

EL IUSNATURALISMO EN LA COSMOVISIÓN DEL MUNDO ANTIGUO CLÁSICO GRIEGO. COMENTARIOS AL *CRITÓN* Y *ANTÍGONA*

Jusnaturalism in the worldview of the ancient classical Greek world. Commentaries to Crito and Antigone

Autor: Giorgio Brea Villanueva*

REVISTA

LP Derecho

Giorgio Brea Villanueva

«El iusnaturalismo en la cosmovisión del mundo antiguo clásico griego. Comentarios al *Critón* y *Antígona*».

Revista LP Derecho.

1 (2021):44-52.

Recibido: 16/05/2021

Aprobado: 21/07/2021

* Bachiller en Derecho por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Correo electrónico: gbrea@pucp.edu.pe

 <https://orcid.org/0000-0001-7314-5583>

¹ Sófocles, «Antígona», en sus *Tragedias* (Barcelona: Gredos, 2006), 189-211.

² Platón, «Critón», en sus *Diálogos* (Madrid: Gredos, 1993), i, 133-187.

Resumen

En el presente texto, se analizará en forma conjunta las obras *Antígona* de Sófocles¹ y *Critón* de Platón² desde los postulados del iusnaturalismo y el positivismo. Se parte de la hipótesis de trabajo siguiente: en ambos textos se plasman concepciones distintas de la relación entre moral y derecho que, sin embargo, no rompen la flexibilidad de la categoría iusfilosófica de iusnaturalismo.

Palabras clave

Antígona, *Critón*, iusnaturalismo, positivismo.

Abstract

In the current text, the works Antigone by Sophocles and Crito by Plato will be analyzed from the postulates of jusnaturalism and positivism. We start from the following working hypothesis: Both texts have different conceptions of the relationship between morality and law. Nevertheless, that do not break the flexibility of the iusphilosophical category of jusnaturalism.

Keywords

Antigone, Crito, Jusnaturalism, Positivism.

Introducción

Platón y Sófocles, autores de las obras bajo comentario, se desenvuelven en el mismo arco temporal y geográfico (Platón murió en el 347 a. C., pero su personaje central, Sócrates, lo hace en el 399 a. C.; y Sófocles, en el 406 a. C.) y, por tanto, se refieren a una misma época: el siglo V a. C., y a una misma estructura política: la *polis*. En lo que respecta a las obras, ciertamente son de un cariz distinto. El *Critón* es un texto de filosofía política y moral que forma parte de la etapa temprana de la producción de Platón. En cambio, *Antígona* es una obra teatral, sin que ello la desmerezca en su profundidad. Todo lo contrario, es considerada un *clásico*³.

Ahora bien, aun cuando el personaje de Antígona en la obra de Sófocles no es histórico —incluso debate sobre si Sócrates es un personaje histórico o literario—, sí se puede tomar como cierta la realidad de la Tebas descrita en la obra, pues «los personajes de sus tragedias son en carne y hueso hombres de aquellos días, aunque

a veces [...] carezcan de individualidad»⁴. Por tanto, si bien uno es un poeta trágico y el otro un filósofo, ambos tratan en sus respectivos textos una similar problemática del mundo antiguo clásico: la relación entre derecho natural/razón/moral y derecho positivo/leyes en las *póleis* de la Hélade.

La hipótesis que fundamentaré en el acápite 3 es que en ambos textos nos encontramos ante distintos tipos de la concepción iusnaturalista.

I. Resumen de las obras

En esta parte, resumiré las ideas centrales de ambos textos. Empecemos con el *Critón*.

Como señala el profesor David Ortega, en esta obra se relata la magistral conversación entre Critón y Sócrates cuando este último se encuentra en la cárcel esperando su ejecución (como consecuencia del juicio descrito en la *Apología* del mismo Platón). Critón, amigo de Sócrates, busca seducirlo por cualquier medio para que este se salve, pero Sócrates responde a todas las argumentaciones de Critón desde la más profunda reflexión filosófica sobre la auténtica virtud, acabando por convencerlo⁵.

