

otra parte, hay que decirlo también, el haber tenido una revolución no es tampoco una garantía de liberalismo. O resulta la historia de Francia, a veces casi neurótica, o si el país está más cerca de América, se llega a hacer de la revolución una técnica en sí misma y pueden aparecer ya sea un gran número de personas que actúan como revolucionarios profesionales o algunos partidos pacíficos que gustan de llamarse revolucionarios. La revolución se vuelve, entonces, un hábito, lo que es también otra contradicción en los términos —y de esto tenemos como implicación positiva, las reformas, y como implicación negativa, el oportunismo.

A este problema Hartz lo ha llamado el problema ético básico de una sociedad liberal, y yo me atrevería a considerarlo también básico en una sociedad revolucionaria. La pérdida del espíritu y la institucionalización de la inspiración original es probablemente el problema fundamental de la historia. En esto están en mayor peligro los extremos del liberalismo, el cerebral de los franceses y el natural de los norteamericanos.

Puede, entonces, explicarse la inversión del liberalismo de la cultura occidental, y la norteamericana en particular, en antiliberalismo, por la naturaleza misma del liberalismo político y moral, y esta explicación complementa a la del Dr. Zea que está basada en la oposición entre el liberalismo político-moral y el liberalismo económico.

En suma, puede decirse que este libro dibuja en grandes rasgos un cuadro fascinante y sugestivo de nuestro mundo actual, y aclara los temas de nuestro tiempo desde una perspectiva profunda y omnicompreensiva.

ROBERT S. HARTMAN

*El Pensamiento del Derecho y del Estado en la Antigüedad, desde Homeros hasta Platón*, por Juan

Llambías de Azevedo. Librería Jurídica, Valerio Abeledo Editor, Buenos Aires, 1956.

Hace veintidós años el Profesor Juan Llambías de Azevedo demostró en un estudio sobre *La Filosofía del Derecho de Hugo Grocio* (Peña Hermanos, Montevideo 1935) una excepcional aptitud para la investigación histórica del pensamiento político y jurídico. Cinco años después incrementó la filosofía jurídica del presente con una aportación original, superlativamente aguda y de vigorosas líneas constructivas: su libro *Eidética y Aporética del Derecho, Prolegómenos a la Filosofía del Derecho* (Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, México, 1940), que constituye una de las creaciones más importantes en la renovación contemporánea del pensamiento jurídico. Es justo recordar, además, otros excelentes estudios de Llambías de Azevedo: *Sobre la Distinción de las Normas de los Usos Sociales y el Derecho* (1938); *La Filosofía Política de Dante* (1941); *El Sentido del Derecho para la Vida Humana* (1943); *Una Lección Sobre el Concepto del Derecho según Stammler*; y *Una Lección Sobre la Teoría Filosófico-Jurídica Savigny*; etc. Ahora nos ofrece el libro aquí reseñado, que constituye una obra maestra, fruto de muchos años de rigurosas pesquisas y de inteligentes meditaciones para la correcta comprensión del pensamiento jurídico y político de la Antigüedad clásica hasta Platón inclusive.

Esta obra viene a llenar una necesidad urgentemente sentida. Antes de su publicación, quienquiera que se intercésase por una exposición detallada y comprensiva de la Filosofía del Derecho y del Estado en la Antigüedad clásica, disponía principalmente de una obra de conjunto y a la vez detallada, que ofreciese bastante confianza, el libro de K. Hildebrand (*Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, Leipzig,

1860; tomo I). Ese libro de Hildebrand es ciertamente muy bueno por la riqueza de datos que contiene y por la fidelidad con que resume las fuentes. Pero tiene también algunos inconvenientes. Ante todo, el transcurso de casi un siglo determina que algunos de sus enfoques y algunos de sus desenvolvimientos hayan de considerarse como periclitados. Por otra parte, aunque Hildebrand conocía extensa e intensamente sus fuentes, y al resumirlas observaba una pulcra norma de objetividad, tal vez desde el punto de vista teórico y sistemático su mente no era muy profunda ni aguda. Ahora bien, es sabido que ordinariamente suele verse con claridad tan sólo aquello que se mira con atención muy despierta. Y, en efecto, muchas veces sucede que Hildebrand se limita a presentar con autenticidad sus materiales; pero la labor de comprensión e interpretación queda a menudo para el lector, quien debe realizarla por su propia cuenta. No es éste el caso con la obra de Llambías de Azevedo, aquí comentada. El autor inicialmente no planeó escribir un libro de esta índole. Fue llevado a investigar sobre la filosofía jurídica y política de la Antigüedad, porque sintió la urgencia de esclarecimientos en esta materia para sus propias meditaciones teóricas: "La necesidad de conocer directamente en sus fuentes las formas del pensamiento antiguo sobre el Derecho y el Estado como antecedentes y elementos elaborables para la parte sistemática que había de seguir a mi *Eidética y Aporética del Derecho*, me impulsó a recoger y analizar materiales, remontándome más allá de Aristóteles y Platón, hasta sus primeras manifestaciones en la literatura griega. La investigación procedía con tanto más ardor sobre las fuentes mismas cuanto que, por un lado, no tenía junto a mí los estudios de Burle, Arnim, Pohlenz y Bill, y, por otro, los conceptos y principios cuya ascendencia histórica me interesaba, obligaba a im-

