

Justo por naturaleza y justo convencional en Platón

A propósito de la refutación platónica a la doctrina del homo mensura¹

***Just by nature and conventional just in Platon
Regarding about the platonic refutation to the homo
mensura's doctrine***

***Juste par nature et juste conventionnel vu par Platon
A propos de la refutation platonienne a la doctrine
du homo mensura***

***Justo por natureza e justo convencional em Platão
A propósito da refutação platônica da doutrina do homo mensura***

Sebastián Contreras²

Resumen

En este trabajo, el autor intenta desarrollar el problema de la distinción entre derecho natural y derecho positivo en la obra de Platón. La tesis de este escrito es que la verdadera doctrina jurídico-filosófica de Platón se encuentra en su refutación a la tesis protagórica del homo mensura. Pese a que los textos platónicos se oponen resueltamente a las afirmaciones del

1 El autor agradece el patrocinio de FONDECYT, proyecto de postdoctorado 3140035. Este trabajo forma parte de una serie de investigaciones realizadas por el Grupo de Investigación en Filosofía Práctica de la Universidad de los Andes (Chile) acerca de la distinción entre justo natural y justo convencional en la filosofía clásica. 1

2 Profesor-Investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, Chile (San Carlos de Apoquindo 2200, Las Condes, Santiago de Chile). Doctor y Magister en Filosofía por la Universidad de los Andes. Licenciado en Filosofía y Licenciado en Ciencias Sociales por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Email de contacto: sca@miuandes.cl

sofista, expresan, sin embargo, la necesidad de reconocer un cierto relativismo en el sistema jurídico: aquel que, una vez resguardados los principios del derecho natural, debe existir en las distintas sociedades por sus diferencias geográficas, culturales, históricas, etc. Esto se traduce, en definitiva, en el hecho de que para Platón el fenómeno jurídico es una realidad circunstanciada.

Palabras clave: Platón, Protágoras, derecho natural, derecho positivo, iusnaturalismo clásico

Abstract:

In this text, the author tries to develop the issue of the distinction between natural law and positive law in the Plato's work. The thesis of this writing is that Plato's true philosophical-legal doctrine is in his rebuttal to Protagora's thesis of Homo Mensura. Despite the fact that the texts of Plato are contrary to the assertions of the sophist, they express, however, the need to recognize certain relativism in the legal system: the one that, as soon as the precepts of the natural law were protected, it shall exist in the various societies, due to their geographical, cultural, historical, etc., differences. This means, in short, that for Plato the legal phenomenon is a circumstantial reality.

Key words: Plato, Protagoras, natural law, positive law, classical iusnaturalism.

Résumé:

Dans cet article, l'auteur tente de développer le problème de la distinction entre le droit naturel et le droit positif dans l'œuvre de Platon. Selon l'auteur, la vraie doctrine juridique-philosophique de Platon se trouve dans sa réfutation à la thèse protagorienne de l'homo mensura. Bien que les textes platoniciens s'opposent résolument aux affirmations du sophiste, ils expriment, toutefois, la nécessité de reconnaître un certain relativisme dans le système juridique: celui qui indique qu'une fois les principes du droit naturel, sont à l'abri, il doit exister dans les différentes sociétés par leur différences géographiques, culturelles, historiques, etc. En définitive, cela signifie que pour Platon, le phénomène juridique est une réalité circonstancielle.

Mots-clés: Platon, Protagoras, droit naturel, droit positif, droit naturel classique.

Resumo:

Neste artigo, o autor tenta desenvolver o problema da distinção entre direito natural e direito positivo na obra de Platão. A tese deste trabalho é que a verdadeira doutrina jurídico-filosófica de Platão se encontra em sua refutação à tese protagórica do homo mensura. Apesar que

*Justo por naturaleza y justo por convención en Platón.
A propósito de la refutación platónica a la doctrina del homo mensura*

os textos platônicos se opõem decididamente às afirmações do sofista, expressam, porém, a necessidade de reconhecer certo relativismo no sistema jurídico: o qual, uma vez resguardados os princípios do direito natural, deve existir nas distintas sociedades por suas diferenças geográficas, culturais, históricas, etc. Isto se traduz, em síntese, no fato de que para Platão o fenômeno jurídico é uma realidade circunstanciada.

Palavras-chave: Platão, Protágoras, direito natural, direito positivo, jusnaturalismo clássico.

Sumario

1. Planteamiento. 2. El surgimiento del relativismo en el mundo griego. 3. Exposición de la tesis de Protágoras y su vinculación con el problema jurídico. 4. La afirmación platónica de una justicia por naturaleza. 5. El problema del necesario relativismo en el derecho. 6. La creación del derecho positivo como un acto de prudencia. 7. Consideraciones finales. 8. Referencias

1. Planteamiento

La distinción establecida por la sofística tardía entre lo que es «por naturaleza» y lo que es «por convención», ha afectado, entre otras cosas, al concepto de justicia. Esto supuesto, una idea comúnmente aceptada entre los pensadores griegos fue la de que la justicia es, por una parte, según la naturaleza, y por otra, según la ley. Es decir, algo es justo por la misma razón natural, que no cambia, como que «se debe evitar el mal» o que «a nadie debe dañarse injustamente», y algo es justo por la voluntad de los hombres, como que «el precio del trigo será de cinco pesos» o que «el ladrón debe ser ahorcado en vez de recluso».

Como han atestiguado algunos de los principales estudiosos del pensamiento clásico, la diferencia entre lo que es natural y lo que es convencional se reduce al problema de la relación entre realidad y apariencia (Guthrie, 1988). Así, según sea la lectura que hagamos de esa correlación, tendremos, por una parte, “un conjunto de ideas cuya base podría encerrarse, más o menos, en términos tales como empirismo, positivismo, fenomenalismo, individualismo, relativismo y humanismo. Los fenómenos están cambiando constantemente, a cada momento y de un individuo a otro, y ellos mismos constituyen la única realidad. En moral esto lleva a una ética situacional (pragmática o utilitaria), a un énfasis sobre lo inmediatamente

práctico, y a desconfiar de normas o leyes y de principios generales y permanentes, cuya única posibilidad de validez y permanencia radicase en haber sido instituidos por algún poder divino; y las creencias religiosas, así como muchas otras tradiciones incuestionables hasta entonces, se ven cuestionadas en sus fundamentos, al no poderse verificar mediante datos positivos” (Guthrie, 1988, p. 16).

Esta lectura tiene, a su vez y como contrapunto, el intento de restaurar, “hallándole justificación filosófica, la creencia en patrones absolutos y permanentes y en verdades o realidades invariables, existentes más allá y por encima de los fenómenos sensibles y de las acciones y sucesos individuales, y que no se ven afectadas por ellos” (Guthrie, 1988, p. 16). A esta doctrina, como escribe Guthrie, podríamos llamarle, “utilizando términos igualmente evocadores, pero a la vez indefinidos, absolutismo, idealismo o trascendentalismo” (1988, p. 16).

Según intentaremos defender en el presente trabajo, la primera lectura se halla típicamente definida en las aseveraciones de Protágoras, el primero y más grande de los sofistas, de que el hombre es la medida de todas las cosas, y de que la existencia de los dioses es una hipótesis indemostrable. La segunda, a nuestro juicio, estaría enraizada en las enseñanzas de Sócrates y su discípulo Platón, según las cuales, conceptos como la justicia y la belleza, la identidad, la igualdad, y muchos otros, tienen existencia fuera de la mente humana, como patrones independientes e invariables a los que las percepciones y las acciones humanas pueden y deben referirse (Guthrie, 1988).

