



Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho

ISSN: 1405-0218

editorial.isonomia@gmail.com

Instituto Tecnológico Autónomo de México

México

Meza, Javier

El retorno de Calicles

Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho,
núm. 11, 1999, Octubre-Marzo, pp. 115-127

Instituto Tecnológico Autónomo de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363666951008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

EL RETORNO DE CALICLES

Javier Meza*

“Ella (la igualdad) une al amigo con el amigo y al Estado con el Estado. La ley y el derecho descansan sobre la igualdad. Lo más y lo menos son en cambio enemigos y están en lucha perenne”.

Yocasta, Eurípides

“..., y yo no reprocho a aquellos que quieren dominar, sino a quienes están demasiado dispuestos a obedecer; porque la naturaleza del hombre siempre ha estado hecha para ejercer el dominio sobre el que cede y estar en guardia frente a la agresión”.

Hermócrates, en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, IV, 61,5.

Según Pericles, la democracia era resultado de tres ideas ético-políticas claves: imperio de la ley e igualdad ante ella (*isonomía*), libertad y ausencia de miedos. Además, el político pensaba que “... la felicidad se basa en la libertad y la libertad en el coraje”.¹ En gran medida debido a eso los atenienses confiaban siempre en el éxito y no se arredraban ante ningún obstáculo. Como democracia hacia adentro e imperio hacia afuera, en el dominio y relaciones con otras ciudades sabían muy bien que las lealtades se dan por afecto o por miedo, y que son frágiles porque cuando el miedo es sustituido por la seguridad se rompen. De ahí que creyesen que sólo la igualdad de fuerzas provoca un temor mutuo y, por consiguiente, un equilibrio político. Es decir, que en lo humano el derecho sólo existe cuando hay igualdad de fuerzas; en el caso contrario es el fuerte quien siempre impone condiciones. Su experiencia se debía a tener un imperio que ellos no habían buscado. Durante las guerras contra los persas se les

* Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-X), México.

¹ Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*, Discurso fúnebre de Pericles, II, 35-46. Introducción general de Julio Calonge Ruíz. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Editorial Gredos, Madrid, 1990.

confió por temor decidir en los problemas de la Liga Delo-Ática, posteriormente, por honor y, finalmente, por interés, pues con el tiempo se les convirtió en una tiranía a la que no podían renunciar porque la expansión imperialista los dominaba. Aun cuando reconocían que siempre ha prevalecido la ley de que el fuerte oprima al débil, ellos preferían la justicia, y de ahí que tratasen, en la medida de lo posible, de aplicar la *isonomía* en sus dominios. Así, su amor a la justicia los llevó a preferir la discusión a la fuerza, y a enseñar que ante la tiranía y la injusticia los peores males son “la estupidez, la blandura y la desidia”.

El principal aliado de los atenienses en la guerra era su orgullo, pues creían que “Los hombres, al parecer, se irritan más cuando son tratados con injusticia que cuando son víctimas de la violencia, pues lo primero les parece el fraude de un igual, y lo segundo la imposición de un superior”.² A su juicio, resultaba más insoportable la injusticia que la violencia. Quizá, de ahí, que fuesen propensos a cometer actos heroicos y no tuviesen miedo a la muerte.

Durante las últimas décadas del siglo V a.C., debido a las guerras (“el mayor de los males”) entre Esparta y Atenas y sus respectivos aliados (431-404), la democracia ateniense entró en franca decadencia. La guerra, como “maestra severa”, trajo pestes, libertinaje, crisis del imperialismo, conspiraciones de oligarcas en contra de partidos populares y viceversa (*stásis* o lucha violenta de facciones), nuevas formas de pensamiento y una profunda crisis religiosa. Incluso cambió el sentido de las palabras en relación con los hechos: la irreflexión se consideró como audacia, la prudencia y moderación pasó a ser cobardía, se denigró la inteligencia y se elogió la ira, la intriga, el mal en general. La ley, clave del sistema político, fue objeto de reflexión y cuestionamiento. Los grupos políticos la violaban al capricho de su ambición y la antigua virtud ciudadana ya no se cumplía ni se hacía cumplir; abiertamente se le rechazaba (*paranomia*); los débiles sucumbían y el poderoso siempre tenía razón.³

Anteriormente se había pensado que lo bueno y lo justo (*aidós*=pudor, *diké*=justicia), en el Estado y sus leyes, eran dones otorgados por dioses benévolos para que existiese armonía, respeto y amistad.⁴ Ahora el esce-

² *Op. cit.*, véase I, 75, 76, 77 y 78, y III, 11 y 12.