mirle un sesgo muy especial. Pero cuando comencé a excerptar los textos y a anotarlos, no tenía el propósito de componer una obra independiente por la publicidad. Ese propósito surgió más tarde al advertir que una historia de la filosofía del Derecho y del Estado en la Antigüedad que no fuera un mero resumen, que brotara de las fuentes mismas que respondiera a las exigencias de la actual problemática, vendría a colmar una laguna de la bibliografía contemporánea, por lo menos en los países donde habla española."

Así, pues, Llambías de Azevedo, sobre la base de una minuciosísima y muy inteligente pesquisa a través de todas las fuentes, buceando en ellas con la linterna de su propia conciencia teórica, ha conseguido no solamente claridad y precisión mayores en la interpretación de los textos, sino además descubrir en éstos muchos puntos que antes habían pasado inadvertidos. "En la Filosofía y en todas sus ramas el pensamiento moderno es, cuando no la continuación y la complementación de, la reacción contra el pensamiento antiguo. En un y otro caso no puede comprenderse sino iluminado sobre el trasfondo de éste. Resulta, pues, que con este libro el autor ofrece al mismo tiempo una nueva iluminación en la historia del pensamiento sobre el Derecho y el Estado en la Antigüedad, y un sinnúmero de estímulos para la meditación contemporánea de estos temas."

Esta historia de los conceptos del Derecho y del Estado indaga los fundamentos de los mismos en cada una de las doctrinas, y abarca en todas ellas un estudio sobre los siguientes puntos: a) la relación de comunidad e individuo; b) los valores de la comunidad (justicia, orden, paz, etc.), su ordenación jerárquica, su puesto en el conjunto de los valores; c) el Derecho natural; d) la relación del Derecho positivo y del Estado con los valores; e) la justificación del Derecho positivo y su puesto en la

jerarquía de los bienes; f) el carácter y las condiciones de su vigencia; y g) el equivalente político de los valores de la comunidad. Ahora bien, el autor no lleva a cabo una historia longitudinal de estos problemas a través de los varios pensadores, sino que, por el contrario, expone las ideas de cada uno por separado, de modo que su doctrina se despliegue libremente según su propia situación histórica y de acuerdo con sus internas conexiones.

Aunque el autor ha tenido a la vista los mejores estudios generales y monográficos publicados con anterioridad, su obra se basa fundamentalmente y sobre todo en el estudio de los textos originales.

Uno de los mayores méritos de esta obra de Llambías de Azevedo consiste en haber investigado directamente y expuesto con el debido relieve los pensamientos éticos, políticos y jurídicos de los escritores griegos cuya obra no pertenece centralmente al campo de la filosofía. El estudio que Llambías hace sobre los grandes clásicos de la filosofía griega hasta Platón inclusive es ciertamente de óptima calidad, supera todos los tratados y las monografías anteriores sobre esas figuras. Ahora bien, su libro, además de esta excelencia en los capítulos dedicados a los grandes filósofos *sensu stricto*, ofrece el gran beneficio de una exploración, en gran parte original, de un agudo análisis y de una cumplida exposición de las filosofías sociales, políticas y jurídicas que asoman en las obras de poetas, autores dramáticos, historiadores, bien como reflejo de convicciones colectivas, bien como atisbos críticos personales, bien como trasunto de conflictos ideológicos en el ambiente.

Éste es un libro de historia de ideas filosóficas (sobre el Derecho y el Estado) escrito por un filósofo, que ha dedicado preferente atención a los temas éticos y jurídicos. Pero no es una historia abstracta de ideas puras. Los

enfoques del autor, aunque estrictamente filosóficos, están enraizados también en el plano de la Sociología del conocimiento. Trata las ideas como ideas, pero advierte la relación que éstas tienen con la realidad histórico-social en que sus autores las gestaron. Advierte cuando unas ideas son expresión más o menos fiel, más o menos vigorosa, de las estructuras y los procesos sociales que enmarcaron la vida de su autor; o cuando son la reacción crítica del autor frente a determinados hechos; y pone además de manifiesto la influencia ulterior de unas ideas sobre desenvolvimientos históricos reales. Aunque Llambías de Azevedo ordinariamente no relata acontecimientos históricos, apunta en escorzo el papel desempeñado por las realidades en la construcción y manejo del pensamiento moral, jurídico y político.

Si bien Llambías de Azevedo fue llevado a esta investigación de historia de las ideas por las necesidades que él sintió en el desarrollo de su propio pensamiento teórico, se acerca sin prejuicios a los autores que estudia. Con una máxima amplitud de horizonte va en busca del auténtico pensamiento de esos autores.