Tales distinciones, cuando son extrapoladas al campo de la ciencia jurídica, nos ponen de frente a la vieja oposición entre normas de derecho natural y normas de derecho positivo. En el primer caso, se trata de un conjunto de preceptos indemostrables que proceden del instinto de la naturaleza, y que dan cuenta de una justicia y equidad evidentes. En el segundo caso, al contrario, se trata de normas que dependen del parecer

humano, y que, “por lo mismo, no son ni universales ni inmutables, sino, a la inversa, mudables y limitadas en cuanto a su ámbito de validez temporal y territorial” (Squella, 1995, p. 80).

A diferencia de lo que sucede con lo justo según la convención humana, lo justo natural tiene “el mismo poder y fuerza para inducir al bien y para apartar del mal” (Aquino, In *Ethicorum*, n. 724), porque la naturaleza, que es la causa de lo justo natural, es la misma en todas partes y en todos los hombres. Esto no ocurre en el derecho legal o positivo. La validez de las normas positivas depende de la utilidad y variación de las condiciones históricas. Por eso, por ejemplo, una norma acerca del funcionamiento de los mercados puede, sin ninguna duda, quedar obsoleta con el paso de los años. Esta variabilidad de las normas de justicia legal no tiene por qué entenderse como un polo negativo dentro del sistema jurídico, o como un fenómeno contrario a la razón natural. El orden político exige una diversidad de códigos legislativos, según la diversidad de circunstancias propias de cada sociedad (Bayona, 1999).

El ejercicio normativo de creación del derecho legal debe llevarse a cabo “según las necesidades y características de cada sociedad, y también según las opiniones o preferencias del legislador” (Tale, 2005, p. 602). Encierra una tarea de prudencia que depende de las costumbres, la psicología de los pueblos y de muchos otros factores contingentes: la lengua, la cultura, las condiciones geográficas, etc. (García-Huidobro & Mansuy, 2008).

Se nos podría objetar que una idea como esta se encuentra cargada del relativismo protagórico, pero esto no es cierto. Platón, que sin ninguna duda puede ser considerado como uno de los precursores de la teoría del derecho natural (Strauss, 1986), se opone radicalmente a la total ausencia de valores y principios morales absolutos defendida por la sofística. En su opinión, y a diferencia de lo que sucede con el planteamiento de Protágoras en el que lo justo y lo injusto se convierte en un puro problema de nombres (Guthrie, 1953), la existencia de lo bueno y lo verdadero objetivos es algo irrefutable.

Tales dimensiones no solo existen; también pueden ser conocidas por el hombre. Los sofistas, por el contrario, parten de la base de un relativismo axiológico y gnoseológico extremo: ni hay verdades objetivas, ni hay tampoco valores universales. Por eso es que en su propuesta (la de los sofistas) no podemos conocer algo así como una justicia «por naturaleza», porque la única naturaleza que existe es aquella de orden biológico que nada tiene que ver con el mundo del espíritu.

En este contexto, nos hemos propuesto revisar las relaciones entre justicia legal y justicia natural en Platón, teniendo presente las refutaciones que hace nuestro autor a la doctrina del *homo mensura*. Esto porque en las intuiciones de Protágoras y en las respuestas de Platón a su convencionalismo extremo, se hallan, nos parece, las bases de la reflexión sobre el derecho natural, al menos en dos de sus posiciones fundamentales: (i) en el sistema jurídico, las normas de justicia legal dependen de la justicia en sí o justicia natural, que es la misma para todos los hombres (idea que representa, ciertamente, la tesis de Platón); (ii) estas normas de justicia legal son contingentes, y, por eso mismo, cambiantes y modificables, dependientes del parecer humano (idea que refleja el pensamiento de Protágoras).

En definitiva, aunque no parezca una vinculación necesaria, lo cierto es que Platón construye toda su teoría del derecho natural a partir de su refutación a la tesis central de Protágoras (Lacerda, 2009), en la cual se defiende, sin pretenderlo seguramente, una de las principales intuiciones de la teoría clásica del derecho natural: la necesidad de la convención y la variabilidad y cambio en las leyes escritas.

2. El surgimiento del relativismo en el mundo griego

Como ha indicado García-Huidobro, una de las épocas más interesantes de la historia del pensamiento ha sido el siglo de Pericles. “En una ciudad relati-

vamente pequeña, Atenas, se produjo una notable conjunción de escultores, arquitectos, dramaturgos, filósofos, gobernantes y hombres de ciencia. Tuvo lugar entonces una discusión de gran riqueza, cuyos términos en buena medida han marcado la historia del pensamiento. El crecimiento económico y cultural de Atenas, impulsó a muchos de sus ciudadanos a viajar y conocer otros pueblos y lugares. Al hacerlo, pudieron constatar las enormes diferencias que existían entre lo que los atenienses consideraban como bueno o malo y los criterios que se seguían en otras partes” (2005, pp. 26-27).

El contraste entre las costumbres propias y ajenas es importante, y solamente se da cuando una sociedad se abre y entra en contacto con las demás. “En efecto, mientras una sociedad se halla replegada en sí misma, la diferencia entre lo que se acostumbra y lo que es bueno resulta casi imperceptible. La razón por la que no se roban las gallinas del vecino, parece ser casi la misma que la razón que lleva a saludarlo todas las mañanas al encontrarlo en el camino: siempre se ha hecho así. Dejar de saludar al vecino o quitarle las gallinas son dos maneras de ofenderlo. Por otra parte, las formas de saludar o de ofender están caracterizadas tradicionalmente, lo mismo que los criterios acerca de la propiedad y su adquisición. Sabemos que las gallinas son del vecino porque son hijas de gallinas que eran suyas y admitimos que quien es dueño de lo principal, la gallina, se hace dueño de lo accesorio, los pollos. También sabemos que se saluda diciendo “buenos días”, sacándose el sombrero o dando la mano. Ambos criterios de conducta se hallan en el mismo terreno de lo acostumbrado” (García-Huidobro, 2005, p. 27).

El conocimiento de las costumbres de otras comunidades o agrupaciones, lleva a reflexionar de inmediato acerca del valor de las propias prácticas y de los parámetros morales que deben ser aceptados³. Se plantea, entonces, si

3 A propósito de la diversidad de costumbres, escribe Heródoto: “si a todos los hombres se les diera a elegir entre todas las costumbres, invitándoles a escoger las más perfectas, cada cual, después de una detenida reflexión, escogería para sí las suyas; tan sumamente convencido está cada uno de que sus propias costumbres son las más perfectas. [...] Y que todas las personas tienen esa

acaso todas las normas que se siguen en una sociedad tienen simplemente el valor de aquella que indica que se saluda dando la mano derecha, es decir, si todas las normas son meramente convencionales (García-Huidobro, 2005). “Bien podemos concebir un pueblo en donde se salude con la mano izquierda, o sin ninguna mano, sino haciendo una reverencia, como los japoneses. ¿Sucede lo mismo con el resto de las normas? Además, se presenta el problema de cómo podemos juzgar si las costumbres de los otros pueblos son mejores o peores. Naturalmente, no podemos tomar como criterio de juicio nuestras propias costumbres. Los atenienses no pueden decir que las costumbres funerarias de los egipcios son peores porque no corresponden a las que se practican en Atenas. Otro tanto, con los modos de adquirir la propiedad o de llevar a cabo la guerra” (García-Huidobro, 2005, p. 27).

