



Universidad de Valladolid



PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL:

**EL PROCESO DE SÓCRATES:
DEL “NOSOTROS” AL “YO”.**

Contra el prejuicio individualista no percibido.

Presentada por Aurelio de Prada García
para optar al grado de
Doctor por la Universidad de Valladolid

Dirigida por:
M^a. Jesús Hermoso Félix y Fernando Longás Uranga

“ οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένῳ:”
“...no vais a creerme pensando que hablo
en broma...”

Platón, *Apología de Sócrates*, 38a

INDICE

Agradecimientos.....	4
Resumen.....	5
0.- Introducción y cuestiones metodológicas.....	9
1.- El procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates y nuestros procedimientos ...	21
1.1 Desoyendo a la tradición.....	23
1.2 Un prejuicio individualista no percibido	30
1.3 Las antropologías subyacentes: individualista y no individualista.....	34
2.- La antropología aristotélica: Nosotros y cada uno de nosotros.....	42
2.1. La <i>antitimesis</i> , la ausencia de fiscal y el ostracismo.....	44
2.2. ¿Una antropología comunitarista?.....	53
2.3 ¿“Individuo” o “uno de nosotros”? De nuevo el prejuicio individualista no percibido.....	56

3.-Del “nosotros” al “cada uno de nosotros”: La evolución de la antropología comunitarista.....	69
3.1 El nosotros totémico:	71
3.1.1 Píndaro: Las Odas Triunfales	74
3.1.2 El Agamenón de Esquilo.....	78
3.2 El nosotros clánico:	85
3.2.1 La Ilíada	85
3.2.2 La Odisea.....	106
3.3 El nosotros político:.....	130
3.3.1 La <i>polis</i>	130
3.3.2 Esparta.....	141
3.3.3 Atenas.	153
4.- Del “cada uno de nosotros” al “Yo, Sócrates”: La actitud de Sócrates tras ser declarado culpable.	161
4.1- La cuestión socrática: Platón y Jenofonte.....	163
4.2.- “Yo, Sócrates”.	171
4.3- ¿Un contexto individualista?	179
5.- “Yo, Sócrates, uno de nosotros” y “nosotros”: La actitud de Sócrates ante la posibilidad de huir.....	187
5.1- De nuevo la cuestión socrática: “Nosotros, los amigos.” y “Yo, Critón.”.....	188
5.2. -La prosopopeya de las leyes: “Yo, Sócrates, uno de nosotros.”.....	200
5.3. –Nuestro horizonte de praxis: Nosotros y “Yo, Sócrates, uno de nosotros.”	209
Conclusiones.....	215
BIBLIOGRAFIA.....	223

Agradecimientos

Si bien soy el responsable último del trabajo de tesis doctoral que ahora se presenta, no puedo dejar de agradecer la colaboración directa o indirecta que en su elaboración han tenido algunos colegas y amigos, además de, por supuesto, la más que efectiva dirección de M. Jesús Hermoso Félix y Fernando Longás Uranga, bajo cuya sabia mano ha cristalizado finalmente este trabajo.

Entre esos colegas y amigos, he de citar ante todo a Jorge Pérez de Tudela, catedrático de metafísica de la UAM, con quien mantuve hace años una discusión sobre la traducción de algunos términos aristotélicos que bien podría considerarse el origen último de esta tesis doctoral y que ha leído y comentado los artículos que he ido publicando al hilo de su elaboración. En ese mismo sentido, he de agradecer también la lectura y comentarios de esos artículos a los profesores José López Hernández y Luis Prieto Sanchís, catedráticos de filosofía del derecho en la Universidad de Murcia y Castilla-La Mancha, respectivamente; a Oded Balaban, profesor de filosofía de la Universidad de Haifa; a los profesores Liliana Ortiz Bolaños y Hernando Llano de la Universidad Javeriana de Cali (Colombia), así como, y muy especialmente, a Jacinto Rivera de Rosales, catedrático de filosofía de la UNED, recientemente fallecido.

Finalmente, resulta obligado agradecer la colaboración del profesor Dietmar von der Pfordten de la Georg August Universität de Göttingen, en relación con algunas de las citas en alemán que figuran en el texto, así como la del profesor S. Petrucciani de la Universidad La Sapienza en Roma donde realicé una estancia de investigación que me sirvió para ponerme al día de la bibliografía italiana reciente sobre el proceso de Sócrates.

Resumen

Tal y como reza la cita de la *Apología* platónica que encabeza estas líneas, ya el propio Sócrates habría advertido a sus jueces de que no le iban a tomar en serio al pensar que hablaba de forma irónica, en broma. Pues bien, en este trabajo de tesis doctoral, defenderemos que, hoy por hoy, esa advertencia sigue vigente; que sigue siendo necesario tomar a Sócrates en serio, pensar que no habló irónicamente y todo ello asumiendo expresamente los postulados de la hermenéutica gadameriana. Unos postulados a los que nos referimos en el apartado inicial: “Introducción y cuestiones metodológicas” y según los cuales cabe conocer, desde nuestro propio horizonte de praxis, lo que la tradición nos dice en su sentido propio y diferente, si bien hemos de ser conscientes de la posible aplicación de prejuicios no percibidos, ocultos, que pueden volvernos sordos a eso que la tradición nos dice.

Esa necesidad de tomar a Sócrates en serio, en lo que a nosotros respecta y como trataremos de demostrar en el capítulo I: “El procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates y nuestros procedimientos”, derivaría del hecho de que no se habría prestado atención suficiente al procedimiento utilizado en el proceso que se siguió contra él en el año 399 a. C., acusado de impiedad y corrupción de los jóvenes. Y es que dicho procedimiento presenta unas características radicalmente diferentes de las de nuestros procedimientos de modo que, al no tenerlas en cuenta, no se habrían comprendido apropiadamente las actitudes que Sócrates tomó tras ser declarado culpable, primero, y tras ser condenado a muerte, después.