El aca de los poemas homéricos no acusa conciencia de problemas; se limita a cantar hazañas de héroes y de dioses, pero al hacerlo va descubriendo una concepción del mundo y de la vida que ofreció el punto de partida para toda la ulterior reflexión filosófica, constructiva o crítica. Por eso el autor dedica atención a esos poemas y analiza el trasfondo de convicciones subyacentes.

Hesiodos no es sólo un poeta: además ha meditado sobre la condición humana, y expresa ideas sobre la justicia, la fuerza y la decisión arbitraria, que son finamente analizadas y comentadas por Llambías de Azevedo.

Solón desenvuelve ya algunas ideas políticas, que en parte expresan conceptos tradicionales, pero que en parte

apuntan juicios críticos y directrices normativas. El autor estudia a fondo las aportaciones de Solón y del grupo llamado de los "siete sabios".

A continuación se refiere a los metafísicos y a los poetas de los siglos VI y V, y también al pensamiento del orfismo.

El capítulo dedicado a Pitágoras y a los pitagóricos más antiguos ofrece sobre las elaboraciones de esta escuela en los temas de la justicia y del pensamiento político una exposición que acaso sea la más completa y rigurosa de todas las producidas hasta el presente. Destaca con toda precisión las varias vertientes e interpretaciones de la concepción aritmética y geométrica de la cosmología, extendida a la filosofía práctica y especialmente a la idea de la justicia.

De Theognis de Megara, entre otros puntos, destaca su recomendación de elegir "el camino del medio", su norma de lealtad, el ideal de pureza para los hombres públicos, la prudencia del gobernante, y la licitud de derrocar de cualquier modo al tirano.

Xenophanes entrevió una jerarquía de los valores en la cual la justicia ocupa un lugar inmediato a los valores religiosos, que son estimados los supremos; y dentro de esa jerarquía consideró que el orden de la comunidad es un valor superior, puesto que es el criterio para apreciar la altura de los otros; y coloca el valor de la ciencia por encima del de la fuerza, ya que pertenece al género de los espirituales, el cual comprende también los éticos.

Herakleitos exalta la ley del *agón*, el hábito nobiliario de la lucha, que es también la ley del universo, la cual, lejos de ser un principio de destrucción, es el principio creador en donde se originan todas las cosas. Todo se mueve, todo pasa, nada perdura, todo fluye. La guerra es el padre y el rey de todas las cosas. Pero la oposición no significa la separación y menos la destrucción de los contrarios, antes bien, en ellos está

implicada una íntima unidad que es a la vez principio y fin de la contrariedad. A todos los hombres les ha sido concedido conocerse a sí mismos y pensar con sabiduría, lo cual constituye el valor más alto. La sabiduría consiste en decir la verdad, y obrar según la naturaleza, escuchándola. La naturaleza es la mente que gobierna todo a través de todo. Las leyes humanas se alimentan de la ley divina, la cual es el principio de la sabiduría, y consiste en el principio de la oposición en la unidad. La sabiduría determina obedecer a la ley de la guerra. La justicia es la discordia, que actúa como individuación, hace a unos esclavos y a otros libres y crea situaciones desiguales. Pero la ley universal del cambio y la oposición implica la transitoriedad y la inversión del predominio de ciertos individuos y clases. Por una parte expresa preferencias aristocráticas, y, por otra, alienta al pueblo a defender sus derechos, pues Herakleitos creía en la unidad de los contrarios.

Píndaros mantiene una idea panteísta, aunque admita la diversificación politeísta. Ahora bien, los dioses son perfectos y no tienen deficiencias ni flaquezas. Los humanos tenemos alguna relación con los inmortales por la sublimidad del espíritu. El hombre debe aspirar a la felicidad, que es el primero de los bienes y que obtiene con esfuerzo. Píndaros nos presenta, como Hesíodos, los valores de la comunidad en la forma de divinidades menores, que luchan contra la *Hybris*: "Eunomía, con su hermana, sostén de los Estados, Dike, la inquebrantable, y su otra hermana, Eirene, dispensadoras de las riquezas, hijas preciosas de la sabia Themis. Están prontas para rechazar a la insolencia, madre de la saciedad." Themis es la "asistente de Zeus hospitalario", la "sabia", la "santa", la "buena consejera". Por otra parte, aparece la tranquilidad como hija de la justicia. El poeta critica la guerra y ensalza la calma. Nómos, reina del universo, de los

Inmortales y mortales, justifica la fuerza, que conduce con su brazo poderoso. El NómoS ha de ser entendido como la antigua costumbre que legitima la supremacía de los nobles, cuyas virtudes Píndaros considera hereditarias.