Critón inicia argumentando que, con la negativa de huir, pareciera que le está dando la razón a sus enemigos al acatar tan injusta pena; así, le aconseja que «se debe elegir lo que elegiría un hombre bueno y decidido, sobre todo cuando se ha dicho durante toda la vida que se ocupa uno de la virtud» (45d6-45e1).

3 Al respecto, «un texto clásico es aquel que plantea algún tipo de conflicto arquetípico, algo que todos los seres humanos podemos vivir, un tema eterno que puede ser interesante para cualquier persona en cualquier momento histórico. La historia de Antígona [...] es una imagen arquetípica de lucha (el salvar a su hermano y darle sepultura, como ocurre ahora con muchos familiares de desaparecidos). Uno vuelve a los textos clásicos de la misma manera en que vuelve a los mitos en una comunidad, son temas arquetípicos y a la vez procesos educativos, podemos aprender muchas cosas de estos sobre nosotros mismos y nuestra situación». Comité Editorial Revista *Anthropía*, «Entre-Vistas: notas sobre el cine y el teatro. Entrevista a Ricardo Bedoya y Alberto Ísola». *Anthropía* 2 (2003): 30.

4 Hermann Bengston, *Historia de Grecia*, 5.ª edición (Barcelona: RBA Coleccionables, 2009), 195.

5 David Ortega, «Los valores de la *polis* en la sofística y en Platón». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 16 (1999): 77.

Sócrates le responde: «Tu buena voluntad sería muy de estimar, si le acompañara algo de rectitud; [...] yo, no solo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor» (46b1-46b7). Habiendo considerado que la discusión es de carácter puramente racional, Sócrates procede a señalar que la controversia de fondo se centra en razonar si es justo o injusto el que intente salir de prisión sin la anuencia de los atenienses. Pues «tampoco si se recibe injusticia se debe responder con injusticia, como cree la mayoría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia [...]. Y el hacer daño a la gente en nada se distingue de cometer injusticia» (49b12-49c8).

Sócrates, en el momento de su supuesta fuga, se imagina la aparición de un personaje singular que lo inquiere acerca de lo que está pensando hacer. Ese personaje es *hoi nómoi kai tó koinón tés póleos* («las leyes y lo común de la ciudad», en su traducción literal)⁶. Ellas —las leyes— elucubran un argumento que parte del siguiente presupuesto: «¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?» (50b3-50b6). Como se puede apreciar, las leyes

declaran que es contrario a la idea de ciudad que sus decisiones sean desacatadas por los propios ciudadanos. Con ello, le preguntan a Sócrates si cree que, por el hecho de que tienen propuesto matarlo, sería capaz de destruirlas a ellas y a la patria, alegando, además, que obra justamente.

El filósofo reflexiona y desarrolla varios argumentos:

- i. Que, ciertamente, la patria —el Estado— es lo más importante, por lo que hay que hacer lo que esta ordene, o bien persuadirla de lo que es justo. En ningún caso es admisible cometer acto de violencia contra ella;
- ii. Que las leyes le han proporcionado la mejor vida que han podido gestionar, y que, incluso, le dieron la libertad de poder elegir —siendo ya mayor de edad y consciente— irse a otra ciudad con leyes más acordes con sus ideales. Sin embargo, él siempre optó por quedarse en Atenas: sinónimo de allanarse a su legislación. Sócrates reconoce que nunca fue coaccionado o engañado para acatar las leyes de su *polis*, sino que convino aceptarlas por propia voluntad;
- iii. Que, si decidiera violar sus acuerdos y escapar, significaría que es un destructor de leyes. Incluso, no podría refugiarse en otra ciudad porque todo sistema político considerado bueno es aquel que considera justo que se respeten las leyes convenidas con sus ciudadanos.

El filósofo concluye que, si bien ha sido condenado injustamente, lo cierto es que las leyes (la ciudad, el Estado, la *polis* o la sociedad civil en su conjunto) no son las responsables, sino los hombres, pues fueron estos los que llevaron a cabo el juicio.