Dicha falta de atención suficiente habría adoptado diferentes maneras, desde la ignorancia hasta la tergiversación, todas ellas no premeditadas, y tendría su causa última en la aplicación de un prejuicio no percibido, oculto, de carácter individualista que nos habría vuelto sordos a lo que la tradición nos dice en su sentido propio y diferente y, en su lugar, nos habría hecho oírlo como si no se diferenciase de nuestro propio horizonte de praxis individualista, de nuestra forma de entender la identidad. Conclusión a la que

llegamos a partir del análisis de dos características especialmente relevantes de dicho procedimiento: la *antitimesis* (la contrapropuesta de pena, una vez declarada la culpabilidad) y la ausencia de ministerio público, de fiscalía.

Más en concreto, la aplicación de ese prejuicio individualista no percibido, oculto, nos habría impedido apreciar que ese procedimiento era radicalmente distinto de los nuestros en cuanto que incorporaba una antropología completamente diferente a la individualista implícita en nuestros procedimientos judiciales. Una antropología que, como trataremos de demostrar en el capítulo II “La antropología aristotélica: Nosotros y cada uno de nosotros.”, fue formulada canónicamente por Aristóteles al afirmar que “la *polis* es anterior a cada uno de nosotros, al igual que el todo a las partes”. Formulación canónica que proponemos denominar ‘comunitarista’ por razones de operatividad y a la que, como también trataremos de demostrar en ese mismo capítulo, se habría aplicado asimismo el prejuicio individualista no percibido, lo que nos habría vuelto sordos a lo que la tradición nos dice en este punto en su sentido propio y diferente. Y es que la formulación aristotélica vendría a resolver la debatida cuestión del sujeto en la cultura antigua en la que, como asimismo trataremos de demostrar, no cabría el “individuo”, la identidad individual, como se ha entendido al menos desde Hegel, aplicando el prejuicio individualista no percibido, sino el “nosotros”, la identidad colectiva; una identidad, por lo demás, no estática sino evolutiva.

Y en efecto, en el capítulo III “Del ‘nosotros’ al ‘cada uno de nosotros’: La evolución de la antropología comunitarista.” hacemos un esbozo de esa evolución en el que, como era de esperar a la vista de lo anterior, nos volvemos a encontrar, una y otra vez, con la aplicación del prejuicio individualista no percibido, oculto. Y así comenzamos con el que proponemos denominar “nosotros totémico”, indiferenciado, en el que no caben aún “unos de nosotros” y del que quedarían huellas en algunas Odas triunfales de Píndaro y en el *Agamenón* de Esquilo. Analizamos a continuación el “nosotros” que proponemos denominar “clánico”, presente en la *Iliada* y en la *Odisea*, donde ya se aprecian “cada unos de nosotros”, con identidad dual, por así decirlo, propia y colectiva a la vez, si bien con predominio de esta última y sin que quepa calificarles en modo alguno de “individuos” por mucho que se aprecia una tendencia en ese sentido, especialmente en la *Odisea*. Finalmente, esbozamos la última fase de esa evolución: el “nosotros” que proponemos denominar “político” con sus dos principales modelos: Esparta y Atenas. El primero con una creación premeditada del “nosotros” que frene la evolución del “cada

uno de nosotros” hacia el individualismo que ya cabía apreciar en la *Odisea*, y el segundo con una acentuación de esa evolución hasta el punto de que la antropología comunitarista, pese a la existencia de mecanismos de contención frente al incipiente individualismo como el ostracismo, acabó siendo puesta en cuestión precisamente por el propio Sócrates en el juicio cuyo procedimiento habríamos malentendido por la aplicación de ese prejuicio individualista no percibido.

Así las cosas, una vez escuchada la tradición en su sentido propio y diferente en lo que a ese procedimiento y a sus presupuestos implícitos se refiere; o sea, una vez detectado y eliminado el prejuicio individualista, ya estaríamos en condiciones de tomar en serio a Sócrates pudiendo pasar, por tanto, a analizar en primer lugar su actitud tras la declaración de culpabilidad. Cosa a la que procedemos en el capítulo IV “Del ‘uno de nosotros’ al ‘Yo, Sócrates’: La actitud de Sócrates tras ser declarado culpable.”, en el que, ante todo, abordamos la llamada “cuestión socrática” en este punto. Esto es, habida cuenta de que no disponemos de testimonio escrito alguno de Sócrates, cotejaremos los de Jenofonte, Platón y Diógenes Laercio al respecto, llegando a la conclusión de que efectivamente Sócrates, en el momento de la *antitimesis*, (la contrapropuesta de pena, una vez declarada la culpabilidad) habría puesto en cuestión dicha antropología comunitarista substituyendo el “uno de nosotros”, por un “Yo, Sócrates” esto es, por un individuo *avant la lettre*, Una puesta en cuestión que, de un modo u otro, estaría ya presente en la época pero que a Sócrates le supuso la condena a muerte.

