.

Es claro que de esta manera Sócrates no logra establecer una base común para la discusión. Cuando el sofista dice que el arte del pastoreo busca el bien del pastor y no lo más conveniente para las ovejas, fija los términos de su interpretación del "deber ser", y se sitúa, a la vez, en la *praxis* política. En el campo de la política práctica es mejor y más ventajoso comportarse de forma injusta que justa. Pues el destino de los hombres que son justos en la actividad política es estar sometidos a los más fuertes, que viven y actúan de forma injusta, e imponen por la fuerza su parecer a los demás. Llama al tirano dichoso y feliz sobre todos los hombres⁵³. Con todo, al final de su discurso, en una intervención divagatoria, hinchada de vanidad y palabrería, Trasímaco incurre en dos errores. Llama justo a lo que designan como tal las personas vulgares, no a lo que conviene o beneficia al más fuerte. Considera, en cambio, como sujeto injusto al tirano, es decir, cede a un temor convencional incoherente con su opinión central, que obliga a ver en el tirano el más perfecto espécimen de la suprema injusticia. De esta manera quedan al descubierto las fisuras de su interpretación de la fuerza, surcada de debilidades. Desde aquí la conversación deriva hacia los modos de vivir propios de los hombres justos e injustos, cuestión que no debe abordarse en este contexto.

En suma, Trasímaco defiende un doble concepto de justicia: a) justicia es el interés del que gobierna, del más fuerte; b) justicia es lo que hace el más fuerte según las circunstancias que se le presenten. Esta doble definición se mueve en dos planos que no son coincidentes, el ideal y el real. Trasímaco defiende como natural la moral del derecho del más fuerte. Pero el 'más fuerte' es una noción relativa, cuya realidad cede ante lo fuerte en abstracto, que no está en el plano humano. La dualidad se resuelve con la apelación a la fuerza y la libre afirmación del individualismo.

53. PLATÓN, *República* 344 b-c.

La teoría del derecho natural del más fuerte como elemento fundante de las relaciones entre los hombres dentro del ámbito político, se enuncia y defiende, como se ha visto, también en el diálogo *Gorgias*. La diferencia entre ambas concepciones estriba en que Calicles intenta dar a su opinión una base objetiva y teórica conforme a la naturaleza. Trasímaco no busca una base en la naturaleza misma, sino que, más empírico, presenta su opinión como confirmada de modo universal e innegable en el plano de las manifestaciones de la naturaleza.

Excluidos tanto el fundamento racional y como el de la divinidad como garante de la justicia, la ley se desarrolla en un amplio margen de subjetividad: la ley, conforme a la cual se determina lo que es justo, depende de la voluntad o de la conveniencia del más fuerte.

Gorgias y Calicles deciden que el instrumento del más fuerte que le permite ejercer el poder es el lenguaje: quien sea capaz de mayor dominio del lenguaje, tiene en sus manos el poder, y modelará las leyes. De esta manera, se elimina la función correctora que ejerce la ley sobre la actividad política de los gobernantes.

El argumento que justifica el ascenso de los fuertes al poder, así como su ejercicio y mantenimiento, es la naturaleza, que como fuerza cósmica inmutable debe regir la vida guiada e inspirada por la naturaleza; así resulta incuestionable. En opinión de Trasímaco, la convivencia, valor algo más objetivo que la simple voluntad, preside la redacción de las leyes.

De esta manera, la historia de la humanidad sería sólo la sucesión de las victorias de los fuertes, un desierto sin justicia y sin piedad, siempre igual, sin evolución ni progreso posibles. Afortunadamente, el verdadero modo de ser del hombre está dotado de otros resortes y motivaciones, sin los cuales, la convivencia y el progreso no habrían sido posibles: la ambición de poder y su ejercicio explican los sucesos puntuales, pero otros muy distintos son los móviles que dirigen en profundidad la evolución de la historia.

Por otra parte, si por un momento se tienen en cuenta la complejidad de las intenciones de Platón, cabe notar que la identificación sofística del derecho del más fuerte con la naturaleza constituye el punto decisivo en que se apoya su exaltada visión del orden político ideal. El papel que en él juegan los filósofos es, tal vez, la única solución posible ante la dificultad que la simple técnica política plantea y que Trasímaco formula. Ha de garantizarse que los gobernantes —el estado platónico no es precisamente democrático— estén libres *a priori* de la tendencia a usar del poder en su propio provecho. Sólo el filósofo compensa sobradamente dicha tendencia con su aspiración al mundo de las ideas. No son propias del filósofo las apetencias del hombre común y por ello únicamente su intervención en la vida política está libre de sospechas. De esta manera, sustituyendo el desenfreno vitalista de Calicles con una energía más fuerte todavía pero dirigida hacia lo más alto, se aunan la intensidad de la vida humana con la justicia y el beneficio de los inferiores. Platón combate el planteamiento oligárquico de la política desde su propia actitud aristocrática a la que asocia la filosofía. Lo que para Calicles es una ridícula dimisión de la vida, para Platón es la vida por excelencia, desde la cual cualquier otro modo de vivir es obtuso y desvaído.

* * *

Finalmente, si el modo de ser del hombre se identifica sólo con la fuerza y, ésta es la que fundamenta al orden normativo, entonces el derecho es arrastrado por la fuerza, se confunde con ella y no aporta su concurso en la sociedad, como un poder distinto, a la escueta ejecución del actuar humano. Así todo orden normativo desaparece cuando el derecho no es más que el cómplice complaciente de los hechos que ocurren o de los ya cumplidos. Se trata de la crisis de la firmeza de la ley. Por su parte, la razón se inhibe cuando el hombre confía únicamente en la anulación de su uso práctico. El derecho del más fuerte llega a su colmo con la

incomunicación entre la razón práctica y la razón teórica. El uso práctico de la razón que de ello resulta se reduce a la astucia, al mero cálculo. La astucia es el vicio opuesto a la prudencia, según Aristóteles.

Para concluir se puede decir que en el caso de los sofistas la falacia tiene su origen en una concepción del hombre que se podría calificar como empírica. Dicho con otras palabras, no consideran al hombre como *alguien* sino como *algo*. Así, la falacia naturalista se puede resumir, desde este punto de vista antropológico, en que se le niega al hombre la capacidad de conocer su propio ser; por tanto, tampoco puede llegar a dominarlo. Si el hombre sólo se conoce —o se considera— como una cosa más entre las demás cosas, si tiene de sí sólo un conocimiento empírico, es imposible sacar de ahí ninguna justificación natural de la norma. No se trata de un conocimiento natural de las normas, se trata de llegar al conocimiento de la propia naturaleza. Las normas se necesitan para conseguir el fin. Si la naturaleza humana no tiene fin, no hay nada que regir.