La existencia de costumbres diferentes ha dado lugar a una forma de argumento anti-iusnaturalista. Si la realidad de las diversas costumbres es contraria a la afirmación de una justicia en sí o natural, entonces los iusnaturalistas tendrían que negar esa diversidad. Pero no parece que los autores iusnaturalistas, como Platón, pretendan negar totalmente la diversidad de opiniones éticas (García-Huidobro, 2002). En efecto, no resulta fácil encontrar algún teórico del derecho natural importante que así lo haga, puesto que el intento por desarrollar una teoría iusnaturalista es, como ya se vio, la respuesta al hecho de la diversidad. Y si se reconoce que la incompatibilidad no es un hecho notorio, entonces no resulta adecuado

convicción a propósito de las costumbres, puede demostrarse, entre otros muchos ejemplos, en concreto por el siguiente: durante el reinado de Darío, este monarca convocó a los griegos que estaban en su corte y les preguntó que por cuánto dinero accederían a comerse los cadáveres de sus padres. Ellos respondieron que no lo harían a ningún precio. Acto seguido Darío convocó a los indios llamados Calatias, que devoraban a sus progenitores, y les preguntó, en presencia de los griegos, que seguían la conversación por medio de un intérprete, que por qué suma consentirían en quemar en una hoguera los restos mortales de sus padres; ellos entonces se pusieron a vociferar, rogándole que no blasfemara. Esta es, pues, la creencia general; y me parece que Píndaro hizo bien al decir que la costumbre es reina del mundo” (Heródoto, *Historia*, p. 87).

ponerla como base para un argumento que quiere ser tan persuasivo como el indicado (García-Huidobro, 2002).

Ante esto, vale la pena considerar el siguiente argumento: para todos es claro que los hombres han mantenido diversas opiniones en materia astronómica. “Así, Ptolomeo postulaba que el sol giraba alrededor de la tierra, mientras que Copérnico, siglos después, enseñó lo contrario. Sin embargo, de la variedad de opiniones astronómicas no cabe colegir la relatividad de la astronomía. Naturalmente, se trata solo de un ejemplo, y envuelve algunas limitaciones” (García-Huidobro, 1999, p. 59). El derecho no puede pretender tener el mismo estatuto que la astronomía, por lo que no se puede tomar el ejemplo demasiado al pie de la letra. Sin embargo, si las costumbres e intuiciones morales de cada pueblo fueran el criterio último del juicio de legalidad, entonces no habría posibilidad de entendimiento, pues bien podrían decir los otros pueblos exactamente lo contrario, o sea, sostener que son los otros los que están equivocados porque no hacen las cosas como nosotros las hacemos (García-Huidobro, 2005).

Entre los sofistas, precisamente, parece estar presente la idea de que la diversidad de costumbres es incompatible con la afirmación de una justicia en sí. De hecho, es una opinión común entre ellos que “naturaleza y convención son incompatibles” (Platón, *Gorgias*, 483a⁴), o que “la mayor parte de lo que es justo según las leyes es hostil a la naturaleza” (Platón, *Protágoras*, p. 68). De acuerdo con esto, escribe Protágoras que la única justicia existente es aquella de origen convencional (Schwember, 2001),

4 Y, por ejemplo: “los νόμοι fueron hechos por la mayoría de la gente, quienes son débiles, para su propia defensa, mientras que la verdadera justicia proviene de la φύσις, la que le da derechos al más fuerte. La obligación inherente en νόμος se convierte, de esta forma, en algo vinculante solo para la multitud ignorante, pero el intelectual iluminado no está atado más por él. Debe seguir el camino de la verdad, y es la φύσις quien le muestra ese camino. νόμος es mera convención y tradición, que puede exigir la obediencia incuestionada de los ineducados, pero al contener menos –o ninguna- verdad, debe ser rechazada por el filósofo” (Ostwald, 1965, p. 128).

esto porque las leyes, todas ellas, no son más que “convenciones hechas por los ciudadanos” (Platón, Protágoras, 337d). Esto se debe al hecho de que si no hay verdades objetivas, en tanto que es el hombre la medida de todas las cosas, una ley puede ser buena en un tiempo y no serlo al cabo de unos pocos meses. Todo es materia de opinión.

Pese a que las ideas de Protágoras han fundado el relativismo moral más extremo, este planteo no es necesariamente falso. Si las leyes de unos y otros pueblos fueran completamente idénticas, se causaría una verdadera injusticia, porque las circunstancias particulares de cada comunidad (geográficas, de tiempo, costumbres) son distintas, y por eso mismo es diferente el contenido del bien común para ese lugar. En esto se muestra que, de algún modo u otro, el relativismo de Protágoras es cierto: hay algo del sistema jurídico que depende de las puras convenciones de los hombres; pero solo «algo», «una parte», y no «todo» el ordenamiento de justicia de la comunidad.

3. Exposición de la tesis de Protágoras y su vinculación con el problema jurídico

Según escribe Rivas (1996), donde se encuentran las principales doctrinas protagóricas sobre la justicia es en el tratamiento que hace nuestro sofista de la ley. Así, la defensa de la norma escrita, su origen y las obras que contiene ponen de manifiesto el lugar de la justicia; y, además, significan la aparición de los problemas centrales que van a estar presentes en toda la corriente sofística⁵.

5 ¿Para Protágoras existe una estrecha vinculación entre justicia y legalidad. Él mismo señala que las cosas justas y las cosas legales parecen identificarse (Platón, *Protágoras*, 327b 1). Asimismo, escribe que “si algún tipo de cosas parece justo y admirable para un estado, entonces es justo y admirable para él por el tiempo que lo acepte” (Platón, *Teeteto*, 167c 1-3). En nuestra opinión, estos pasajes encajan perfectamente con el conocido relativismo protagórico del hombre-medida.

Uno de los lugares en que Protágoras hace expresa esta vinculación entre legalidad y justicia, además del diálogo que lleva su nombre, es el *Teeteto*. Conforme el testimonio que, en ese lugar, nos ha dejado Platón, a propósito de la justicia e injusticia, “los seguidores de Protágoras pretenden sostener que no existe por naturaleza, con existencia propia, ninguna de esas entidades, sino que aquello que parece bien a la opinión pública se vuelve verdadero, desde el momento mismo en que se profesa dicha opinión y mientras se mantenga sobre tal” (Platón, *Teeteto*, 172b). Es decir, las cosas justas no lo son por naturaleza, de ninguna manera, “sino que los hombres se pasan la vida discutiéndolas entre sí y cambiándolas continuamente” (Platón, *Leyes*, 889a-b).