³ *Op. cit.*, III, 82 y 83.

⁴ Platón. *Diálogos. Protágoras*, vol I, Introducción general de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 1997, 322c. También ver de Luis Astey. “Sofistas, dioses y literatura III” en *Estudios*, nº 4, ITAM, México, 1986, p. 54.

ticismo dominaba y los viejos dioses no sólo eran objeto de cuestionamiento y mofa, sino incluso profanados. Un contemporáneo, Hermias, afirmaba: “Los dioses no ven los asuntos humanos; de lo contrario no olvidarían el mayor de los bienes humanos, la justicia; vemos en efecto que los dioses no la practican”.⁵

La justicia constituía la piedra angular de la antigua moral griega. El dios Zeus de Protágoras recomendaba, por ejemplo, según el sofista, que se debía matar a quien no tuviese sentido de ella⁶ y, posteriormente, Aristóteles y el peripato consideraron falto de dignidad y ánimo servil no indignarse ante la injusticia y la maldad. Lógicamente, el escepticismo ante la justicia divina y de los hombres abrió paso a la reflexión continua sobre ella, pero también a la violencia y al amoralismo.

La cruel realidad llevó a Atenas a preocuparse por los problemas del individuo, la cultura y la sociedad, pero sobre todo fueron la sofística y la tragedia las que más reflexionaron acerca de los problemas de la justicia. El hombre se convirtió “en medida de todas las cosas” bajo la mirada escéptica de viejos sofistas como Protágoras, Gorgias, Hippias y otros. Asimismo la noción de lo trágico apareció como una noción metafísica preocupada por resolver el misterio del ser, pues fue en los griegos donde ocurrió el más grande intento por “justificar en sí y por sí la existencia en el mundo”. En efecto, el griego, a diferencia del cristiano en el que la razón humana cedió paso a la trascendencia, afrontó y buscó resolver la tensión dramática del ser comprendiendo el existir y buscándole sentido. Según esto, cada individuo debía enfrentar la vida y sus antinomias, pues para cada uno constituye un misterio y un desafío. En muchos sentidos, para el griego el ser posee un instrumento potente y eficaz: la razón, mediante la cual cada uno puede asumir el control de la propia existencia y, de sujeto pasivo, convertirse en dominador de la experiencia. Esto sig-

⁵ Pesimistamente, Trasímaco decía algo parecido: “... los dioses no ven las acciones humanas. De lo contrario no habrían descuidado el mayor de los bienes humanos: la justicia. En efecto, vemos que los hombres no la ponen en práctica”. Igualmente para Critias la justicia era una invención humana y no un don de los dioses, pues también estos eran un invento para atemorizar a los hombres. Véase *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Editorial Gredos, Madrid, 1996 p. 289 y 431.

⁶ Cuando Hermes preguntó a Zeus si pensaba distribuir a todos los hombres la justicia y el respeto, este respondió que sí para que sobreviviesen las ciudades pero, además, debía establecer la ley de que “aquél que sea incapaz de participar en el respeto y en la justicia debe ser exterminado, como epidemia de la ciudad”, Platón, *Protágoras*, *op. cit.*, 322d.

nifica ser amo y, respetando detalles y diferencias, reafirmar nuestra dignidad.⁷