Esa afirmación de la identidad individual, del “Yo, Sócrates”, frente a la identidad comunitarista, “Sócrates, uno de nosotros”, se vería, sin embargo, relativizada a la vista de la actitud que Sócrates adoptó ante la posibilidad de huir que se le planteó por parte de algunos de sus amigos y discípulos inmediatamente antes de la ejecución de la sentencia, esto es, antes de la aplicación de la pena de muerte. Algo que analizamos en el capítulo V “Yo, Sócrates, uno de nosotros” y “nosotros”: La actitud de Sócrates ante la posibilidad de huir.”, en el que, tras resolver de nuevo la cuestión socrática en este punto, analizando los testimonios de Jenofonte y Platón al respecto y, en especial, la famosa prosopopeya de las leyes que aparece en el *Critón*, llegamos a la conclusión de que Sócrates habría sintetizado la antropología comunitarista “Sócrates, uno de nosotros” y la individualista, “Yo, Sócrates” de modo que podría calificársele de “Yo, Sócrates, uno de nosotros”. Una síntesis que, siguiendo nuestros presupuestos metodológicos, la hermenéutica gadameriana y, más en concreto, la fusión de horizontes, nos obliga a examinar si en

nuestro horizonte de praxis habría alguna propuesta semejante. Algo a lo que procedemos en el último apartado de ese capítulo, llegando a la conclusión de que, con el precedente de Rousseau en el planteamiento y solución del problema político en el Contrato social, una síntesis semejante entre el comunitarismo y el individualismo, entre identidad colectiva e identidad individual, sería especialmente necesaria en el ámbito de la problemática medio ambiental.

0.- Introducción y cuestiones metodológicas.

Puede que no se considere necesaria una nueva tesis sobre el proceso de Sócrates a la vista de la atención que ha merecido a lo largo de los siglos y que, hoy por hoy, se ha plasmado en una bibliografía casi inabarcable. Sobre Sócrates y especialmente sobre el proceso al que fue sometido en el 399 a. C., acusado de impiedad y corrupción de los jóvenes, se habría dicho ya todo, por lo que no habría necesidad alguna de una nueva tesis doctoral al respecto como la que ahora se presenta.

Más aún puede que esta tesis no sólo se considere innecesaria sino también poco seria, habida cuenta de que lo que se va a defender aquí, en último término y parafraseando la cita de la *Apología* platónica que encabeza este trabajo, sería precisamente la de la necesidad de tomar a Sócrates en serio. Y es que defender una tesis semejante parece ciertamente pretencioso al darse por supuesto que no se habría tomado en serio a Sócrates hasta ahora. Suposición que, dados los siglos que han transcurrido desde su muerte; dada la atención que se ha prestado a su figura y a su pensamiento; dado que se le ha considerado uno de los padres, si es que no el padre de la filosofía ¹... parece ciertamente fuera de lugar.

Ahora bien, puede que esta tesis no se considere seria, no por la razón que acaba de señalarse, sino porque se piense que no cabría tomar a Sócrates ni en serio ni en broma, habida cuenta de la llamada “cuestión socrática”; esto es, habida cuenta del hecho de que Sócrates no escribiera nada y solo dispongamos de testimonios indirectos sobre su figura y su pensamiento que, por lo demás, en ocasiones resultan contradictorios:

“Sócrates no escribió nada, ya que consideraba que su mensaje debía comunicarse a través de la palabra viva, a través del diálogo y de la oralidad dialéctica, como se ha dicho con precisión. Sus discípulos establecieron por

¹ TARNAS, R.: “Sócrates es la figura paradigmática de la filosofía griega y, en verdad, de toda la filosofía occidental.” en *La pasión de la mente occidental*. Ed. digital orhi, ePub base r1.2,p. 45

escrito una serie de doctrinas que se le atribuyen. Estas doctrinas, sin embargo, a menudo no coinciden y, a veces, incluso se contradicen. Aristófanes caricaturiza a un Sócrates que, como hemos observado, no es el de la última madurez. En la mayor parte de sus diálogos Platón idealiza a Sócrates y lo convierte en portavoz de sus propias doctrinas, en consecuencia, resulta muy difícil determinar qué es lo que pertenece efectivamente a Sócrates y qué corresponde, en cambio, a planteamientos y reelaboraciones que formula Platón. Jenofonte en sus escritos socráticos presenta a un Sócrates a escala reducida, con rasgos que a veces rozan lo superficial (habría sido realmente imposible que los atenienses tuviesen motivos para condenar a muerte a un hombre como el Sócrates que nos describe Jenofonte). Aristóteles habla de Sócrates de forma ocasional; sin embargo, con frecuencia, se ha considerado que sus afirmaciones son las más objetivas. Con todo, Aristóteles no fue contemporáneo suyo. Pudo sin duda documentarse acerca de lo que nos refiere; pero le faltó el contacto directo con el personaje, contacto que en el caso de Sócrates resulta insustituible. Finalmente, los diversos socráticos, fundadores de las llamadas “escuelas socráticas menores”, poco nos han dejado y este poco no sirve más que para iluminar un aspecto parcial de Sócrates.”²

Así las cosas, se habría llegado a sostener la tesis de la imposibilidad de reconstruir la figura histórica y el auténtico pensamiento de Sócrates³, de modo que ciertamente no cabría tomar ni en serio ni en broma a Sócrates y, por tanto, no habría que tomar en serio un trabajo de tesis doctoral en el que se defendiese que habría que tomar a Sócrates en serio.

Más aún, y al margen de las anteriores razones, puede que tampoco se considere serio un trabajo así porque se piense que hay demasiada distancia, por así decirlo, entre nosotros y Sócrates como para poder tomar en serio o en broma su figura y su pensamiento. Una posibilidad que, obviamente, se extendería a otros autores de los que nos separan considerables lapsos de tiempo y que bien podría apoyarse en las siguientes

² REALE, G. y ANTISERI, D.: *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo I Antigüedad y Edad Media, Barcelona; Herder 1995, p. 85 y 86.