Este convencionalismo legal de Protágoras no es algo distinto de su teoría del *homo mensura*. Tales han sido las interpretaciones de Gomperz (1901-1912) y Taylor (1926), quienes niegan que en Protágoras existan parámetros morales más allá de los que se producen en cada sociedad (Taylor, 1926). La razón es la siguiente: así como los hombres no deben pretender conocimientos universales y válidos incondicionadamente, en tanto que cada uno es medida de lo verdadero, tampoco se pueden postular unos principios de justicia inmutables y verdaderamente existentes. Solo tenemos opiniones acerca de lo que debe tomarse por justo e injusto (Lacerda, 2009), cuestión que rompe con la necesaria distinción entre conocimiento e ignorancia.

Aceptar la doctrina de Protágoras, con todo lo que ello significa, terminaría con las nociones mismas de justicia e injusticia y de bondad y maldad moral. Esto sucede porque si todo depende del parecer humano, entonces no existen cosas justas o buenas en sí. Es precisamente a esta idea a la que se opone Platón y la filosofía socrática. Para esta corriente de pensamiento, la existencia de una justicia en sí es una realidad indesmentible, tanto así, que las leyes escritas deben asemejarse lo más posible a esa justicia verdadera (Platón, *Político*, 300c-d). Es más, si no hay justicia en sí, ni siquiera podría hablarse de las leyes no escritas de las que se trata entre los griegos (Sófocles, *Antígona*, vv. 450-455). Puesto que si no hay verdades

universalmente válidas, tampoco puede haber una ley universalmente válida. Si el hombre es la medida de todas las cosas, también lo será del actuar, y en este sentido, “si para cada cual es verdadero lo que le parece, también será bueno para cada cual lo que se le muestre como bueno y justo” (Zeller, 1955, p. 75).

Un relativismo extremo como el de Protágoras, que niega que puedan alcanzarse verdades absolutas, supone, a la vez, que la defensa de valores o verdades objetivas es un signo de intolerancia política o fundamentalismo (Melina, 1986). Esa doctrina (de que no hay conocimientos absolutos) solo es verdadera en el campo de las sensaciones, donde cada hombre es el único juez de lo que a él le parece dulce, frío o caliente. Es decir, es el individuo, y no Dios o la naturaleza, el criterio de todas las cosas, incluso de los conceptos morales o religiosos: y así, “los hombres afirman que estos no tienen una naturaleza real y determinada, sino que son exclusivamente una cuestión de convención” (Guthrie, 1992, p. 101).

En este planteo, las cosas justas o injustas, buenas o malas, no poseen una naturaleza o esencia propias: solo son materia de opinión. Esta idea, que representa el centro de la propuesta sofística, es impulsada por Protágoras con base en el criterio de utilidad o conveniencia, porque, por ejemplo, mientras que las leyes y costumbres de un determinado pueblo sigan siendo convenientes para el logro de la felicidad común de esa comunidad, estas deben mantenerse como derecho vigente (Guthrie, 1992)⁶.

En nuestra opinión, en esto radica, justamente, el acierto y el error del sofista, en sostener que la justicia de la ley depende de la conveniencia o utilidad de sus disposiciones. Esto es en parte cierto y en parte falso, ya que

6 Una tesis similar se repite en las afirmaciones de Trasímaco: lo justo, para él, se manifiesta de diverso modo en los distintos regímenes. Cada uno “dicta las leyes de acuerdo con su propio interés” (Platón, *República*, 338d).

cualquiera de los iusnaturalistas clásicos estaría dispuesto a sostener que una ley inconveniente debiera ser modificada, a lo menos. Sin embargo, esta doctrina no se aplica a todo el campo de la legalidad-justicia, sino solo al ámbito de las leyes escritas (o positivas), y solo una vez que hemos aceptado la existencia de una justicia verdaderamente universal e inmutable. En este punto es donde se separan las doctrinas sofista y platónica, toda vez que mientras que Protágoras sostiene que solamente existen las convenciones humanas, negando, con ello, cualquiera afirmación de una justicia natural, Platón, por el contrario, escribe que la única manera de predicar la idea de justicia (o de conveniencia) en las relaciones particulares de los sujetos y en las normas particulares de una comunidad es admitiendo la existencia de lo justo en sí.

De esta manera, para Platón, lo mismo que para todo el grupo de los iusnaturalistas clásicos, no existe una contraposición absoluta entre justicia natural y leyes escritas (o, lo que es igual, entre naturaleza y arte). “El arte, que incluye la ley, es el producto de la inteligencia y la inteligencia es la manifestación más elevada de la naturaleza” (Guthrie, 1992, p. 37). Es más, sólo la naturaleza puede terminar con la barrera trazada por las leyes escritas entre las diversas culturas (Guthrie, 1988, p. 124).

4. La afirmación platónica de una justicia por naturaleza

Ya se ha dicho que Platón, al igual que todos los teóricos del derecho natural, reconoce la existencia de ciertos principios normativos «naturales», constitutivos no solo de una pauta de conducta universalmente válida y obligatoria para el hombre, sino, sobre todo, configurativos de la rectitud

moral y la justicia. Estos principios naturales (o no escritos⁷) son la manifestación de ciertas leyes «comunes a todos» e inscritas en la misma naturaleza del hombre (Aristóteles, *Retórica*, 1373b 5-10), una justicia objetiva y de raíz divina que es independiente de la opinión y del consenso (Cicerón, *En defensa de Milón*, 4, 10).

Tal es su condición, que esta justicia natural no puede ser sustituida por otra, ni es lícito “derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo” (Cicerón, *Sobre la República*, III, 22, 33). Su validez es, por consiguiente, incondicionada. Esto se explica por el hecho de que para los autores clásicos la propia naturaleza es una instancia de apelación normativa (Madrid, 1995), una realidad divina y superior a toda norma humana (Kwiatkowska, 2001). La propia realidad-naturaleza es, por esta razón, un principio normativo de la conducta de los hombres, fuente y causa de la normatividad de las leyes escritas o derecho positivo (Kwiatkowska, 2001). Por eso es que Platón describe a la ley como un “descubrimiento de la realidad” (Platón, *Minos*, 315b), porque el fundamento óntico de la legalidad se encuentra impreso en la propia realidad de la naturaleza humana. Lo jurídicamente recto es, por este motivo, lo naturalmente recto, esto es, aquello que es exigido por la realidad de lo humano *secundum naturam*.

Esta naturaleza no consiste en lo empírico o fenoménico, en los «mere facts» de la filosofía de Hume. No es, en consecuencia, una materialidad ciega (Ratzinger, 1999), o una pura y neutra facticidad sin vinculación con el mundo del espíritu. Se trata de una realidad transida de valores, que es orden y principio de la justicia y de nuestras acciones. De ahí que Platón haya

7 La identificación entre normas naturales y leyes no escritas era una idea generalmente aceptada entre los griegos (De Romilly, 2004, p. 40).

escrito que la justicia política, que es una realidad que aspira a regular la vida común de los sujetos, es una justicia *katà phýsin* (Platón, República, 428e).

Pese a esto, pareciera que la afirmación de una justicia natural no es posible⁸. De hecho, algunos pensadores griegos sostuvieron que no existe una justicia de tal condición, porque “pueblos distintos tienen costumbres distintas y cada uno alaba su propia idea de justicia”⁹, y porque, en lo que se refiere a la divinidad, “para los etíopes, los dioses son chatos y negros y para los tracios, rubios y de ojos azules”¹⁰.