El sofista y el trágico (piénsese por ejemplo, en Sófocles y en el propio Tucídides) prefirieron ver la vida no por medio de un esquema dogmático, sino en toda su antítesis, en toda su tragedia y relatividad, lo cual, sin duda, resulta sumamente peligroso para el poder político y religioso. El deber es un precepto de la ley y la culpa una prohibición, pero lo que el griego sabía es que *diké* no es unívoca. Es decir, la justicia se comprende de diferentes maneras; por ejemplo, para Protágoras, el “derecho depende de la opinión”. En efecto, nuestro concepto de derecho o justicia y de moral es relativo. Una ley puede ser más objetiva que un dios, pero nunca absolutamente objetiva. También ocurre así con la idea de lo útil, pues al ser no le sirve lo que sirve a los animales y viceversa: “E le combinazioni possibili sono tante, che il bene risulta complesso e multiforme. Quindi l’assolutamente utile non esiste”.⁸ Asimismo, los poetas griegos sabían que los dioses homéricos envían tanto el bien como el mal, y la divinidad puede engañarnos y dominarnos mediante una inexorable necesidad. Y, como sostiene Rohde “Quest’ inganno, che opera con la legge della necessità, s’identifica, dunque, con *dike* (la giustizia, la legge del mondo), non tanto perché il male è una necessaria parte del divenire cosmico e della vita umana”, sino más bien porque “... gli dèi non sono legati da alcun accordo o legge generale, alle regole dell’etica umana”. En otras palabras, tal y como afirmaba Esquilo, porque el mundo es irracional, y somos nosotros quienes lo ordenamos.⁹

La preocupación por la justicia de trágicos y sofistas explica que en las obras de Platón encontremos en boca de Sócrates continuas reflexiones acerca de una pregunta: ¿qué es preferible: causar o sufrir injusticia?. Sócrates coincidió con el temperamento escéptico de su época y prefirió estudiar el ser, pues “El tópico central de la época sofista siempre fue el mismo: el hombre o el ser humano individual o la raza humana”¹⁰ Su pregunta normalmente era dirigida a interlocutores sofistas que en algunas de sus vertientes, se preocuparon por discutir si entre naturaleza (*physis*=

⁷ Véase de Mario Untersteiner. *I sofisti*, Presentazione di Fernanda Decleva Caizzi, Bruno Mondadori, Milano, 1996, p. IX.

⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁹ Citado por Untersteiner, *op. cit.*, p. 171.

¹⁰ Edward Hussey. “La época de los sofistas” en *Los sofistas y Sócrates*, selección y nota preliminar de Alberto Vargas, edit. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1991, p. 27.

verdad, derecho natural) y ley (*nomos*= norma, opinión) existía complementación u oposición. Parece que fue Arquelao uno de los primeros en contraponer *physis* y *nomos*, al opinar que lo permitido y lo prohibido no tienen su origen en la naturaleza, sino en las normas. Protágoras también lo señaló al establecer que existía un “estado real de las cosas” y una “convención social arbitraria”. Asimismo, ya antes Demócrito había observado que lo único que existe son los átomos y el vacío y que todo lo demás (por ejemplo, el color o la dulzura) es convencional.¹¹ Para Adolf Menzel la disputa durante la época de la sofística surgió al buscar explicar si el principio igualitario o el aristocrático se originaban en la naturaleza. Posteriormente Aristóteles, a pesar de haber cuestionado que la verdad venía de la naturaleza y que las leyes sólo eran la opinión de la mayoría, afirmó que “La ley es lo que la multitud aprueba, en tanto que los hombres sabios expresan lo que es conforme a la naturaleza y a la verdad”.¹²

Sócrates nos dice en el diálogo *Georgias*, acerca de esta singular e importante discusión sobre la justicia que el mayor mal es cometer injusticia y no el sufrirla. A su juicio, la injusticia afecta el alma de quien la comete, y para no permanecer en la mayor desgracia uno debe sacudirse la culpa con el castigo, es decir, lo mejor para el injusto es pagar una pena. Y, reclamándole a Gorgias, le indica que la retórica, más que servirnos para persuadir, en todo caso debería servirnos para acusarnos a nosotros mismos, y quedar cuanto antes libres de la pena por la injusticia que cometimos. En gran medida en este diálogo Sócrates aparece como partidario de una cultura de la purificación y de complejos de culpa.