³ *Ibidem*, p. 86

palabras de uno de los más reputados especialistas en el pensamiento griego clásico, Francis Cornford, en una obra de referencia *De la religión a la filosofía*:

“De ahí que constituya un error suponer que la naturaleza humana es más o menos la misma en todo tiempo y que, como la naturaleza no humana es también similar, el filósofo heleno del siglo sexto antes de Cristo, al estudiar su experiencia interna y la externa, afrontaba los mismos problemas, contemplados además con idéntica luz, con que el filósofo inglés de nuestros días se enfrenta; la diferencia, la inmensa diferencia entre los dos radica en los distintos legados de representación colectiva. Esta diferencia la advierte todo aquel que haya de “traducir” (así se le llama), del griego al inglés. En seguida descubrirá que, en cuanto se aventura más allá de los nombres de objetos, tales como las mesas o los árboles, o de acciones simples, cual comer o correr, no hay vocablo griego que cuente con su equivalente inglés exacto, ni concepción abstracta que abarque el mismo campo de referencia o comporte idéntico ambiente de asociación. La traducción, de un idioma a otro resulta imposible, pero de una lengua antigua a una moderna lo es, además, de modo grotesco debido a las profundas diferencias de representación colectiva que ninguna “traducción” conseguirá trasvasar.”⁴

En este texto, Cornford no se está refiriendo a Sócrates sino a Jenófanes de Colofón y a su crítica de la teología homérica, pero su argumentación es generalizable como, por lo demás, él mismo hace y nosotros hemos apuntado más arriba. Y en efecto, Cornford concreta esa distancia entre nosotros y el pensamiento griego clásico no sólo en el lapso temporal sino en el hecho de que la naturaleza humana no es siempre la misma de modo que los problemas que nos ocupan a nosotros no serían los mismos que preocuparon a los griegos (en nuestro caso a Sócrates) y, además, tampoco lo serían a la misma luz, desde la misma perspectiva, que para nosotros, ya que hay diferentes legados de representación colectiva (“...several inheritances of collective representation.”⁵). Algo que sería evidente en el hecho de traducir, una labor no sólo imposible sino “grotesca” cuando se trata de traducir desde una lengua antigua a una moderna. Con todo lo cual no cabría tomar en consideración, ni en serio ni en broma, ni a Sócrates ni a ningún otro autor griego clásico.

⁴ CORNFORD, F.: *De la religión a la filosofía*. Barcelona, Ariel 1984, p 62 y 63.

⁵ CORNFORD, F.: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York, Longman, 1912, p. 46.

Claramente de esas tres posibles objeciones de fondo a una tesis como la que aquí defenderemos “Tomando a Sócrates en serio”, que presupone que no se le ha tomado en serio y, por tanto, que se le puede tomar en serio, en consideración, la más relevante es la tercera dado que no sólo afectaría a Sócrates sino, en general, a todo el pensamiento clásico y, también en general, a la posibilidad de traducir, especialmente si se trata de la traducción de una lengua antigua a moderna, como es nuestro caso en el que nos veremos obligados a trabajar con textos en griego y a revisar sus traducciones al castellano y a otros idiomas.

Así las cosas, empezaremos atendiendo a esta última posible objeción a nuestro planteamiento, lo cual ciertamente nos obliga a especificar nuestros presupuestos metodológicos, esto es, los que nos permiten defender, en concreto, que hay que tomar a Sócrates en serio y, por tanto, que es posible hacerlo y, en general, que cabe hacerlo asimismo con cualquier autor clásico por mucho que nos separe un lapso temporal considerable; lapso que no sería infranqueable.

Yendo a ello, antes de nada, conviene subrayar que el texto de Cornford citado y, en general, toda su obra, siguen considerándose, hoy por hoy, trabajos de referencia en lo relativo al pensamiento griego clásico. Y es que cabría objetar a la argumentación transcrita el hecho de que aparece en un texto de hace más de un siglo, toda vez que la primera edición de *From Religion to Philosophy* es de 1912. Algo a lo que se podría responder aduciendo que esa obra ha sido reimpresa en 2009, en EEUU, en una colección dedicada precisamente a “clásicos de la filosofía”⁶, lo que es buena muestra de su consideración y vigencia. Una vigencia que podría predicarse también, por ejemplo, de otra de sus obras de referencia *Antes y después de Sócrates*, editada sin ir más lejos, entre nosotros, hace apenas una década, en 2011.

Una vez determinada la actualidad y vigencia de la obra de Cornford, procede aclarar del todo su posición, sus presupuestos últimos, los que le llevan a considerar que la labor de traducción es imposible, e incluso “grotesca” si se trata de una traducción de una lengua antigua a una moderna. Consideración que, como vimos, deriva de las diferentes “representaciones colectivas” que subyacen a una y a otra de esas lenguas que ninguna traducción conseguirá trasvasar (“...which no translation will ever transfer”⁷).

⁶ La edición de 2009 es de Cosimo, New York en su colección de Classics & Philosophy.

⁷ CORNFORD, F.: *From Religion to Philosophy* cit., p. 45.

Así pues, la base toda la argumentación de Cornford reside en el concepto de “representación colectiva”. Un concepto que toma de la sociología francesa de finales del XIX principios del XX, remitiéndose expresamente a L. Lévy Bruhl en los siguientes términos:

“Podemos reconocer a las representaciones que llamamos colectivas en virtud de las siguientes cualidades: son comunes a todos los miembros de un grupo social dado, dentro del cual se transmiten de generación en generación; se imponen a los individuos y despiertan en ellos, según sea el caso, sentimientos de respeto, miedo, reverencia, etc., hacia sus objetos. No dependen del individuo para su existencia, no porque impliquen un sujeto colectivo distinto de los individuos constituyentes del grupo social, sino porque se presentan con características que no es posible explicar mediante la sola consideración del individuo en cuanto tal. Así es como, por ejemplo, un idioma, aunque solo exista en la mente de los individuos que lo hablan, es, no obstante, y sin lugar a dudas, un objeto social fundamentado en un número de representaciones colectivas, que se impone a cada uno de los individuos; existe con prioridad a cada uno de ellos y los sobrevive.”⁸