Pero esta no parece ser la idea predominante entre los antiguos. Como enseña Jaeger, para el pensamiento clásico el problema de la justicia está íntimamente ligado con la idea de la naturaleza (Jaeger, 1953). Así lo ha entendido Platón, para quien el culmen de la teoría de la ley se encuentra en el llamado a la autoridad a identificar la realidad-naturaleza como medida de su actividad creadora del derecho. De acuerdo con lo anterior, y en contra de la afirmación de Protágoras, Platón está convencido de que sí existen verdades absolutas y válidas sin condición. Una de estas verdades, que Platón llama Ideas, es la justicia en sí, a la que se identifica con una justicia natural o universal.

Esta justicia, además de natural, es divina. Esto se debe a que la justicia depende de Dios, que es medida de todas las cosas (Platón, Leyes, 716d). Luego, solo lo que es amado por la divinidad es santo. Todo lo demás es nefasto y signo de iniquidad (Platón, Eutifrón, 7a). Por ende, escribe Platón,

8 Acá natural significa universal. Esta identificación de lo universal con lo natural no ha sido admitida por todos los pensadores de la historia del derecho natural. Marsilio de Padua, por ejemplo, escribe que el derecho universal, que comúnmente se conoce como natural, no es más que un derecho legal o puesto por el hombre, aquello en lo que “casi todos convienen”.

9 La cita está tomada de Píndaro, fr. 215, citado en Calvo, 1995, p. 76.

10 La cita está tomada de Jenófanes, fr. 16, citado en Ferro, 1995, p. 75.

“la divinidad ha de ser la medida de todas las cosas y en el mayor grado posible; mucho más que el hombre, como se señala por ahí” (Platón, *Leyes*, 716).

Sin embargo, la piadosa creencia en la sacralidad de las normas naturales no excuye la posibilidad de que los legisladores humanos depositarios de la revelación normativa de la deidad la interpreten de forma incorrecta y no siempre sean capaces de convertirla en contenido de un ordenamiento legal intrínsecamente justo (García Máynez, 1988).

Por lo tanto, sin una justicia en sí, natural o universal, no puede hablarse de una justicia en las leyes escritas o en las acciones humanas. Lo justo, de esta manera, “no es un acto particular de justicia ni tampoco una colección de casos singulares, por exhaustiva que ésta sea, sino una forma universal, común, superior y distinta a la suma de actos individuales” (Araos, 1999, p. 68). Supuesto esto, lo que define a una cosa como justa o virtuosa es la presencia de esta forma común (la justicia en sí) en ese particular; es esa presencia de lo justo por antonomasia lo que hace que una determinada acción o situación sea verdaderamente justa (Araos, 1999). Esta justicia en sí, o natural, es, por consiguiente, el fundamento de la legislación. Las propias acciones, que pretenden ser reguladas mediante leyes escritas, quedan definidas por relación a esa justicia natural o en sí. Porque, aunque estas tengan su principio inmediato en la creatividad de los hombres, en la convención o en aquello que depende de nuestra libertad, “se realizan conforme a su propia naturaleza y no conforme a nuestra opinión” (Platón, *Crátilo*, 386e-387a).

5. El problema del necesario relativismo en el derecho

Un principio básico de la actividad de creación del derecho es el que impone al legislador una doble sujeción en el ejercicio de sus potestades: en primer lugar, el sometimiento a la idea de justicia o justicia natural; y, en segundo

lugar, la sujeción a las circunstancias particulares de su comunidad: condiciones geográficas, factores culturales, paso del tiempo, etc.

Todas las leyes escritas participan de la ley de la equidad natural, que es una ley inmutable (Bignone, 1965). En este sentido, la norma positiva, cuando es justa, deriva siempre, de alguna manera, de los principios éticos básicos conocidos como ley natural.

Aunque el hecho de que se trate de preceptos derivados de la justicia natural podría hacernos pensar que entre los principios universales de justicia y los preceptos del derecho positivo existe un insoslayable encadenamiento lógico, lo cierto es que no existe un proceso deductivo que origine a las normas positivas o convencionales. Este proceso es prudencial, y, por lo tanto, dependiente de la contingencia y variabilidad de las circunstancias históricas. Dado lo anterior, las normas positivas o convenciones se derivan, no por consideraciones especulativas acerca de lo bueno o lo malo moral, sino por medio de razonamientos prácticos que toman en cuenta las distintas condiciones en las que se realiza la acción.

Por esta causa, “lo justo y lo bueno no es lo mismo en todos los sitios y para todos” (Aquino, *De Malo*, 2, 4), pues, tal como las medidas del vino y del grano no son iguales en todas partes, sino que donde se compran son mayores y donde se venden son menores (Aristóteles, *Ética*, 1134b 18-1135a 5), así también “lo que no es naturalmente justo sino establecido por los hombres no es lo mismo en todas partes, como en todas partes no es el mismo el castigo que se impone al robo” (Aquino, *In Ethicam*, n. 730).

Se explica, en este sentido, por qué para los pensadores griegos una convención humana que aspira a ser autoritativa a los ojos de un hombre razonable debe ser coherente con las determinaciones de la justicia en sí, aunque no tiene por qué ser necesariamente, ni siquiera usualmente, la convención que él mismo habría hecho si hubiera tenido la oportunidad de

legislar (Finnis, 1989). Por este motivo, no sería correcto afirmar que en cada uno de los asuntos humanos exista una única solución conforme con la idea de justicia. Precisamente porque en las acciones humanas existe contingencia, a menudo lo justo natural guarda un espacio de indeterminación en razón de su máxima generalidad.

Estas leyes escritas o de justicia humana son arbitrarias, en algún sentido. Esto porque se trata de normas que pueden existir o no existir, o que pueden existir de diversa manera. Por ejemplo: si los bienes materiales han de ser usados eficientemente para el bienestar humano, normalmente debe haber un régimen de propiedad privada. “Este régimen estará constituido por reglas que asignen derechos de propiedad sobre tales bienes, o sobre muchos de ellos, a individuos o grupos pequeños. Pero precisamente qué reglas deberían establecerse con el fin de constituir un régimen así es algo no resuelto [...] por esta exigencia general de justicia”, de modo que la elección razonable de tales reglas “está en alguna medida guiada por las circunstancias de una sociedad particular, y en alguna medida es «arbitraria»” (Finnis, 1989, pp. 285-286).

Asimismo, estas leyes escritas son fundamentales para el buen gobierno de la comunidad (Platón, República, 563d), y su mayor o menor grado de justicia dependerá de su mayor o menor grado de racionalidad (Platón, Leyes, 645b) y conformidad con la justicia en sí. Y es más, el gobierno por medio de unas leyes escritas (variables y contingentes) es algo fundamental para el logro de la felicidad común. De hecho, la existencia de un gobierno sin leyes escritas es algo difícil de decir, piensa Platón (Político, 293a).

Ahora bien, a diferencia de lo que sucede con las normas naturales, cuya obligatoriedad es absoluta e incondicionada, la obligatoriedad de las convenciones depende de su mayor o menor utilidad. “Puede ocurrir que una ley que es adecuada a un tiempo y a unas circunstancias históricas determinadas, con el tiempo pase a ser una ley inadecuada o viceversa. Por

ejemplo, ha habido momentos históricos en los que no ha sido necesaria una protección legal de la vida humana no nacida porque había en la sociedad un respeto a la vida, y sin embargo hoy pasa por ser una exigencia ineludible del bien común” (Ortolá, 2005, pp. 113-114).