6 Julián Gallego, «Aristóteles, la ciudad-Estado y la asamblea democrática. Reflexiones en torno al Libro III de la *Política*», *Gerión. Revista de Historia Antigua* 14 (1996): 149. El autor explica que en la literatura se ha planteado, como otra forma de traducción, la frase «las leyes y la comunidad política», «las leyes y el Estado nacional», «las leyes y la nación», y, en inglés, *the laws and the State* o *the laws and the Commonwealth*, en el entendido de que la frase se refiere a la comunidad de las *poleis* que se formaron en la Antigüedad clásica.

Por consiguiente, es lo mejor morir, ya que responder injusticia con injusticia, violando los acuerdos y pactos, sí acarrearía que la misma *polis* lo condenase por su actuar antijurídico.

Ello en cuanto al *Critón*. Ahora vayamos con *Antígona*.

Antígona, hija de Edipo, discute con su hermana Ismene el nuevo edicto emitido por Creonte, rey de Tebas. Por medio de este, las hermanas no pueden enterrar a su hermano Polínices. Se ha ordenado que nadie le dé sepultura y que quien haga algo recibirá muerte por lapidación pública en la ciudad, pues Polínices se rebeló contra Tebas. Así las cosas, Antígona propone a Ismene levantar el cadáver. Ella se niega.

Antígona replica que, aunque no la ayude, ella lo enterrará, aun cuando le cueste su vida. Seguidamente, desarrolla un potente argumento:

Yo lo enterraré. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen, ya que es mayor el tiempo que debo agradar a los de abajo que los de aquí. Allí reposaré siempre. Tú si te parece bien, desdeña los honores a los dioses (71-76).

Assela Alamillo (responsable de la traducción del texto y las notas) señala que en este argumento resalta un fuerte contraste: Antígona quiere expresar que irá en contra de las leyes humanas (derecho positivo), pero agradará con ello a los dioses (derecho natural). Doble plano patente en la problemática de toda la obra (nota a pie de página n.º 4, p. 140).

Luego aparece el rey Creonte en escena —quien es, además, tío de los hijos de Edipo— y justifica su edicto anotando que Polínices había sido desterrado de Tebas; empero, decidió volver para vengarse e incendiar la ciudad. Por ello, no merece ningún honor: «[N]unca por mi parte los malvados estarán por delante de los justos en lo que a honra se refiere. Antes bien, quien sea benefactor para esta ciudad recibirá honores míos en vida igual que muerto» (207-211).

No obstante, Antígona decide enterrar a su hermano contraviniendo el edicto del rey. Creonte la encuentra, atrapa y condena a la lapidación, pese a incurrir en una falta contra los dioses, toda vez que cree estar obligado a ello en su condición de guardián de las leyes de la ciudad. Es decir, Creonte considera más importante preservar la validez y vigencia de las normas que castigar a un miembro de su familia, infringiendo con ello el derecho natural.

Después aparece Hermón, el hijo de Creonte, quien está comprometido con su prima Antígona. El rey le advierte de lo ocurrido y que, por tanto, ya no puede casarse con Antígona. Hermón le responde con claridad que es deber de todo ciudadano obedecer a su gobernante en todo cuanto este mande: «Al que la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario» (eufemismo para decir «injusto» según el traductor; 667-668).

Sin embargo, luego matiza su sentencia y le aconseja a su padre que el pueblo está con Antígona y que debe tener en cuenta la opinión de los demás. Su padre se muestra reacio y el hijo desarrolla el argumento de que la voluntad de Antígona es conforme con los dioses, y no así la de su padre. En

fin, la actitud de Creonte de enfrentarse contra la ley de los dioses lo llevará a su perdición y la de su familia. Aquí se presentan, pues, los elementos clásicos de la tragedia griega: un final irreversible y desproporcionado.

II. Análisis iusfilosófico

Como se señaló en la parte introductoria, el objetivo es demostrar la hipótesis de que en ambos textos nos encontramos ante distintos tipos de la concepción iusnaturalista, pero que no escapan de sus contornos. En ese sentido, veamos algunos conceptos preliminares.