En respuesta, Calicles, el político inmoralista, el arrogante, irrumpe iracundo diciendo que se debe distinguir entre naturaleza y ley, y acepta que por ley es repudiable cometer injusticia pero por naturaleza nunca, pues son los débiles, que es la mayoría, quienes han establecido las leyes para someter a los fuertes. Son ellos quienes buscando únicamente su beneficio, su utilidad, “disponen alabanzas y determinan censuras”, y están en contra de que alguien posea más riqueza que la mayoría porque lo consideran injusto. Sin embargo, afirma que “la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más

¹¹ *Op. cit.*, p. 32.

¹² Véase, de Adolf Menzel, *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, p. 26. Cabe señalar que no todos los griegos aceptaron la oposición de *physis* y *nomos*, argumentando que lo bueno y lo justo no existe por naturaleza.

que el que no lo es". En este sentido, lo justo sería que "el fuerte domine al débil y posea más", y por eso el fuerte debe despreciar y pisotear las leyes. Además, sólo el fuerte puede albergar numerosas pasiones y llevar una vida disoluta, la cual siempre es mejor que una vida moderada.

Calicles clama, vocifera en favor de un hombre fuerte que destruya "nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza", para que esta resplandezca en su justicia. En el diálogo *Gorgias* es claro que Calicles no es un filósofo, sino un político y, además, insolente; adula, festeja, aplaude al que pisotea y viola la ley; incluso cree que la filosofía sólo es buena para los jóvenes dado que les ayuda a ser libres, a estimarse a sí mismos y a sentirse dignos de "algo bello y generoso", pero considera que el adulto que filosofa debería ser azotado por no aspirar a ser ilustre haciendo cosas de provecho, pues así como el juego se ve bien en un niño y mal en un adulto, lo mismo ocurre con la filosofía: al adulto sólo le sirve para convertirse en inferior. Calicles también recomienda: dejar las charlatanías o insulsece y dedicarse a los negocios para no habitar una casa pobre, sucia y vacía, y correr a buscar la reputación, la riqueza, la estima y los bienes. Calicles desprecia no sólo al débil; también desprecia al anciano filósofo charlatán y fracasado que a sus ojos es Sócrates.¹³

Prosiguiendo con el debate acerca de la justicia y la ley vemos que en la *República* Sócrates nuevamente establece un diálogo al respecto, ahora con Trasímaco que a diferencia de Calicles, sostiene que las leyes las hacen los fuertes para someter a los débiles; de ahí que afirme que "lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte". En su opinión, sólo vemos que en todos los gobiernos cada uno implanta las leyes de acuerdo con sus intereses, diciendo que lo que conviene al gobierno es justo para los gobernados. Además, los gobernantes, como los pastores y los boyeros, atienden a las ovejas y a las vacas no porque los amen sino porque les conviene. En este mismo sentido vemos que en la vida la justicia y lo justo son bienes ajenos a quienes los practican, ya que el justo siempre tiene menos que el injusto. Por ejemplo, "...en los asuntos concernientes al Estado, cuando se establecen impuestos, aunque sus bienes sean iguales, el justo paga más, el injusto menos. Pero cuando se trata de cobranzas, aquel no recibe nada, éste cobra mucho." Algo parecido ocurre si ocupan

¹³ Platón. *Diálogos*. "Gorgias", vol. II, traducciones, introducciones y notas de J. Calonge Ruíz, E. Acosta Méndez, et al, Editorial Gredos, Madrid, 1992.

un cargo público; el justo, como no se corrompe, normalmente lo desprecian sus familiares y amigos porque no les hace favores al margen de la justicia; en cambio, al injusto le va muy bien. Lo mismo ocurre cuando alguien roba a los ciudadanos y los esclaviza, pues comúnmente se le califica de bienaventurado. En resumen, para Trasímaco "...la injusticia, cuando llega a serlo suficientemente, es más fuerte, más libre y de mayor autoridad que la justicia; y tal como dije desde un comienzo, lo justo es lo que conviene al más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a sí mismo".¹⁴