Por consiguiente, el verdadero político hará bien en promulgar un esquema de leyes y convenciones adecuadas a las exigencias particulares de su comunidad. Estas, para ser realmente justas, han de contener esa justicia universal de la que Platón habla en el *Fedón* 65d: al menos serán una copia directa de su verdad y justicia (Platón, *Político*, 300c). Ahora bien, y precisamente porque esas convenciones contienen y no representan la justicia perfecta, serán mudables y contingentes por definición. De ahí que la autoridad política deba actuar como un médico que se va de viaje, pero que ha dejado claras instrucciones entre sus pacientes. “Si él regresa antes de lo esperado y encuentra que el estado de un paciente ha cambiado, no vacilará en anular sus propias instrucciones anteriores” (Guthrie, 1992, p. 202). Así será el actuar del legislador, el cual modificará sus propias leyes y las costumbres de su pueblo cuando le parezca adecuado para la consecución del bien social.

Finalmente, no hay que perder de vista que uno de los criterios para determinar la justicia de las leyes escritas es su conveniencia o inconveniencia en razón de las condiciones particulares de la comunidad en la que intentan regir la vida de los ciudadanos. Insistimos en que esto no convierte a la tesis clásica en una forma de relativismo, porque, como ya se ha dicho, es la diversidad de los asuntos humanos lo que hace que también sean diversas las leyes escritas de los diferentes pueblos. Por eso se ha escrito que “uno es el derecho de los atenienses, y otro el de los romanos” (Soto, *De la justicia y el derecho*, III, 1, 3).

Esta apelación a la utilidad de las convenciones supone que cuando cesa la causa o el motivo por el que se promulgó esa convención, esta deja

entonces de mirar al bien de la comunidad para la que fue dispuesta. Por eso dicha convención debe ser modificada o dejada sin efecto. En el mismo sentido, si una convención contiene una «injusticia manifiesta» según las nuevas circunstancias de lugar y tiempo, ha de cambiarse (Poncela, 2011). Se explica, de esta manera, que la justicia tenga que ver, en algún grado, con la utilidad, pero respecto de aquello que es conveniente para el bien de la naturaleza humana en su conjunto, y no de aquello que conviene al parecer de cada uno por separado.

En definitiva, estas leyes escritas, aunque variables y contingentes, son necesarias y fundamentales para el funcionamiento de la vida social. Pero sin la razón natural, que es causa de su fuerza de obligar, ninguna de las convenciones puede considerarse realmente una forma de justicia. La razón de esto es simple: es la naturaleza la que delimita y funcionaliza la arbitrariedad de la convención (Mié, 2004). De ahí que Platón haya enfatizado en que, con el objeto de poner por escrito la justicia de las normas naturales, el legislador ha de ser capaz de distinguir una norma intrínsecamente buena de aquella que no lo es (Platón, *Leyes*, 966b). Solo así podrá interpretarlas y reproducirlas en unas condiciones particulares de lugar y tiempo, que es lo que determina la existencia de una cierta relatividad en el derecho positivo.

6. La creación del derecho positivo como un acto de prudencia

La vida del cuerpo social, que es el objeto de regulación de las leyes escritas, reúne todos los caracteres de lo humano: es esencialmente mudable y contingente; “es producto de la actividad libre del hombre, actuando en el tiempo y en el espacio. No hay aquí necesidad sino contingencia; no hay regularidad, sino multiplicidad circunstanciada” (Massini, 1978, p. 126)

Tal es la razón por la que los principios de la justicia en sí no son suficientes para la coordinación de las relaciones humanas. Estos representan verdades universales en el campo de la moral, y la contingencia de la *práxis*, que es lo que debe atender el legislador al momento de determinar las leyes naturales, no se puede resolver solo con referencia a ese tipo de verdades: es necesario reconocer que el *étos* particular de cada comunidad es importante a la hora de establecer el derecho positivo, así como aceptar que, según dice Santo Tomás, “las materias referentes al bien común se deben establecer de modo diverso según la diversa condición de los hombres” (Aquino, *Summa Theologiae*, q. 122, a. 1).

“Si las cosas son así, resulta necesario que, en el proceso de conocimiento de lo práctico, y en especial de lo jurídico, exista una dimensión cognitiva que corresponda a este nivel de máxima singularidad en que culmina en definitiva el derecho” (Massini, 2009, p. 207). Según esto, el juicio de la *sindéresis*, que es el mismo en todos los hombres, no es suficiente para la regulación de la vida social. El determinar cómo y por qué caminos debe el hombre alcanzar la vida buena corresponde a la prudencia, que es una forma de conocimiento «circunstanciado» acerca de lo justo en determinadas coordenadas históricas.

La actividad de la prudencia, sin embargo, no es posible sin el reconocimiento de unos principios generales de la acción. Los pensadores griegos enseñan que, así como en la razón especulativa hay cosas naturalmente conocidas, “así en la razón práctica preexisten ciertas cosas como principios naturales, que son los fines de las virtudes morales” (Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6). Tales son los principios de la ley natural, que el hombre conoce con total evidencia y sin posibilidad alguna de ignorancia o de error, y que son como el presupuesto o punto de partida de todo el conocimiento moral.

En la razón práctica hay, además, algunas cosas como conclusiones, “que son los medios, a los cuales llegamos por los mismos fines. De estos se

ocupa la prudencia, que aplica los principios universales a las conclusiones particulares en el orden de la acción” (Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6). El juicio prudencial se justifica, de este modo, por el hecho de que “lo que es para el fin, no es determinado en nosotros por naturaleza, sino que debe ser inquirido mediante la razón” (Aquino, *In Ethicam*, n. 811), que intenta conseguir el bien humano en cada caso particular.

Puesto que la tarea de la autoridad consiste en reducir la distancia que separa los principios universales de justicia de la contingencia y variabilidad de las circunstancias particulares que rodean a la acción, el legislador, en una tarea de frónético-técnica, intentará alcanzar un conocimiento de la realidad del modo más exacto posible. La prudencia es, de acuerdo con esto, una cierta «inteligencia de lo concreto», que regula inmediatamente la conducta a realizar aquí y ahora “por un juicio y una decisión proporcionados a la absoluta individualización del caso particular” (Martínez Doral, 1963, p. 24).

Teniendo esto en consideración, el esfuerzo hermenéutico de la autoridad consiste en encontrar la relación adecuada entre principios universales y circunstancias particulares. Por eso escribe Santo Tomás que “el prudente precisa conocer tanto los primeros principios de la razón, cuanto las realidades concretas sobre las que versa la acción” (Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 3), es decir, debe tener un conocimiento lo más acabado posible tanto de lo universal como de lo singular que envuelve a nuestro comportamiento.

Según observa el pensamiento clásico, la materia de la prudencia es el bien operable por nosotros, esto es, la condición de buenas y verdaderas que pueden tener nuestras acciones. El campo de la acción, que es al cual pertenece el derecho, es particular, contingente y temporal, esto último en el sentido de que lo que tiene posibilidad de cambio, como nuestro comportamiento, se realiza en el tiempo.