La dicotomía clásica de la filosofía del derecho europeo se ha presentado con relación a las nociones de iusnaturalismo y positivismo. Ahora bien, como señala Norberto Bobbio, las expresiones antes referidas han sido adoptadas con significados tan amplios que las relaciones entre las dos corrientes se colocan en planos distintos según se trate de uno u otro significado, situación en la que cada uno de estos planos encuadra una alternativa auténtica y verdadera. No obstante ello, se pueden establecer rasgos comunes. Así, por iusnaturalismo se puede entender aquella corriente que admite la distinción entre derecho natural y derecho positivo, sosteniéndose la supremacía del primero sobre el segundo. En cambio, en el positivismo se postula que no es posible la distinción entre derecho natural y derecho positivo, ya que no existe otro derecho que el derecho positivo⁷.

Respecto a las formas de iusnaturalismo y la relación entre derecho positivo y derecho natural caben tres facetas: el derecho natural en el mundo antiguo, el iusnaturalismo teológico y el iusnaturalismo racionalista.

La primera de las enunciadas es la pertinente para los efectos de este trabajo. En ella, se afirma que existe objetivismo moral y que se confía en un conocimiento directo de la virtud de la justicia, ya sea apelando a la voluntad divina, al orden cósmico o a la razón humana. Es cierto también que la invocación al derecho natural supone una cierta relación conceptual entre el derecho y la moral, lo que se hace particularmente evidente en el ideal de la *polis*. Sin embargo, es muy dudoso que todos los filósofos de la Antigüedad concibiesen las reglas del derecho natural como eternas e inmutables.

Tampoco parece que el derecho natural antiguo constituyese una instancia jurídica suprema con fuerza derogatoria sobre el derecho positivo ni, por tanto, que desempeñase una función crítica o revolucionaria, sino que su papel consistió en legitimar las instituciones de derecho positivo, invitando a su obediencia o, a lo sumo, en complementarlas y facilitar su interpretación⁸.

Por otro lado, siguiendo a Carlos Santiago Nino⁹, algunas de las principales posiciones del positivismo que resulta útil resaltar para esta reseña son las siguientes:

⁷ Norberto Bobbio, «Jusnaturalismo y positivismo jurídico», en su *El problema del positivismo jurídico*, 4.ª edición (México D. F.: Fontamara, 1995), 67-70.

⁸ Jerónimo Betegón, *et al.*, *Lecciones de teoría del derecho* (Madrid: McGraw-Hill, 1997), 42-43.

⁹ Carlos Santiago Nino, *Introducción al análisis del derecho*, 11.ª edición (Barcelona: Ariel, 2003), 30-37.

- i. **Escepticismo ético.** No existen principios morales y de justicia universalmente válidos.
- ii. **Positivismo ideológico.** Cualquiera sea el contenido de las normas del derecho positivo, este tiene validez o fuerza obligatoria y sus disposiciones deben ser necesariamente obedecidas por la población y aplicadas por los jueces.
- iii. **Formalismo jurídico.** El derecho está compuesto exclusiva o predominantemente por preceptos legislativos, es decir, por normas promulgadas por órganos centralizados y no por normas consuetudinarias o jurisprudenciales.

Precisados estos conceptos, procedo a calificar las obras reseñadas.

El caso de Antígona se resuelve con un análisis sencillo. Como se puede advertir de la lectura del texto, existen dos concepciones en pugna: las leyes humanas y las leyes divinas. En la obra, al final priman las leyes divinas, y es que no debemos perder de vista que el texto de Antígona recoge un mito popular y lo reproduce sobre la base de los cánones de la tragedia griega. En ese sentido, la voluntad humana está subordinada a la divina. El final es irreversible: siempre primará la ley natural.

Como se puede apreciar, en la obra de Sófocles quedan revelados los rasgos del objetivismo moral, ya que la población tebana en su conjunto reconocía las leyes divinas y clamaban que debían ser acatadas. Es decir, en el ideal griego debía haber una relación necesaria entre moral y derecho positivo, donde la moral estaba representada por los mandatos de la ley divina o natural. La afirmación de Hermón para complacer a

su padre Creonte de que se debían acatar siempre los mandatos del soberano — sean estos justos o injustos— queda descartada. Esta no es la visión que Sófocles se propone resaltar, sino la contraria. El desenlace puede entenderse como una amenaza o forma de aprendizaje: si se contraviene la ley divina se puede acabar muerto.