Investiga Llambías de Azevedo, a continuación, las ideas políticas y jurídicas en los grandes trágicos. Para Aisjylos la norma general de la conducta es la mesura; y las virtudes principales son la discreción, la justicia, la valentía y la piedad. La justicia ocupa el lugar más alto, pensada como justicia retributiva que castiga y premia y cuyas principales exigencias son: rendir culto a los dioses, ofrecer a los extranjeros garantías antes de comenzar la guerra, y respetar a los padres. Su medida es el talión, y su forma de ejecución es la venganza privada. Pero en las *Euménides* alaba el Consejo del Aréopagos, como la mejor institución para administrar justicia: incorruptible, venerable e inflexible; y que viene a representar algo así como la idea del Estado de Derecho, que sustituye ventajosamente la venganza privada. En esta tragedia, además, se enfrentan dos concepciones de la justicia: una justicia de la sangre, familiar, y una justicia más amplia, que tiene en cuenta los pactos, el valor de las personas, el de las acciones y el de sus componentes y va camino de extenderse a la comunidad toda; y la segunda prevalece sobre la primera. Y prevalece también el principio masculino sobre el femenino. En el *Prometeus* el héroe representa la causa de la humanidad, los valores universales; y, al desconocer esto, Zeus resulta injusto.

Sophokles tiene una especial significación para la filosofía del Derecho y del Estado. por habernos dejado la primera afirmación clara de que hay una ley natural de la conducta, distinta de las leyes positivas humanas. Esta doctrina aparece primero escuetamente afirmada en el *Ajax*. Pero es en la *Antígona* donde esta doctrina cobra pleno

vigor. Increpada por Kreón de haber transgredido leyes por él dictadas, Antígona responde: "Sí, porque no es Zeus que ha promulgado para mí esta prohibición, ni Dike, que habita con los dioses subterráneos, ha dictado tales leyes a los hombres; ni creí yo que tus decretos tuvieran tanta fuerza para dar a un mortal el poder de quebrantar las leyes divinas que jamás han sido escritas y que son inmutables. Pues no son ni de hoy ni de ayer, sino que son eternas y nadie sabe a qué pasado remontan." Las leyes divinas tienen de por sí vigencia y no son un mero ideal para la rectificación de las humanas. Más aún: su eficacia es mayor que la de éstas "que no tienen tanta fuerza para dar a un mortal el poder de quebrantar" aquéllas. La indicación de que "jamás han sido escritas" está puesta precisamente en conexión con su mayor eficacia. Es la ley humana la que por su fragilidad requiere la escritura. ¿Dónde reside, entonces, la divina ley no escrita? Sin duda en la conciencia, puesto que se agrega que "el olvido no las dejará dormir nunca".

Empedoklés sostuvo que una misma acción no puede ser justa para con algunos seres e injusta para con otros, cabalmente en virtud de la validez universal de la ley natural; por lo cual atribuyó derechos iguales a todos los animales, y formuló la prohibición de cualquier sacrificio cruento, y de comer carne.

Heródotos desenvuelve un sentido crítico que se rebela contra las meras tradiciones y busca una explicación natural. Por un lado, admite leyes divinas, el valor del juramento, los preceptos de la justicia, la primacía de la paz sobre la guerra. Por otro, se permite apreciar ciertas acciones desde un punto de vista extramoral, considerando exclusivamente el fin a obtenerse y el éxito. Advirtió la variedad de usos y de reglas jurídicas entre los diversos pueblos, pero, al mismo tiempo, subrayó también muchas

coincidencias. Sobre el problema de la mejor forma de gobierno la discusión se pone en boca de tres persas, que aducen razones en pro y en contra de los diversos sistemas, sin que se pueda apreciar cuál es la opinión del propio Heródotos. Sin embargo, hay motivos fundados para creer que su opinión era favorable a la democracia.

Minucioso es su estudio sobre Protágoras. La célebre fórmula: "el hombre es la medida de todas las cosas. . ." es la cifra de toda una filosofía: si frente a los Dioses y a lo que el universo sea en sí el hombre aparece como un ser deficiente, incapaz de conocer lo absoluto, de determinar su esencia y su existencia, frente al mundo de sus propias percepciones, puesto que no sabemos que el otro existe, puesto que ser es lo mismo que aparecer, puesto que toda percepción es verdadera, el hombre, cada hombre es su propio absoluto. La filosofía ha de dejar de ser física para convertirse en filosofía de la cultura, en política. El hombre se completa a sí mismo mediante la cultura, obra de sus propias artes; crea la religión, el lenguaje, la habitación, la comunidad política. Los humanos vivieron primero dispersos; y después se asociaron y fundaron ciudades para defenderse, mediante una especie de contrato. Aquí aparece por vez primera una teoría individualista y contractualista del Estado. Ya asociados los hombres no poseen todavía el arte político, por lo cual Zeus, inquieto por la suerte de la especie humana, envía a Hermés para que traiga a los hombres el respeto y la justicia, ideas que hubieron de ser repartidas entre todos por igual. En esto se funda la razón por la cual en materia política deben participar todos los hombres. No distingue entre la idea de justicia y el Derecho positivo. Los hombres establecen el Derecho positivo inspirándose en el sentido de justicia, de que los dotó el padre de los dioses.