Esa remisión expresa a L. Bruhl le permite concretar la función de las representaciones colectivas del modo siguiente:

“... al hablar de representación colectiva, no nos referimos al dogma, o sea, a un credo o colección formulada de verdades últimas sobre el universo y su gobierno. Sin embargo, una vez eliminadas todas estas fórmulas y credos y abandonado también el elemento sobrenatural, aún nos queda, incrustado en la misma sustancia de todos nuestros pensamientos acerca del mundo y acerca de nosotros mismos, una inalienable e irradicable armazón de concepciones que no son de nuestra propia creación, sino que la sociedad nos ha entregado ya prefabricadas, esto es, todo un marco de conceptos y categorías en cuyo ámbito todo nuestro pensar individual, por más original y atrevido que sea, está obligado a moverse. Pero se da la circunstancia de que, incluso antes de que pudiéramos empezar a pensar por cuenta propia, hemos adoptado y asimilado este común esquema de concepciones que hemos heredado, el cual nos rodea por doquiera y

⁸ LÉVY BRUHL, L.: *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Cit. por Cornford: *De la religión a la filosofía*, cit. p 61.

nos llega de modo natural e incuestionable -como el aire que respiramos-, se nos impone y limita nuestros movimientos intelectuales de infinitud de maneras, a cual más sutil e irresistible, en virtud de que es inherente al mismo idioma que necesitamos para expresar la idea más sencilla. Obviamente, esa masa de representaciones colectivas sufre constantes y graduales cambios en gran medida debidos a los esfuerzos críticos de pensadores que, de vez en cuando, consiguen introducir hondas modificaciones. Asimismo, difiere en cada época de la historia, en cada grupo delimitado del mapa intelectual de los hombres, e incluso dentro de esos grupos, ya en menor grado, en cada nacionalidad...”⁹

Así las cosas, sería la diferencia entre las distintas representaciones colectivas la que le lleva a la conclusión que más arriba señalábamos de la imposibilidad de la traducción de un idioma a otro, especialmente de una lengua antigua a una moderna. Algo que, como también señalamos, haría imposible nuestra pretensión de tomar en consideración, en serio, a Sócrates y, en general, a cualquier autor clásico del que nos separase una considerable distancia temporal y, por tanto, diferentes representaciones colectivas.

Desde luego, y al igual que ocurría en relación con la obra y el pensamiento de Cornford, tampoco cabe aducir que el concepto de “representación colectiva” esté obsoleto por el mero hecho de haber sido formulado por Durkheim hace más de un siglo, en 1898¹⁰, y es que ese concepto sigue siendo de plena aplicación en nuestros días e incluso se utiliza para analizar la crisis de la modernidad¹¹. Y lo mismo cabría decir del propio Durkheim, considerado hoy por hoy un clásico, así como de la vigencia de su obra, considerada también hoy por hoy plenamente actual¹².

⁹ Ibidem, p. 61 y 62.

¹⁰DURKHEIM, É.: “Représentations individuelles et représentations collectives” en *Revue de Métaphysique et de Morale*. Tomo VI, mayo de 1898.

¹¹ “El objetivo de este trabajo es el despliegue del concepto de representaciones colectivas (rr.cc.) y sus implicaciones hoy en la crisis de la modernidad. Durkheim fue el pionero, rompiendo la primera lanza, que determinó la función constitutiva de las representaciones colectivas como el contenido del “mundo instituido de significado” de toda sociedad, es decir, las rr.cc. son los instrumentos que posibilitan el *representar/decir* sociales puesto que incorporan aquellos sólidos “marcos- categorías del pensamiento”: espacio, tiempo, totalidad, leyes de identidad y no contradicción, etc., y por otra parte, las rr.cc. son portadoras de significaciones sociales, i.e., la esfera de “lo sagrado” como centro simbólico de la conciencia colectiva; la sociedad como “ser moral”, como “nomos colectivo”, la periodización de las diferentes “fronteras” de los ritos de pasaje...”. BERIÁIN J.: *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona: Antrophos 1990 p. 13.

¹²Vid., por todos, VERA, H.: *Representaciones y clasificaciones colectivas. La teoría sociológica del conocimiento de Durkheim*. Sociológica, vol. 17, núm. 50, septiembre-diciembre, 2002, pp. 114 y ss.

Ahora bien y precisamente por ello, desde el propio Durkheim, no estamos de acuerdo con Cornford, pues, aunque, como hemos visto, acepta el cambio, incluso gradual, de las “representaciones colectivas” (“esa masa de representaciones colectivas sufre constantes y graduales cambios”), en nuestra opinión, lleva demasiado lejos las consecuencias de esos cambios: hasta el punto de que, como vimos, la diferencia entre las “representaciones colectivas” las haría comunicables, intransferibles, haciendo que la traducción desde una lengua clásica a otra moderna resultase, literalmente, “grotesca”.

Y es que con ello Cornford obvia el enfoque evolucionista de las representaciones colectivas que propuso el propio Durkheim¹³ y que, lógicamente, presupone una mínima comunicabilidad entre tales representaciones colectivas siquiera sea para apreciar la evolución que habría entre ellas. Comunicabilidad mínima entre las representaciones colectivas y, por tanto, posibilidad de traducción desde una lengua clásica a otra moderna que harían perfectamente posible nuestro trabajo: tomar en consideración, -en serio, en nuestro caso-, a Sócrates que, así las cosas, no estaría separado, distante de nosotros de modo infranqueable.