Con todo, porque el conocimiento jurídico se trata “de un conocimiento propia y constitutivamente práctico, i.e., directivo y valorativo de la acción humana, no se estará en presencia en ese caso de un conocer meramente cognitivo o develador de su objeto, sino de un conocimiento que de algún modo constituye ese mismo objeto, determinándolo a ser de una manera particular” (Massini, 2009, p. 207). En este sentido, el ejercicio hermenéutico en que consiste la creación de las leyes escritas, no consiste solo en una actividad de conocimiento y de reconocimiento, sino también de decisión y de voluntad, una tarea constructiva de las soluciones más adecuadas para el caso concreto o particular.

Esto nos permite señalar que la primera de las funciones que está llamada a realizar la autoridad en su función legislativa, es la de construir contenidos de justicia inexistentes en el derecho natural. Este carácter constructivo de la tarea gubernativa es explicado por Javier Hervada de la siguiente manera: partiendo de una verdad presente y objetiva, que son los principios del derecho natural, la prudencia jurídica modela una verdad futura (una regla de justicia) y la impone como obligatoria (Hervada, 1996). Tal fenómeno constitutivo no es una forma de *creatio ex nihilo*. Dicha tarea constructiva de las normas se origina en la justicia objetiva y universal de las leyes naturales, que son el fundamento mediato de su obligatoriedad.

Esta remitencia a unos principios naturales no suprime el carácter productivo que puede alcanzar la tarea legislativa. “Un principio que debemos considerar [...] es que la actividad del jurista no puede nunca ser considerada pasiva, es decir meramente cognitiva de un derecho dado” (D’Agostino, 2000, pp. 307-308). En este sentido, siendo inevitablemente productiva, la razón práctica deberá poner en ejercicio los principios y criterios de justicia naturales, que la tradición de la filosofía clásica ha reconocido como verdades universales acerca de lo que es bueno y malo *simpliciter* para el hombre (Massini, 1978).

Junto con este papel productivo, que nos permite señalar que el derecho positivo se presenta como una continuación de la naturaleza en aquello que esta ha guardado silencio, la actividad normativa puede asumir, a la vez, una función completiva o aplicativa. Este proceso de producción y aplicación del derecho “refleja un ir y venir que va [...] desde la determinación legislativa de respuestas jurídicas concretas a posibles situaciones hasta la aplicación de dichas determinaciones que necesitan ser iluminadas –y, a veces, determinadas– desde su propia finalidad” (Etcheverry, 2009, p. 193): el bien de la comunidad política.

El papel del legislador, en definitiva, trasciende el de la mera deducción de unos principios de justicia concretos desde las normas universales de la justicia en sí. Tal asunto supone llevar adelante una tarea que resulta en alguna medida constructiva, “aunque no completamente o no necesariamente libre. En ocasiones dicha construcción supondrá meramente explicitar algunas razones que indican cómo ha de decidirse en estos casos. En otros [...] incluso dicha tarea constructiva supone la elección discrecional entre distintas opciones todas ellas razonables o correctas. Para aclarar esta idea puede decirse que esta tarea constructiva supone ejecutar una obra de la que en muchos casos solo se tienen esbozos generales de cómo debe ser y que, por lo tanto, necesitan ser concretizados por medio de un razonamiento práctico” (Etcheverry, 2009, p. 193).

7. Consideraciones finales

A pesar de que, en algún sentido, la intuición de Protágoras sea correcta –en cuanto que es correcto que en la legislación existe algo de relativo–, el error del sofista radica en no haber dado importancia al reconocimiento de una justicia en sí, que sea causa y fundamento de la obligatoriedad de las normas

escritas. En este sentido, el inconveniente de la tesis protagórica consiste en haber suprimido el criterio de justicia, la naturaleza, y haber dado paso a un convencionalismo extremo, completamente independiente de la realidad.

El error de Protagoras se extiende también a la negación de un fundamento divino de las normas de justicia. Hay en sus reflexiones una suerte de intento laico (Lo Schiavo, 1997) que rompe con la apelación a una autoridad divina y a un orden en el mundo natural (Neschke, 1995). Dicho esto, con Protagoras la ley humana deja de ser un reflejo del orden divino, o, lo que es lo mismo, deja de tener un fundamento divino-natural. Así, las leyes positivas no pasan de ser simples convenciones.

Por lo tanto, desde el punto de vista convencionalista, la realidad externa no contiene nada en sí misma que haga que sea correcto clasificar a las cosas de un modo en lugar de otro (Irwin, 2000). Por eso, para Protagoras no existe un orden natural de justicia, porque más que realidades justas en sí lo que existe son puras opiniones o nombres sin pretensión de universalidad. Precisamente a este constructivismo se opone Platón cuando declara que el ser de las cosas no es un asunto privado de cada persona (Crátilo, 385e). Al contrario, las cosas, en tanto que dotadas de realidad, poseen una cierta estabilidad epistémica. No son, por consiguiente, cambiantes en su naturaleza según la variación de nuestras opiniones (Platón, Crátilo, 386d).

En razón de lo expuesto, los predicados morales, como bueno o justo, participan de verdades en sí, y no son asimilables a las realidades sensibles, que cambian constantemente y no tienen estabilidad. Y es que, como observa Platón, “las mismas cosas son buenas o malas” (República, 505b). Es aquí donde la tesis de Protagoras se vuelve insuficiente. Es cierto que las leyes escritas deben, por su propia naturaleza, ser cambiantes y dependientes del parecer humano, pero no pueden serlo al punto de sacrificar la justicia de sus disposiciones.

Pese a este inconveniente de la tesis protagórica, las leyes escritas, con toda su variabilidad y contingencia, son el instrumento adecuado para conducir a los hombres hacia la virtud. Esto no debe entenderse como una concesión de la libertad a la fragilidad de la naturaleza humana, sino como un elemento necesario para el perfeccionamiento de esa naturaleza, un perfeccionamiento que es multiforme y dependiente de la cultura y cambios históricos (Lorca, 1999). Por este motivo, la afirmación de un campo de relatividad en la teoría del derecho no debe ser entendida como el ensalzamiento de la doctrina del *homo mensura*. Sin este espacio de relatividad (dentro del ámbito de lo racional por naturaleza, por cierto) no es posible la perfección moral de los ciudadanos, porque, a pesar de que el fuego queme en Grecia con la misma fuerza que entre los persas, según el ejemplo de Aristóteles, la vida entre los griegos se edifica sobre una riqueza cultural distinta de la de sus vecinos.

En consecuencia, insiste Platón en la necesidad de estas determinaciones o leyes escritas para la regulación de las relaciones sociales y políticas en el interior de la comunidad. A menos que se tratara de un hombre que, por gracia divina, tuviese una condición especial para no estar sujeto a las leyes de los hombres, todos debemos someternos a la autoridad del estado. Como esta situación es imposible de hallarla, debemos escoger la ordenación de la ley, a pesar de que las leyes puedan tratar únicamente de las generalidades, sin hacer referencia a todos y cada uno de los casos (Platón, *Leyes*, 875c-d).