La actitud crítica, inaugurada por los

sofistas, encontró expresión en el teatro de Eurípides (hacia 480), que se halla poseído de una constante voluntad de "ilustración". La antigua concepción de la vida va desintegrándose al separar la moral pura de la religión tradicional: la conducta de los dioses es criticada. Se piensa en una "ley perpetua de la naturaleza", la conciencia moral presente en todos los hombres, que distinga entre el bien y el mal, la virtud como superior a la nobleza e independiente de los bienes exteriores, la felicidad producida por la virtud, y la sustitución del talión por otras penas más racionales. Exalta la justicia, el Derecho; y reprueba la fuerza. Eurípides fue un defensor del Estado de Derecho. El Derecho alabado por Eurípides es el Derecho de la democracia, que tiene su principio en la igualdad. Distingue entre guerra justa e injusta. La primera se encamina a hacer triunfar el derecho violado. De las tres clases que componen la estructura social, es la clase media la que salva al Estado, pues ella es la que mantiene el orden. Conoce la excelencia y la fuerza de la democracia, pero también los vicios que la debilitan. La base del buen gobierno es la prudencia. En algunas de sus tragedias abundan finas observaciones de psicología y sociología políticas.

Con el sofista Hippiás se acentúa la diferenciación entre *nomos* y *fysis*, entre la ley y la naturaleza. El pensamiento de la igualdad aparece claramente vinculado a esa oposición entre las exigencias de la naturaleza y las disposiciones del Derecho positivo. Este último es el resultado de un contrato: "lo que los ciudadanos de común acuerdo han prescrito hacer o prohibirse". Son las leyes no escritas, que no son obra de los hombres, las que son iguales en todos los países, pues provienen de la Divinidad.

El sistema en que más clara y enérgicamente se sostiene la oposición entre derecho natural y positivo y aquel

en que mejor podemos seguir la conexión de los pensamientos —gracias a algunos fragmentos relativamente extensos conservados— es el de Antiphón de Athenai—. Antiphón se enfrenta con aquellos que como Protágoras y Sócrates concebían la justicia como cumplimiento de los preceptos del Estado al que pertenece cada uno, mostrando que ese Derecho se halla en oposición con los principios de la naturaleza; y, claro está, éstos son los que valen ante todo. Por de pronto, mientras los preceptos legales son convencionales y arbitrarios, los de la naturaleza son espontáneos, innatos y necesarios. “A la naturaleza están sometidos el vivir y también el morir, y en verdad la vida proviene de lo ventajoso, la muerte, de lo dañoso.” Y ¿cuál es el signo de lo ventajoso y de lo dañoso? Es el juego de los sentimientos elementales: lo que causa placer y alegría es lo ventajoso, lo que causa dolor y tristeza es lo dañoso. Con este criterio biológico y hedonista Antiphón va a destacar cuánto el Derecho se opone a la naturaleza. Según ésta, lo ventajoso es libertad. El Derecho positivo resulta ineficaz para proteger al individuo. Ni impide el entuerto, ni, una vez cometido, es cierta la reparación. “Primero deja el Derecho positivo tranquilamente que ocurran el sufrir de la víctima y la ofensa del ofensor, y, hasta ese momento, no está en situación de impedir el sufrir de la víctima y la ofensa del ofensor. Y, si se lleva el caso ante los tribunales, ninguna ventaja tiene la víctima sobre el ofensor. Pues debe convencer a los jueces de que ha sufrido entuerto, y desea adquirir la idoneidad para ganar el proceso. El Derecho no sólo es ineficaz, sino injusto, en cuanto quiere realizar la justicia; que los instrumentos mismos de que se vale el Derecho para su aplicación resultan instrumentos de la injusticia, no accidentalmente sino de modo esencial y necesario. Para Antiphón, lo justo significa no causar en-

tuerto ni daño a nadie cuando no se ha padecido entuerto ni daño, y partiendo de esta definición puede demostrarse que testigos y tribunales ejecutan acciones injustas. Antiphón critica las desigualdades sociales, y propugna un igualitarismo radical que comprenda a todos los hombres, no sólo a los griegos, y que alcance a todas las relaciones, no sólo a la relación política.

Gorgias muestra que la retórica constituye un formidable instrumento espiritual del poder político, que otorga a quien lo posee la libertad para sí mismo y la dominación sobre los otros, y esto no por medio de la fuerza sino por libre consentimiento, provocado por la persuasión. La política es retórica, y, por lo tanto, carece de principios universalmente válidos.

Desfilan después vívidos cuadros de las opiniones de Lykophron, Alkidamas, Thrasymajos, Kritias, Phaleas, Hippodamos y Arjytas. Este último, pitagórico y amigo de Platón, filósofo y político que gobernó siete años, trata de la concordia y de la disensión ciudadanas. La solución radica en el descubrimiento de un cálculo, el *logismós*, cuya implantación produce beneficiosos efectos jurídicos y sociales. Parece que este cálculo tiende a una nivelación de las diferencias entre pobres y ricos.