Por lo demás, y como es bien sabido, el concepto de “representaciones colectivas” puede relacionarse con los de “mentalidades”, “estructuras de conciencia” de Weber y Habermas, con el de “formas de vida” de Wittgenstein, “creencias” de Ortega... sin que obviamente proceda entrar ahora en un análisis pormenorizado al respecto, pues ello constituiría una tesis doctoral en sí misma.

Ahora bien, sí que resulta obligado, de cara a nuestro trabajo, relacionarlo, siquiera sea sucintamente, con una de las propuestas filosóficas más importantes de los últimos tiempos. Una propuesta a la que el concepto de “representación colectiva” remite inmediatamente y que, junto con la filosofía analítica, estaría en la base del giro lingüístico que experimentó la filosofía en el siglo XX y en el que aún estaríamos inmersos: la hermenéutica y, más en concreto, la hermenéutica gadameriana.

Y en efecto, la propuesta de Gadamer, tal y como aparece en las sucesivas ediciones de *Verdad y Método*, no sólo puede relacionarse con el concepto de “representación colectiva” al que venimos refiriéndonos, sino que, además, haría posible nuestro trabajo al convertir la distancia entre la posteridad y cualquier autor clásico en una ventaja. Más aún, la hermenéutica gadameriana precisaría las condiciones en las que

¹³ BERIAÍN J.: *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, cit., p. 17 y 18.

cabe hacerlo e incluso apuntaría los motivos por los que, como trataremos de demostrar, no se habría tomado a Sócrates en serio; esto es, la tesis última que defenderemos aquí.

Y es que resulta casi obligado relacionar el concepto de “representaciones colectivas” con el de “prejuicios”, tal y como los entiende Gadamer. Y en efecto, la descripción de las representaciones colectivas que vimos más arriba, esto es, en síntesis:

“... una inalienable e irradicable armazón de concepciones que no son de nuestra propia creación, sino que la sociedad nos ha entregado ya prefabricadas, esto es, todo un marco de conceptos y categorías en cuyo ámbito todo nuestro pensar individual, por más original y atrevido que sea, está obligado a moverse.”,

remite al papel que los “prejuicios” desempeñan en la hermenéutica de Gadamer para quien el individuo tiene una conciencia históricamente moldeada que se expresa, precisamente, a través de los prejuicios:

“En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”¹⁴

“Los prejuicios y opiniones previas que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición”¹⁵

Por lo demás, no sólo funcionarían de modo igual los prejuicios y las representaciones colectivas, sino que, al igual que éstas, se conciben evolutivamente, como vimos, de modo que habría una comunicabilidad, siquiera sea mínima, entre ellos y también habría una posibilidad de conexión entre los diferentes prejuicios históricos ya que, literalmente, hay una comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores:

“De este modo el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores. La hermenéutica tiene

¹⁴ GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, Vol. I Salamanca, Sígueme, 1996, p. 344.

¹⁵ *Ibidem*, p. 365.

que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido.”¹⁶

Así las cosas, la “distancia” que, para Cornford, hacía “grotesca” la traducción desde una lengua clásica a una moderna adquiere un papel radicalmente distinto, una consideración positiva. Y en efecto, según Gadamer:

“El tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y de lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado. Éste era más bien el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en las propias y que sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica. Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido. No será aquí exagerado hablar de una genuina productividad del acontecer. Todo el mundo conoce esa peculiar impotencia del juicio allí donde no hay distancia en el tiempo que nos proporciona patrones seguros.”¹⁷

Y concluye de modo lapidario:

“Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos*, bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*.”¹⁸

Ciertamente esa consideración tan positiva de la “distancia en el tiempo” fue rebajada en la quinta edición alemana de *Verdad y método*, donde, en el párrafo que acaba de transcribirse, en lugar de “sólo” escribió “a menudo”, sin que ello haya tenido reflejo

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Ibidem, p. 367.

¹⁸ Ibidem, p. 369.

en la traducción española ¹⁹. En todo caso, ello no supone una consideración negativa de la distancia temporal, tal y como lo expresaba Cornford, sino todo lo contrario. Con todo lo cual, éste sería uno de los presupuestos metodológicos que asumimos en nuestro trabajo y, en consecuencia, también el de la conciencia de nuestro propio presente, de nuestro propio horizonte de praxis al realizarlo:

“Una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones. Por supuesto que ganar para sí un horizonte histórico requiere un intenso esfuerzo. Uno no se sustrae a las esperanzas y temores de lo que le es más próximo, y sale al encuentro de los testimonios del pasado desde esta determinación. Por eso es una tarea tan importante como constante impedir una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido. Sólo entonces se llega a escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente.” ²⁰

Por lo demás y tal y como anticipábamos más arriba, la hermenéutica gadameriana también parece señalar la causa de que no se haya tomado a Sócrates en serio. Y es que, como trataremos de demostrar aquí, se habría producido “una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido”, al haberse implementado un prejuicio no percibido, “*die undurchschauten Vorurteile*”²¹, que nos habría vuelto sordos a lo que la tradición nos dice:

“El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni “neutralidad” frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias

¹⁹ “Pero hay que señalar que Gadamer, en 1986, en la quinta edición (alemana) de *Wahrheit und Methode*, modificó este pasaje (una modificación que no quedó reflejada en la actual traducción española, hecha sobre la cuarta edición alemana). Lo de “sólo” fue sustituido por “a menudo”, una expresión de carácter más prudente. Y así el texto dice ahora en alemán: “A menudo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica...” GRONDIN, J.: *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder 2003, p.145

²⁰ GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, Vol. I cit., p. 335 y 336.