El jurista Luigi Ferrajoli¹⁰, haciendo un análisis del constitucionalismo moderno, encuentra una lectura interesante sobre la obra que es aplicable al derecho de hoy. Ferrajoli afirma que siempre ha existido una «dicotomía que se presenta a través de toda la historia de las instituciones del derecho. Se trata de la oposición entre la ley de la razón y la ley de la voluntad, entre la justicia y la verdad, entre la moral y el derecho, entre el derecho natural y el derecho positivo, digamos entre Antígona y Creonte».

Seguidamente, haciendo alusión al debate ideológico de Creonte y Antígona, en el cual él termina venciendo y condenándola a muerte, anota que:

[E]ncuentra su fundamento en el principio según el cual «es derecho todo y solo lo que establece el soberano democrático» pero de todos modos es el único sujeto ameritado para producir derecho. Con el constitucionalismo se ha tenido una revancha de Antígona, porque Antígona estableció en forma de normas constitucionales su propia ley de la razón, que es una razón históricamente determinada en forma de normas constitucionales im-

¹⁰ Edward Dyer, Raúl Feijoo y Ximena del Rosario Gamero, «Entrevista a Luigi Ferrajoli: consideraciones acerca del constitucionalismo». *Ius et Veritas* 49 (2014): 343.

puestas a Creonte, impuestas a la ley de la voluntad.

Ahora bien, el caso de Platón sí reviste un análisis más cuidadoso. A primera vista, Sócrates sería un positivista ideológico en términos de Nino. Más aún cuando formula afirmaciones como la siguiente: «Hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que, si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevar a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo» (51b5-51b10).

El profesor de la Universidad de Buenos Aires Eduardo Esteban Magoja¹¹ plantea un interesante análisis en este sentido. Esteban Magoja observa que en el *Critón* hay dos posturas opuestas:

[P]or un lado, Critón intentará que Sócrates desobedezca el pronunciamiento emitido por el tribunal ateniense; por el otro, las Leyes buscarán mantener el imperio de la ley. En este contexto agonístico, Sócrates asume el papel de juez para decidir cuál de las propuestas es la correcta; finalmente, prosperará la postura de las Leyes, que en sí resulta ser la propia posición de Sócrates.

Si bien podría pensarse que Sócrates sería, por lo menos, un positivista ideológico moderado, «ya que la obediencia al derecho responde a la necesidad de alcanzar valores moralmente superiores», cree que ello es debatible. Lo que ocurre en realidad es que Sócrates:

[...] al confirmar la postura de las Leyes, queda consagrado como defensor del ordenamiento jurídico de Atenas. Quizás este papel que asume [el ateniense] se explica en virtud de que las leyes eran creadas o modificadas por los propios ciudadanos, sin perjuicio de que él no hizo uso de esa facultad en los últimos años de su vida.

Es decir, el profesor argentino plantea que no es que Sócrates acepte como válida y se someta a toda norma positiva, sino que él gozaba de un derecho de intervención en la modificación de las leyes, derecho que no ejerció, por lo que es justo que no trate ahora —como se señala en el diálogo platónico— de destruir los pactos convenidos que voluntariamente toleró. Concluye que «[a]sí se avizora en el texto platónico ciertos rasgos esenciales del imperio de la ley: las Leyes son supremas, todos los individuos son iguales ante las mismas y ellos se someten voluntariamente a su poder».

Finalmente, Norberto Bobbio explica que existe una forma de iusnaturalismo que se sustenta en ser el fundamento de todo el ordenamiento jurídico positivo y queda reducido en lo siguiente: «En la sociedad de iguales: «hay que cumplir las promesas»; en la sociedad de desiguales: «hay que obedecer las órdenes del superior»¹². Esta concepción de iusnaturalismo sigue la línea de lo que la doctrina citada anteriormente ha entendido como el papel que cumplía el iusnaturalismo en el mundo antiguo: el derecho natural no era superior al positi-

¹¹ Eduardo Esteban Magoja, «El significado de la prosopopeya de las leyes en el *Critón* de Platón». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 32 (2015): 24, 28, 34-35.