En muchos sentidos Calicles y Calímaco describen situaciones de hecho; esto es, dicen lo que ven; uno cuestiona la democracia y el otro trata de justificar la oligarquía, pero ambos sin teorizar demasiado acerca de la justicia y la ley. Sócrates, en cambio, considera que, tanto por ley como por naturaleza, es más horrible cometer injusticia que recibirla y, además, no existen diferencias entre lo justo por ley y por naturaleza. Por otro lado, cree que los que gobiernan lo hacen por el bien de los gobernados, y que por esto es necesario conservar la armonía y la igualdad entre los seres. En otras palabras, para el Sócrates Platónico el mejor, es decir, el que posee el principio divino, debe gobernar al que no lo tiene, e incluso debe convertirse en su esclavo en nombre del bien común.¹⁵

Ante el dilema particular que nos plantean Calicles y Calímaco, es decir, el supuesto de que existen leyes naturales que obligan al triunfo de los fuertes, sean oligarcas o demócratas, y ante el problema de la ley y la justicia en general, el filósofo sofista Antifón o Antifonte (finales del siglo V a C.) tiene mucho que decirnos, a pesar de que los fragmentos que se conservan de sus obras son unos cuantos y es muy poco lo que sabemos de su vida. Parece que sus preocupaciones giraron sobre todo en torno a la verdad (escribió un tratado *Sobre la verdad*), la concordia y el individuo político. Del pesimismo presente al optimismo teórico usó el contraste como forma constructiva de la experiencia humana, y proclamó el ideal de la concordia tanto del individuo consigo mismo como en sus relaciones con los otros. También su doctrina nos plantea que en el derecho y las leyes existe un daño inherente y, posiblemente, influyó en la obra de Sófocles.¹⁶

¹⁴ Platón. *Diálogos. República*, vol. IV, Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1992, 345a.

¹⁵ *Ibid.*, 590c-d.

¹⁶ Untersteiner, *op. cit.*, p. 359.

Antifonte no habló de leyes naturales que obligasen al triunfo de los fuertes, sino de arreglos, de convenios, de contratos. Sin embargo, consideraba que era cierto que, sobre todo, el ser humano persigue despiadadamente su interés. En este aspecto Antifonte conocía perfectamente su época, y seguramente sabía que el Estado y los individuos se inclinan a la *pleonexía* (impulso de adquirir más), la cual engendra el temor, la inseguridad y, normalmente, lleva a la guerra.¹⁷ Quizá también sabía que la mayoría de los individuos preferimos ser listos aunque seamos canallas, a ser cándidos y hombres de bien, pues nos guía la codicia, la ambición y el fanatismo¹⁸ y, además, como decía el siracusano Hermócrates, porque “...la naturaleza del hombre siempre ha estado hecha para ejercer el dominio sobre el que cede y estar en guardia frente a la agresión”.¹⁹

Para Antifonte la justicia consistía en “no transgredir lo que la polis en que uno vive considera como justo”. Pero reconocía que sólo si alguien nos ve obedecemos la ley positiva; en el caso contrario obedecemos sólo las disposiciones de la naturaleza. A su juicio, existía un conflicto entre dos leyes. En este caso nos recuerda la Antígona de Sófocles, desgarrada entre obedecer las leyes del Estado o las de su corazón. El que viola la ley positiva es castigado sólo si es descubierto; en cambio, quien viola la ley natural, que es absoluta, provoca daño, se le descubra o no. Además, si “el que sigue a la ley recibiera un beneficio y el que se aparta de ella un mal, ella no sería mal negocio. Pero la ley no puede impedir ni la acción ni el daño, actúa sólo después. Y ante el jurado el ofendido no tiene ninguna ventaja sobre el ofensor pues debe demostrar al juez que fue dañado para ganar el juicio, y la misma posibilidad tiene el ofensor que, por lo regular, niega la falta”.²⁰ Además, agreguemos que, comunmente, el que ofende busca retardar la aplicación de la justicia, pues “La demora juega a favor de la injusticia, puesto que la cólera del que la ha sufrido se debi-

¹⁷ Tucídides. *Historia de la guerra...*, op. cit., Introducción, p. 75 y sigs.