²¹ “Es sind die undurchschauten Vorurteile, deren Herrschaft uns gegen die in der Überlieferung sprechende Sache taub macht.” GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke* tomo 1, München, Mohr Siebeck, 1990, p. 274.

anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas. (...) En consecuencia no se trata en modo alguno de asegurarse a sí mismo contra la tradición que hace oír su voz desde el texto, sino, por el contrario, de mantener alejado todo lo que pueda dificultar el comprenderla desde la cosa misma. Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa desde la que nos habla la tradición.”²²

Con todo lo cual y en resumen, ya habríamos demostrado, de la mano de Durkheim y Gadamer, no sólo que nuestro trabajo es posible en lo que a la distancia temporal respecta, -ya que esa distancia temporal no es un abismo infranqueable sino una ventaja-, sino que también dispondríamos del modo en el que hemos de proceder: abordando los textos, asumiendo nuestro propio horizonte de praxis²³ y siendo conscientes de la existencia de prejuicios no percibidos que, en lo que a nosotros respecta, serían los responsables de que hasta hoy no se haya tomado a Sócrates en serio.

Así las cosas, una vez enfrentada la más importante de las objeciones contra nuestro trabajo, podemos referirnos ya a las otras dos. De una parte, la relativa a la “cuestión socrática”; esto es, como señalamos más arriba, al hecho de que Sócrates no escribiera nada y que sólo tengamos referencias indirectas sobre él; referencias que en ocasiones resultan contradictorias, de modo que resultaría imposible conocer con certeza su pensamiento. Pues bien, enfrentaremos esa “cuestión” no en general, sino en los momentos puntuales en los que se nos presente y en los que, como se verá, trataremos de demostrar que puede ser resuelta satisfactoriamente.

En cuanto a la primera objeción; esto es, la relativa a lo presuntuoso que resulta pretender que se tome a Sócrates en serio, tras toda la atención que se le ha dedicado a lo largo de los siglos, podemos enfrentarla inmediatamente, pues esa necesidad de “tomar

²² GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, Vol. I cit., p. 335 y 336

²³ “...una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Éstos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver. Importa sin embargo mantenerse lejos del error de que lo que determina y limita el horizonte del presente es un acervo fijo de opiniones y valoraciones, y de que frente a ello la alteridad del pasado se destaca como un fundamento sólido. En realidad, el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esa prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”. Ibidem. p. 376 y 377.

en serio a Sócrates” derivaría, como asimismo trataremos de demostrar en lo que sigue, tanto de la cita que encabeza estas líneas y según la cual Sócrates, de acuerdo con el testimonio de Platón, se lo habría pedido a sus jueces, cuanto del hecho que no se habría tenido suficientemente en cuenta el procedimiento que se utilizó en el proceso que se siguió contra él.

Un procedimiento radicalmente distinto de los nuestros y ello hasta el punto de no haber sido bien comprendido, -si es que no ignorado e incluso tergiversado, aplicando en ambos casos un prejuicio no percibido-, pero que explicaría perfectamente que la actitud que Sócrates adoptó tras ser declarado culpable no fue una “broma”, como piensan algunos estudiosos²⁴, sino que habría que tomarla muy en serio por las consecuencias que comportaba como trataremos de demostrar en lo que sigue.

²⁴ Por ejemplo, GARCIA CALVO, A.: en JENOFONTE: *Apología o Defensa ante el jurado*, Estella, Salvat, 1971, p. 169, nota 14; ZARAGOZA, J.: en JENOFONTE: *Apología de Sócrates.*, L’Hospitalet de Llobregat, Gredos 1993, p. 11. nota 19 y también TAYLOR, A. E.: *Plato: the Man and the Work* cit., en LURI MEDRANO, G.: *El proceso de Sócrates*. Madrid Trotta, 1998 p. 137 nota 60.

1.- El procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates y nuestros procedimientos.

Desde luego, no parece necesario extenderse sobre la importancia para la civilización occidental, - y, por ello, para toda la civilización-, del juicio seguido contra Sócrates, en el año 399 a. C., acusado de impiedad y corrupción de los jóvenes. Y en efecto, baste con recordar que de ese proceso y de su resultado se ha hecho depender tanto la formulación misma de la filosofía socrática²⁵, -si es que así puede hablarse-, como la de la platónica²⁶ y, con ésta última, la de toda la filosofía europea posterior considerada por algunos bien como meras notas a pie de página de la obra de Platón²⁷, bien como escrita en clave exclusivamente platónica²⁸.

Por el contrario, sí que parece necesario señalar que, aunque dicho juicio ha sido y sigue siendo objeto de una ingente y casi inabarcable bibliografía, no ocurre lo mismo con el procedimiento utilizado en él. Y es que, hasta donde llega nuestro conocimiento, apenas si hay referencias a tal procedimiento en los manuales de filosofía del derecho

²⁵ "Sócrates, la principal figura filosófica de este siglo, aunque no se preocupó demasiado del derecho ni de la retórica, sin embargo, tuvo que hacer frente a un proceso criminal, realizó su propia defensa ante el tribunal (discurso que conservamos gracias a Jenofonte y a Platón) y, finalmente, llegó a perder su vida por una sentencia condenatoria de éste. Incluso el éxito de su filosofía quizás dependió en gran medida de aquella discutible o desafortunada decisión jurídica." LOPEZ HERNANDEZ, J.; *Historia de la filosofía del derecho clásica y moderna*. Valencia, Tirant lo Blanch, 1998 p. 43.

²⁶ "Si Sócrates no hubiera hecho su defensa con ese su estilo tan personal, el jurado ateniense no le habría condenado a muerte, y esa muerte no hubiera suscitado el escándalo y las apologías de sus discípulos, y acaso entonces Platón no lo habría tomado como protagonista de sus Diálogos, y entonces la historia de la filosofía griega y occidental habría sido distinta." GARCIA GUAL, C.; "Acerca de *El proceso de Sócrates* de Gregorio Luri", en LURI, G.; *El proceso de Sócrates*. Madrid, Trotta, 1998, p. 9.