El filósofo físico materialista Demókritos trató también problemas éticos y sociales. El ideal es la tranquilidad del ánimo; y su criterio es la medida en todas las cosas, en todos los sentimientos y en todas las acciones. Las almas que se mueven entre extremos muy distantes no están ni en buen estado ni tranquilas. El hombre no debe ocuparse de muchas cosas ni privadas ni de la comunidad, antes bien, debe guardar cierta distancia frente a todos los problemas, para no perder su independencia. Su doctrina política se halla a mitad del camino entre el universalismo originario y el individualismo. Predica la equidad y el bien general. Ahora

bien, no considera que sea indestructible el lazo que une al individuo con su propia comunidad; y predica el cosmopolitismo. Justicia significa lo que es necesario hacer; injusticia, no hacer lo que es necesario hacer. El Derecho positivo, con sus limitaciones a la libertad absoluta del individuo, es justificado como medio al servicio de la concordia. Aunque distinguió entre naturaleza y Derecho positivo, consideraba que todo el edificio de la cultura construido por el hombre puede encajar perfectamente sobre los principios naturales, constituyendo así una "segunda naturaleza". No sólo justifica la sanción en general, sino que además se pronuncia explícitamente en favor de la pena de muerte contra quien quiera que ejecute un perjuicio injusto, con lo que traspasa los límites del talión. Prefiere el régimen democrático porque "la indigencia de una democracia es tanto más preferible a la ponderada felicidad en las dinastías, como la libertad a la servidumbre". Propugnó la libre crítica a los gobernantes.

Al igual que algunos sofistas, Kalliklés opone a la ley la naturaleza, pero va mucho más lejos que aquéllos. Según naturaleza el ínfimo valor negativo es aquello que es lo más desventajoso, o sea sufrir una injusticia, mientras que según la ley, es cometer una injusticia. Con esto, el egoísmo se transforma en el más radical solipsismo social, que, atendiendo exclusivamente a las consecuencias de la acción para el sujeto actuante, cierra los ojos ante las que ella misma tiene para los otros. La oposición entre el Derecho positivo y la naturaleza es ahora la oposición entre la democracia con sus leyes igualitarias y un estado de naturaleza en que no hay más ley que el despliegue de la potencia física del individuo. Y Kalliklés se pronuncia por el segundo y contra la primera. "El más fuerte" y "el mejor" son expresiones de un mismo concepto. Las leyes son obra de la astucia de los

débiles, del rebaño de los incapaces, que las han hecho para proteger su propia debilidad e incapacidad contra los ataques de los más fuertes, de los bien dotados. Atemorizados por la superioridad de éstos y queriendo anularla, los débiles e incapaces han establecido la igualdad y declarado que lo malo, lo injusto es aventajar en algo a otro y tratar de hacerse más poderoso, es decir, la misma superioridad y la voluntad de poderío que constituyen la esencia del más fuerte. Los débiles constituyen la mayoría y por eso es injusto aspirar a más que lo que puede la mayoría. En consecuencia, la democracia trata de someter a los mejores tomándolos en la infancia, como se domestica a los leoncitos, y haciéndoles creer, a fuerza de encantamientos y disfraces, que lo justo consiste en no tener más que los otros.

El autor resume el escrito *Constitución de los atenienses*, transmitido entre las obras de Xenophón, pero que no fue debido a éste. Tal escrito es la obra de un aristócrata que detesta la democracia —gobierno intrínsecamente malo, que conscientemente prefiere lo malo— pero que admira la consecuencia con que los demócratas saben mantener su régimen.

El historiador Thukydidés indica varias veces como la última *ratio* de los hechos la naturaleza del hombre, desentendiéndose en el fondo de los temas míticos. Invoca las ideas tradicionales de justicia, de paz y de democracia. La democracia es la verdadera aristocracia, la de las capacidades personales, de la inteligencia y de la honradez. La democracia significa además el reinado de la libertad, la cual es felicidad, así como la felicidad es libertad. Otra ventaja de la democracia consiste en ser un régimen de publicidad. No obstante señala también las corruptelas que la afectan en la práctica. Bueno es el gobierno que usa constantemente y sin excepciones las leyes vigentes.