En el establecimiento de esas convenciones, el legislador goza de una cierta medida de libertad creativa. Pero esta libertad creativa no es equivalente a una construcción *ex nihilo* de las normas de justicia convencional. Supone una libertad inventiva por parte de la autoridad, pero supone, sobre todo, un despliegue de las verdades morales incoadas en la naturaleza. Es creación, ciertamente, pero creación desde lo que ya nos ha sido dado: la justicia en sí, la realidad. De ahí que la tarea del legislador suponga el descubrimiento

e imitación de las verdades eternas, aquellas que se encuentran inscritas en el orden natural, para así llevar a sus súbditos a una vida *secundum naturam* (Platón, *Político*, 308d).

Referencias

Fuentes

- Platón (2000). *Gorgias*. Madrid: CSIC.
Platón (2005). *Protágoras*. Madrid: CSIC.
Platón (1986). *Plato's Theaetetus*. Chicago: The University of Chicago.
Platón (1960). *Las leyes*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
Platón (1955). *El Político*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
Platón (1966). *Minos. Diálogos apócrifos y dudosos*. Buenos Aires: Eudeba.
Platón (1997). *Eutifrón*. Santiago: Universitaria, 1997.
Platón (1966). *República*. Buenos Aires: Eudeba.
Platón (2002). *Crátilo*. Madrid: Trotta.
Platón (1971). *Fedón*. Buenos Aires: Eudeba.

Bibliografía secundaria

- Araos, J. (1999). *La filosofía aristotélica del lenguaje*. Pamplona: Eunsa.
Aristóteles (1990). *Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
Aristóteles (1949). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
Bayona, B. (1999). El convencionalismo político de Protágoras. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica*, 3.
Bignone, E. (1965). *Studi sul pensiero antico*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
Brochard, V. (2008). *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Buenos Aires: Losada.
Calvo, T. (1995). *De los Sofistas a Platón*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
Cicerón (1964). *Pro Milone*. London: MacMillan.
Cicerón (1984). *Sobre la República*. Madrid: Gredos.
D'Agostino, F. (2000). Hermenéutica y derecho natural. En R. Rabbi-Baldi. *Las razones del derecho natural*. Buenos Aires: Rodolfo Depalma.
De Romilly, J. (2004). *La ley en la Grecia clásica*. Buenos Aires: Biblos.
De Soto, D. (1967-1968). *De la justicia y el derecho, en diez libros*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
Etcheverry, J. (2009). *Objetividad y determinación del derecho*. Granada: Comares.

Justo por naturaleza y justo por convención en Platón.
A propósito de la refutación platónica a la doctrina del homo mensura

- Ferrater, J. (2001). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Ferro, F. (1995). *De la sabiduría de los griegos*. Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Finnis, J. (1989). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Gandolfo, R. (1980). La evolución del derecho natural en la historia del pensamiento jurídico. En J. Serra. *Filosofía del derecho*. Valparaíso: Edeval.
- García-Huidobro, J. & Mansuy, D. (2008). Nicolás de Oresme y su interpretación del derecho natural aristotélico. *Tópicos*, n. 35, pp. 37-56.
- García-Huidobro, J. (1993). *Razón práctica y derecho natural*. Valparaíso: Edeval.
- García-Huidobro, J. (2005). *El anillo de Gíges*. Santiago: Fundación de Ciencias Humanas.
- García-Huidobro, J. (2002). *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*. México DF: UNAM.
- García-Huidobro, J. (1999). La diversidad de opiniones éticas. Análisis de un argumento anti-iusnaturalistas. *Persona y Derecho*, n. 40, pp. 53-63.
- García Máñez, E. (1988). *Teorías sobre la justicia en los Diálogos de Platón*. México DF: Porrúa-UNAM.
- Gomperz, T. (1901-1912). *Greek Thinkers*. Londres: Murray.
- Guthrie, W. K. Ch. (1953). *Los filósofos griegos*. México DF: FCE.
- Guthrie, W. K. Ch. (1988). *Historia de la filosofía griega. Siglo V. Ilustración*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. Ch. (1992). *Historia de la filosofía griega. Platón, segunda época y la Academia*, Madrid: Gredos.
- Heródoto (2000). *Historia*. Madrid: Gredos.
- Hervada, J. (1996). *Introducción crítica al derecho natural*. Pamplona: Eunsa.
- Höffe, O. (1988). *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. Barcelona: Alfa.
- Irwin, T. (2000). *La ética de Platón*. México DF: UNAM.
- Jaeger, W. (1953). *Alabanza de la ley*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Jenofonte (1923). *Memorabilia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kwiatkowska, T. (2001). *Mundo antiguo y naturaleza*. México DF: Plaza y Valdés.
- Lacerda, B. (2009). *Direito Natural em Platão. As Origens Gregas da Teoria Jusnaturalista*. Curitiba: Jaruá Editora.
- Lo Schiavo, A. (1997). *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*. Napoli: Bibliopolis.
- Lorca, M. (1999). *Las notas de lo jurídico en el pensamiento aristotélico*. Madrid: Pirámide.
- Madrid, R. (1995). *El concepto normativo de physis en Tales de Mileto*. *Revista Chilena de Derecho*, n. 22, pp. 61-78.
- Martínez Doral, J. (1963). *La estructura del conocimiento jurídico*. Pamplona: Eunsa.
- Massini, C. (1978). *Sobre el realismo jurídico*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Melina, L. (1996). *Corso di bioética*. Piemme: Casale Monferrato.
- Mié, F. (2004). *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón. Investigación sobre los diálogos medios*. Córdoba: Ediciones El Copista.
- Neschke, A. (1995). *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Le platonisme politique dans l'antique*. Paris: Editions de l'Institut supérieur de philosophie.

- Ollero, A. (1996). *¿Tiene razón el derecho? Entre método científico y voluntad política*. Madrid: Congreso de los Diputados.
- Ortolá, F. (2005). *Ley moral y ley civil en la encíclica "Evangelium vitae"*. Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis.
- Ostwald, M. (1965). Pindar, Nomos, and Heracles. *Harvard Studies in Classical Philology*, n. 69, pp. 109-138.
- Poncela, A. (2010). *Las raíces filosóficas y positivas de la doctrina del derecho de gentes de la Escuela de Salamanca*. León: Celeryn.
- Ratzinger, J. (1999). Verdad y libertad. *Humanitas*, n. 14, pp. 35-42.
- Rivas, P. (1996). *Justicia, comunidad, obediencia. El pensamiento de Sócrates ante la ley*. Pamplona: Eunsa.
- San Isidoro (2004). *Etimologías*. Madrid: BAC.
- Santo Tomás (1997). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: Eunsa.
- Santo Tomás (1953-1957). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- Santo Tomás (2010). *Comentario a la Ética a Nicómaco*. Pamplona: Eunsa.
- Schwember, F. (2001). *La antítesis naturaleza-ley en Platón*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Sófocles (2003). *Antígona*. Buenos Aires: Losada.
- Squella, A. (1995). ¿Por qué vuelve a hablarse de derecho natural?. *Revista Chilena de Derecho*, n. 22, pp. 79-89.
- Strauss, L. (1986). *Droit naturel et histoire*. Paris: Flammarion.
- Tale, C. (2005). Derecho de daños y derecho natural. En E. Soto-Kloss. *El derecho natural en la realidad jurídica y social*. Santiago: Universidad Santo Tomás.
- Taylor, A. (1926). *Plato. The Man and his Work*. Londres: Methuen.
- Zeller, E. (1955). *Sócrates y los sofistas*. Buenos Aires: Nova.