¹⁸ Tucídides dice: “Y es que la mayor parte de los hombres aceptan más fácilmente el calificativo de listos cuando son unos canallas que el de cándidos cuando son hombres de bien; de esto se avergüenzan mientras que de aquello se enorgullecen”, op. cit., III, 82-8. A pié de página Torres Esbarranch explica que. “El deseo de poder (*arché*...) está inspirado por la codicia (*pleonexía*) y la ambición (*philotimía*), deseos de ganancia y honores, y de allí surge el fanatismo (*tò próthymon*), la pasión política”.

¹⁹ Op. cit., IV, 61-5.

²⁰ Véase de Jacqueline de Romilly. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Seix Barral, Barcelona, 1977, pp. 119 y sigs. Y *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Editorial Gredos, Madrid, 1996 p. 362.

lita”. Esto es, la cólera de la venganza que clama justicia se atenúa o desaparece.²¹ Ante las contradicciones e impotencia de la ley, a juicio de Untersteiner, Antifonte parece que dice: “...perché soffocare la vita con tante leggi, di valore relativo, come prova l’etnologia, quando al di sopra delle leggi sta la natura col suo drammatico ciclo di vita e di morte, di bene e di male?”. La vida es breve, apenas un parpadeo, un día y no más. Si sabemos que la muerte por naturaleza nos alcanza ¿para qué atormentar su opuesto, que es su igual por naturaleza, la vida?.²²

Como ya señalamos, para algunos sofistas la naturaleza y sus elementos constituyen un todo que no es obra de dios, del intelecto o del arte, sino de la propia naturaleza y la coincidencia. El pensamiento humano nada más ordena el universo y no todo tiene porque ser antropocéntrico. Somos producto de las convenciones del intelecto, y este dicta leyes, pero su motivo inicial no es la práctica del legislador. Dicho de otra manera, sólo tenemos el arte para conocer. Mediante él me comunico con la naturaleza (*physis*) y la interpreto, pero esto es convencional, ya que no es un valor absoluto.²³ Debido a eso la ley es para Antifonte contradictoria porque es producto de la convención (*dóxa*=opinión). Esto es, la justicia es lo que los ciudadanos han convenido (*synthémēnoi*) qué hacer y qué no hacer por eso dice:

Se ha legislado para los ojos lo que deben y no deben ver; para las orejas, lo que deben y no deben oír; para la lengua, lo que debe y no debe decir; para las manos, lo que deben y no deben hacer; para los pies, los lugares a donde deben y no deben ir; para el espíritu, lo que debe y no debe desear. Pero no hay más afinidad o parentesco con la naturaleza en aquello de lo cual las leyes nos alejan que en aquello hacia lo cual nos empujan; lo que es de la naturaleza es vivir y morir, pero nosotros vivimos de lo que es nuestro interés y morimos de lo que no lo es.²⁴

Según Antifón, la convención de lo que se determina como justicia se da desde un hedonismo utilitario y por la contradicción entre *physis* y

²¹ Dice Cleón: “...la respuesta que sigue lo más cerca posible a la ofensa es la que mejor obtiene la satisfacción adecuada”. Tucídides. *Historia de la guerra...*, op. cit., III, 38.

²² Mario Untersteiner. *I sofisti*, op. cit., p. 372.

²³ *Ibid.*, p. 369.

²⁴ Jacqueline de Romilly. *Los grandes sofistas en...*, op. cit., p. 130, y también *Sofistas. Testimonios y fragmentos* op. cit., pp. 360 y 361.

nomos. Hedonismo y contradicción que explica muy bien Glaucón en la *República*. Para él la génesis y esencia de la justicia se debe a que:

... es por naturaleza bueno el cometer injusticia, malo el padecerla, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno del cometerlas. De este modo, cuando los hombres cometen y padecen injusticias entre sí y experimentan ambas situaciones, aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra juzgan ventajoso concertar acuerdos entre unos hombres y otros para no cometer injusticias ni sufrirlas. Y a partir de allí se comienzan a implantar leyes y convenciones mútuas, y a lo prescrito por la ley se le llama ‘legítimo’ y ‘justo’. Y éste, dicen, es el origen y la esencia de la justicia, que es algo intermedio entre lo mejor —que sería cometer injusticias impunemente— y lo peor —no poder desquitarse cuando se padece injusticia—; por ello lo justo que está en el medio de ambas situaciones, es deseado no como un bien, sino estimado por los que carecen de fuerza para cometer injusticias; pues el que puede hacerlas y es verdaderamente hombre jamás concertaría acuerdos para no cometer injusticias ni padecerlas, salvo que estuviera loco.²⁵

Recordemos que, por un lado, el pecado mortal para la ética clásica era la pleonexia o el ansia insaciable de posesión y, por otro, así como nos gusta transgredir la ley nos disgusta que otros lo hagan; en realidad preferimos el mayor bien y repudiamos el mayor mal. Es bueno que yo transgreda la ley, cause daño y no se me castigue, pero es pésimo que otro viole la ley, me haga daño y no me pueda yo vengar pidiendo que se le castigue. Además, cada uno invoca ser justo y tener la justicia de su parte. Anaximandro y Heródoto creían que la pena era una venganza; Protágoras pensaba más bien que era una intimidación, cuyo fin era educar; en cambio para el Sócrates de Platón la oposición entre *physis* y *nomos* era ficticia, y consideraba que cometer injusticia era feo por ley convencional y natural, y no existía oposición entre una y otra.²⁶ Además, los gobernantes y la religión sólo podían buscar el bien de los gobernados y los creyentes, pero, sin lugar a dudas, para los sofistas la tragedia surge precisamente por el conflicto que existe entre, por un lado, las leyes del Estado y la religión y, por otro

²⁵ Platón. *Diálogos. República*, vol IV, ..., *op. cit.*, y Jacqueline de Romilly. *Los grandes sofistas en...*, *op. cit.*, p. 126 y sigs.

²⁶ Véase de Adolf Menzel. *Calicles. Contribución a la historia...*, *op. cit.*, p. 56.

lado, nuestro corazón; es decir, entre el poder político-religioso y nuestra conciencia individual, que no por fuerza están ni deben estar siempre de acuerdo.

Antifonte sabía que nadie es realmente fuerte y que, de una u otra manera, cometemos injusticia o nos cometen injusticia, y la ley positiva resulta insuficiente para evitarlo. Por lo mismo, más que la ley o *nomos* prefería la amistad, pues ella es más natural, es decir, se apega más a la naturaleza. Y en ese sentido proponía una unidad armónica “bajo una misma ley orgánica: la ley de la vida y de la muerte”, que permite ajustar la ética individual a la ética colectiva. Ciertamente, tenía fe en que el individuo lograría identificar la justicia y la concordia para construir la realidad.²⁷ Por lo mismo, lo que nos propone es buscar acuerdos en los que se logre lo mejor posible: “No cometer injusticia ni ser objeto de ella”, mediante la eliminación del odio y la enemistad para lograr la concordia (*homónoia*=comunidad y unidad social) y la amistad verdadera, que no es la de los aduladores o demagogos.

En resumen, de acuerdo con Jacqueline de Romilly, que reivindica el pensamiento de algunos filósofos sofistas, y no el de los políticos, aquellos proponían rechazar la trascendencia, la verdad absoluta y los dioses justicieros, y buscaban una moral razonable y atenta al bienestar humano. Platón discrepó ampliamente, y por eso propuso: “Una justicia absoluta y un bien igualmente absoluto. Que el acto injusto haga daño a quien lo comete, que perjudique a su alma y que esto sea lo más grave, tal es la piedra angular del pensamiento socrático, opuesto al de los sofistas”.²⁸

Hoy, ante el viejo dogmatismo de las verdades absolutas, parece que una parte de la visión de Calicles se ha extendido. El inmoralismo y la ley del más fuerte aplastan al miserable e ignorante: la explotación y la degradación humana se han convertido en leyes naturales que no alarman o indignan a casi nadie. Sin embargo, los apólogos de Calicles olvidan o callan un aspecto que el terrible sofista político también puede ofrecernos. Veamos: cuando Trasímaco sostiene en la *República* que las leyes siempre las hacen los fuertes para su beneficio, Sócrates le responde que no por fuerza siempre los benefician, pues pueden equivocarse y hacer leyes que los perjudiquen.²⁹ Y tiene razón: los fuertes no son tan fuertes, aun cuando a veces lo parecen.