Sócrates no es un filósofo en el sen-

tido corriente del término, no es puro *homo theoreticus*, que haya elaborado su sistema, alejado de la vida cotidiana: es una rara síntesis de *homo religiosus*, de moralista y de pedagogo, tres aspectos de una misma conducta, que ciertamente está ligada a una actitud teórica, a una *indagación de fundamentos*. Las disputas en torno a su caracterización radican en esta multiplicidad de facetas, porque Sócrates desborda todas las categorías. Después de una caracterización de la persona de Sócrates, de sus actividades, del trasfondo de sus meditaciones y de sus ideas básicas, realizada de modo magistral —que no es posible resumir aquí ni desde lejos, pues cualquiera síntesis que se intentara perdería las mejores esencias de este capítulo—, Llambías de Azevedo pasa a estudiar las proyecciones políticas y jurídicas de su pensamiento. Sócrates no abriga ningún propósito de reformar la estructura social o política de la comunidad. El mejoramiento de la política ha de ser el efecto de una reforma moral del individuo. Para ser buen político y buen ciudadano hay que ser hombre de bien. Pero, a su vez, ser hombre de bien implica cumplir ciertos deberes políticos. Las tres profesiones más valiosas son las de labrador, médico y político, cuyas funciones corresponden a la producción de los bienes según la jerarquía socrática —de menos a más—: riquezas exteriores, salud del cuerpo, salud del alma. El orden, que debe realizar el Estado consiste en estimar la virtud por encima de todas las cosas. La discreción pertenece también al Estado bien regido, y consiste en que cada uno haga lo suyo, lo cual pone de manifiesto que en la mente de Sócrates viene a coincidir con la justicia. Estudia Llambías los diversos matices de expresión con que la justicia aparece en las frases atribuidas a Sócrates. Aunque a veces parezca coincidir con la legalidad, sin embargo, la justicia tiene un

origen divino, porque hay leyes universales no escritas.

Pero advierte Llambías que, según Platón, la doctrina de Sócrates es otra. En la cárcel, mientras aguarda el día de su muerte, enseña a Kritón que *todo mal que se hace a otro es una injusticia, que nunca se debe obrar injustamente, que hacer mal a alguien, en cualesquiera condiciones, aun cuando las consecuencias sean peores para el que obra*, es siempre una injusticia. Rechaza la distinción jurídica entre injusticia y anti-injusticia. Ésta es también ilícita. Y sabe perfectamente que su tesis no es la admitida corrientemente: “sé que pocos hombres están de acuerdo con ella y que pocos lo estarán”.

Otro de los valores de la comunidad, según Sócrates, es la concordia o amistad ciudadana, la cual constituye un valor consecutivo de la justicia, e implica la unión de los ciudadanos en el cumplimiento del Derecho, excluyendo todo odio y espíritu de facción.

Sócrates se planteó con toda claridad el problema de la justificación del Derecho positivo. Considera que éste es un bien, no sólo porque tiene por fin la utilidad, sino porque además es la condición ineludible del orden. A pesar de que Sócrates sostuvo la obediencia incondicionada al Derecho positivo, esta obediencia no es una actitud ciega ante el poder de hecho, aunque tal poder se base en la opinión de la mayoría. Cuando hay que conocer las exigencias de los valores no interesa la opinión de la mayoría, sino la verdad. Sin embargo, ante su propio problema, cuando después de condenado a muerte es incitado a escapar, decide obedecer la sentencia injusta. En este su caso sucede que la tendencia hacia lo universal trasmuta los términos de su propio problema en los de una cuestión general. Acatará la sentencia, porque sólo tal actitud está de acuerdo con principios generales, y porque así obedece su doctrina sobre la justicia. Todo mal, incluso el de

la antiinjusticia, es ilícito. Si huyera de la prisión, haría una injusticia al Estado. El autor hace un fino análisis de los argumentos desarrollados por Sócrates para justificar su decisión de obediencia al fallo injusto.

De acuerdo con su doctrina sobre el fin de la vida, Sócrates entendía que el gobierno tiene por meta la felicidad de los gobernados, y no la ventaja personal de los gobernantes. Más importancia que la forma de gobierno tiene la norma del respeto a las leyes. Sin embargo, Sócrates argumentó teóricamente contra la democracia, por temor a las pasiones y a la incompetencia de la asamblea popular. Su ideal era el de la sofocracia, como garantía de capacidad y sobre todo de virtud. Sócrates mismo no intervino en política, pero una de sus mayores preocupaciones era la de formar buenos políticos; creía prestar mejores servicios al Estado educando a otros, que consagrándose él solo.

En la cuarta sección del libro, el autor estudia a los antisocráticos y semi-socráticos: Aristophanes, Isócrates, Xenophon, Aristippos, Theodoros, Antístenes y Diógenes de Sínope.

La última parte del libro que cuantitativamente representa casi la mitad de él —páginas 239 a 400— está dedicada a Platón. Puede decirse que propiamente constituye una espléndida monografía sobre el pensamiento moral, político y jurídico de Platón, situado en el cuadro integral de su filosofía.