¹² Norberto Bobbio, «Jusnaturalismo y positivismo jurídico», en su *El problema del positivismo jurídico*, 4.ª edición. México D.F.: Fontamara, 1995, 71-72.

vo con la fuerza de derogarlo, sino el de legitimarlo o complementarlo. Del diálogo, estimo que la idea central —y que se constituye en el fundamento de la idea platónica del ordenamiento jurídico— es que *los pactos deben respetarse*¹³. Cuando se desarrolla el hipotético argumento de las leyes, ante el quebrantamiento que le incita Critón a Sócrates, se señala lo siguiente:

No es cierto —dirían ellas— que violas los pactos y los acuerdos con nosotras, sin que los hayas convenido bajo coacción o engaño y sin estar obligado a tomar una decisión en poco tiempo, sino durante setenta años, en los que te fue posible ir a otra parte, si no te agradábamos o te parecía que los acuerdos no eran justos. Pero tú no has preferido Lacedemonia ni a Creta, cuyas leyes afirmas continuamente que son buenas, ni a ninguna otra ciudad griega ni bárbara (52d10-52e8).

Sócrates se allana ante este argumento. Y es que para Sócrates (¿y por qué no también para Platón, acogiendo los argumentos que hace decir a su maestro?), utilizando su razón encuentra justo y moral cumplir las promesas y pactos para garantizar la supervivencia de la *polis*. Este es el derecho natural que se encuentra detrás de las normas jurídicas humanas.

¹³ Pactos adoptados entre la sociedad ateniense y que se convierten en las leyes de toda la comunidad política. Atenas, cuna de la democracia, puede considerarse como una sociedad de iguales, por lo menos en lo que se refiere al hombre libre mayor de edad.

Conclusión

Como se ha explicado, para el positivismo no hay más ley que la ley humana, mientras que para el iusnaturalismo coexisten una ley natural y otra positiva; empero, se presenta divergencia en la relación entre una y otra. Mientras que en *Antígona* la ley divina prima sobre la humana —por ser esta injusta—, en el *Critón* la ley natural tiene la función de legitimar o de ser el sustento de la ley positiva. Pero, en ambos casos, siempre se apela a la ley natural para resolver los cuestionamientos de injusticia de las leyes humanas.

Bibliografía

- Bengston, Hermann. *Historia de Grecia*. 5.ª edición. Barcelona: RBA Coleccionables, 2009.
- Betegón, Jerónimo, Marina Gascon y Juan Ramón de Páramo. *Lecciones de teoría del derecho*. Madrid: McGraw-Hill, 1997.
- Bobbio, Norberto. «Jusnaturalismo y positivismo jurídico». En su *El problema del positivismo jurídico*. 4.ª edición. México D. E.: Fontamara, 1995, 67-90.
- Comité Editorial Revista *Anthropía*. «Entre-Vistas: notas sobre el cine y el teatro. Entrevista a Ricardo Bedoya y Alberto Ísola». *Anthropía* 2 (2003): 29-31.
- Dyer, Edward, Raúl Feijoo y Ximena del Rosario Gamero. «Entrevista a Luigi Ferrajoli: consideraciones acerca del constitucionalismo». *Ius et Veritas* 49 (2014): 342-345.
- Esteban Magoja, Eduardo. «El significado de la propopeya de las leyes en el *Critón*

de Platón». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 32 (2015): 11-39.

Gallego, Julián. «Aristóteles, la ciudad-Estado y la asamblea democrática. Reflexiones en torno al Libro III de la *Política*». *Gestión. Revista de Historia Antigua* 14 (1996): 143-182.

Nino, Carlos Santiago. *Introducción al análisis del derecho*. 11.ª edición. Barcelona: Ariel, 2003.

Ortega, David. «Los valores de la *polis* en la sofística y en Platón». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 16 (1999): 57-84.

Platón. «Critón». En sus *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1993), I, 133-187.

Sófocles. «Antígona». En sus *Tragedias*. Barcelona: Gredos, 2006. 189-211.