²⁷ Mario Untersteiner. *I sofisti, op. cit.*, p. 382.

²⁸ *Op. cit.*, pp. 187 y 188.

²⁹ Platón. *República*, 339d.

Estamos de acuerdo en que Calicles es un inmoral, insolente, arrogante. Sin buscar justificar a Calicles, sino para explicarlo, Untersteiner opina que su postura quizá proviene más de la religión que de la política, pues la divinidad en el principio siempre es violenta, fuerte y sabia, y no tiene compasión de sus criaturas (Zeus). Es más adelante cuando la divinidad se transforma de violencia en ley. En la Biblia ocurre lo mismo: la divinidad otorga la ley luego de haber ejercido violencia, fuerza y odio.³⁰ No obstante, Calicles posee dos características que hay que reconocerle. En primer lugar es muy sincero. Y conocer sus argumentos políticos nos permite descubrir a los Calicles disfrazados de corderos. En segundo término es preciso aceptar que cuando Calicles responde a Sócrates está molesto por la moral que aquél le propone. Moral en relación con la cual dice claramente: ...sufrir la injusticia no es propio de un hombre, sino del esclavo que prefiere morir a seguir viviendo, y aunque se le dañe y ultraje no es capaz de defenderse ni a sí mismo ni a otro.³¹ Calicles tiene razón en este punto: coincide con Hermócrates cuando reprocha no a los que quieren dominar sino a quienes están demasiado dispuestos a obedecer. Después de todo, recogiendo el argumento que antes señalamos de Sócrates contra Trasímaco, vemos que Calicles no es tan fuerte. El nos enseña que no se combate a Calicles convirtiéndonos en Calicles, pero tampoco con una moral de esclavo, cosa que luego vio Nietzsche.

Pero lo que Antifonte nos propone también es importante: el ideal de la concordia tanto del individuo consigo mismo como en sus relaciones con los otros, pues todo lo que contribuye a la vida es bueno y debe ser el principio básico. Por eso propuso un acuerdo o convenio entre los seres centrado en “No cometer injusticia ni ser objeto de ella”. Su deseo es válido y vigente. Recordemos que también Albert Camus, en nuestro siglo, creyó y luchó por un mundo en donde no existiesen ni víctimas ni verdugos.

³⁰ Véase *I sofisti*, op. cit., p. 271 nota 26.

³¹ Platón. *Diálogos*. “Gorgias” en op. cit., Calicles dice: “Pues ni siquiera esta desgracia, sufrir la injusticia, es propia de un hombre, sino de algún esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo y quien, aunque reciba un daño y sea ultrajado, no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese” 483b.

BIBLIOGRAFÍA

- Astey Luis, “Sofistas, dioses y literatura III” en *Estudios*, n.º. 4, ITAM, México, 1986.
- Calvo Tomas, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
- de Romilly Jacqueline, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Seix Barral, Barcelona, 1977.
- Hussey Edward, *et. al.* “La época de los sofistas” en *Los sofistas y Sócrates*, selección y nota preliminar de Alberto Vargas, edit. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1991.
- Menzel Adolf, *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.
- Platón, *Diálogos. Protágoras*, vol. I, Introducción general de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de J. Calonge Ruíz, E. Lledó Íñigo, Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 1997.
- _____, *Diálogos. “Gorgias”*, vol. II, traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, *et. al.*, Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- _____, *Diálogos. República*, vol. IV, Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- _____, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Editorial Gredos, Madrid, 1996.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*. Introducción general de Julio Calonge Ruíz. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Editorial Gredos, Madrid, 1990, 4 vols.
- Untersteiner Mario, *I sofisti*, Presentazione di Fernanda Decleva Caizzi, Bruno Mondadori, Milano, 1996.