El autor nos hace ver que pasó la época en que la doctrina política de Platón (pág. 427) era considerada como una elaboración posterior a su filosofía teórica, como si los lineamientos de su Estado ideal hubieran sido un aditamento de su metafísica de las Ideas. Lo cierto es lo contrario: su tema capital y el origen de todo su filosofar es la política y la estructuración inseparablemente ligada a ella de la vida moral, y por las exigencias contenidas en este problema, tal como él lo veía,

hubo de desenvolver su metafísica, la cual no surge primariamente como una explicación del universo, sino como la fundamentación necesaria de todos los problemas que al hombre tienen por centro. Es ya una prueba de ello el hecho de que sus dos obras principales, y las más extensas —la *República* y las *Leyes*— se refieran a la política, y que sea justamente en su seno donde encuentran su desarrollo la ontología y la teología. Por otra parte, los mismos diálogos menores de la primera época deben ser considerados como escritos políticos, y esto por dos razones: la primera, que en cada uno de ellos se trata de una virtud, la piedad, la valentía, la discreción, que son las mismas que reaparecen en la *República*, y que, según Platón, en esto de acuerdo con la tradición griega, son inseparables de la vida en comunidad; la segunda, que en todos ellos se toca el problema de la educación, que es el eje de toda su doctrina política. Platón proclama siempre entusiasmado que la ciencia del Estado y del gobierno, la que concierne a la discreción y a la justicia, es la más alta y más hermosa forma de pensamiento, ciencia la más difícil y más grande que es posible adquirir. Con ello no quiere decir que la Política sea superior a la Filosofía teórica. Las únicas actividades espirituales con las que la compara son la poesía, las artes y las invenciones; lo cual significa que, para él, era valor entendido que la teoría de las Ideas y la del alma hallaban su lugar natural dentro, y no fuera ni por encima, de aquella ciencia del Estado. La *Carta VII*, admitida hoy casi unánimemente como auténtica, confirma esto acabadamente. En ella el mismo Platón nos revela que fue conducido a la filosofía por los *problemas* de la política, y que la preocupación por ellos surgió luego de su desilusión de poder participar con eficacia en la *vida* política de su ciudad. Platón no pudo olvidar jamás el crimen cometido con-

tra su maestro Sócrates. Al observar que todos los Estados de su tiempo estaban mal gobernados, comprendió que detrás de esa situación había un problema: que la posibilidad de gobernar con justicia estaba condicionada por la clara comprensión de la justicia a la luz de la recta filosofía. Mientras que para Sócrates el problema de la salvación moral tenía un carácter puramente individual, incluso cuando se trataba de la formación del gobernante, en cambio, Platón piensa que la educación del hombre en general y del gobernante en particular es un asunto público. Por eso las instituciones destinadas a ese fin requieren una reforma radical en la estructura del Estado. El hombre justo sólo puede darse cabalmente en el Estado justo. Podría decirse que mientras que para Sócrates el problema político es un problema moral, para Platón el problema moral es un problema político.

Llambías de Azevedo desenvuelve minuciosamente un análisis de las doctrinas expuestas en el "Gorgias", el "Theaitetos", la "Politeia" (o República), el "Politikos" y las "Leyes". Y a través de esos análisis va destilando una honda y cabal comprensión del pensamiento platónico con todos los problemas que éste contiene y ofrece.

Esta obra constituye, en todas sus páginas, una larga serie de formidables logros. Viene a enriquecer con enormes progresos, en extensión y en rigor, la literatura universal sobre su tema.

LUIS RECASÉNS SICHES

*Les Philosophes espagnols d'Hier et d'Aujourd'hui. I. Époques et Auteurs. II. Textes choisis*, por Alain Guy. Privat Ed., Toulouse, 1956.

Hay libros que requieren ser juzgados por su escueto valor interno; el punto preciso que ocupen en un con-

texto histórico pasa a segundo plano; su lugar" temporal no basta para determinar su significado. Otros hay, en cambio, que, prescindiendo de sus méritos o deméritos internos, empiezan por dibujar una marca en un proceso de pensamiento. Su significación radica, sobre todo, en su referencia a un contexto; exigen ser juzgados por el lugar que les corresponde en una aventura histórica. El libro de Alain Guy es uno de éstos: señala el primer intento serio de incorporar la filosofía española a la historia del pensamiento europeo. Que sea un escritor francés quien llene esa necesidad tiene sentido preciso. Hace mucho tiempo que el aislamiento intelectual de España con el resto de Europa perdura. En parte, culpa del sino trágico de España, como vieron Ortega y la generación del 98; en parte, también, resultado de la incompreensión y el desprecio de Europa. Presa de ideas hechas y lugares comunes, el europeo relegaba a menudo el pensamiento español a la celda del convento o al hervor de la plazuela. Alain Guy ha querido comprender, en cambio; y, restaurada la comunión, ha decidido consagrar una obra a combatir esos prejuicios. Pero ha logrado algo más. Su libro habrá de señalar el momento en que el pensamiento español empieza a entrar con pie firme y justo derecho en la historia general de la filosofía. Fruto de un esfuerzo generoso, cumple plenamente su propósito: abrir de nuevo el "camino francés" de Compostela (pág. 24).

Exponer la filosofía de determinado país, plantea siempre una inicial pregunta: ¿Puede hablarse en verdad de una filosofía "nacional"? ¿Hay una "filosofía española"? Guy acepta un historicismo moderado. Si bien la filosofía es una y universal, tendría también "maneras" nacionales; para emplear una frase de Menéndez Pelayo: "hay también fisonomías filosóficas colectivas" (pág. 10). A título de "hi-