²⁷ WHITEHEAD, A.N.; *Process and Reality*, New York, p. 63. Cit. por LLEDÓ, E.: "Introducción general" en PLATÓN: *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1981, p. 30. También PARDO, J.L. *La regla del juego*. Barcelona, Galaxia Gutenberg 2004. p.13:" Hablando en general, los libros de filosofía comienzan todos ellos el mismo día: al día siguiente de la muerte de Sócrates."

²⁸ "Tanto es así que el filósofo inglés Alfred North Whitehead llegó a afirmar que "la manera más segura de describir el conjunto de la tradición filosófica europea es presentarla como una serie de acotaciones a Platón" (*Proceso y realidad*) o, más recientemente, el furibundo antiplatónico, Michel Onfray, para quien "la escritura de la historia de la filosofía es platónica. Ampliemos el marco: la historiografía dominante en el Occidente liberal es platónica" (Las sabidurías de la antigüedad-Contrahistoria de la filosofía)." DAL MASCHIO, E. A.; *Platón*. Barcelona, Batiscafo, 2015, p. 10.

accesibles al lector castellano²⁹, en los de historia de la ética³⁰, en los de historia de la filosofía política³¹, en los manuales de historia de la filosofía en general³², de la filosofía griega³³ e, incluso, en algunas de las monografías dedicadas a Sócrates³⁴.

Habida cuenta de la importancia otorgada a ese juicio a la que acabamos de aludir, ni que decir tiene que semejante ausencia de referencias a dicho procedimiento resulta ciertamente sorprendente, y, obviamente, ha de tener sus causas. Causas en las que, por lo mismo, parece obligado indagar con cierto detalle.

²⁹ No hay referencia alguna a la mecánica procesal del juicio en el que fue condenado en ninguna de las principales historias de la filosofía del derecho accesibles al lector castellano, como las de FASSO, G. *Historia de la Filosofía del Derecho*. Vol. I, Madrid, Pirámide, 1966; RODRIGUEZ PANIAGUA, J.M.: *Historia del pensamiento jurídico. Vol.I De Heráclito a la Revolución Francesa*. Madrid, Servicio Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense, 1996; TRUYOL y SERRA, A. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Vol. 1. Madrid, Alianza Universidad, 1978 o LOPEZ HERNANDEZ, J. *Historia de la Filosofía del Derecho clásica y moderna*, cit. La única, hasta donde llega nuestro conocimiento, que toma en consideración tal procedimiento es la de VERDROSS, A.; *La filosofía del derecho del mundo occidental* México, UNAM 1983, p. 49 y 50.

³⁰ Tampoco MACINTYRE, A.: *Historia de la Ética*, Barcelona, Paidós Studio, 1988 o GARCIA GUAL, C: “Los Sofistas y Sócrates” en VVAA; *Historia de la ética*. Barcelona, Crítica, 1987 incluyen, en sus exposiciones de Sócrates, referencia alguna al procedimiento seguido en el juicio contra él.

³¹ Una excepción SABINE, G.H.: *Historia de la Teoría Política*, México, FCE 1972 p. 19 y 20.

³² No hay referencia alguna en, por ejemplo, COOPER, D. E.: *Filosofías del Mundo*, Madrid Cátedra, 2007 o STÓRIG, H. J.: *Historia universal de la Filosofía*. Madrid, Tecnos, 1995. Por el contrario, sí aparecen referencias en ABBAGNANO, N.: *Historia de la Filosofía. Vol. I* Barcelona, Montaner y Simón, 1973, p. 63 y RUSSELL, B.: *Historia de la Filosofía*, Madrid, RBA, 2009 p. 129 y 130.

³³ Tampoco hay referencias en SEVERINO, E.: *La filosofía antigua*. Barcelona, Ariel 1986 ni en GUTHRIE, W.K.C.: *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. III. Madrid, Gredos 1988.

³⁴ No hay referencia alguna, por ejemplo, en RIVAS PALA, P.: *Justicia, Comunidad, Obediencia. El pensamiento de Sócrates ante la Ley*. Pamplona, Eunsa 1996.

1.1.- Desoyendo a la tradición

Desde luego, la más inmediata parece ser la de que se consideraría que no habría diferencias relevantes entre ese procedimiento y los nuestros con lo cual sobraría cualquier referencia al respecto. Por decirlo con Gadamer, se escucharía lo que dice la tradición, pero, al no encontrar diferencias relevantes, al no encontrar nada propio y diferente en lo que dice la tradición, se omite cualquier referencia a tal procedimiento sin siquiera poner de relieve que no habría diferencias con los nuestros.

Ahora bien, aunque ésa parece ser la manera mayoritaria de oír lo que dice la tradición en relación con el procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates, no es, sin embargo, la única y es que hay otros modos, -minoritarios, ciertamente-, y, en concreto, uno que puede seguirse de la cita siguiente, muy reciente por lo demás, del año 2016:

“... a la edad de 70 años, Sócrates fue acusado de impiedad (es decir, de no honrar a los dioses como se debe), de promover esa impiedad entre los jóvenes y, por tanto, de corromperlos. Fue juzgado, encontrado culpable y condenado a muerte.”³⁵

Y, en efecto, dejando al margen los cargos contra Sócrates, la última frase del texto es buena muestra de esa manera diferente y minoritaria de escuchar lo que nos dice la tradición en ese respecto, ya que los términos en los que se resume dicho juicio:

“Fue juzgado, encontrado culpable y condenado a muerte.”,

serían perfectamente aplicables a un juicio celebrado en un ordenamiento jurídico contemporáneo en el que estuviera vigente la pena de muerte. Esto es; se da por sentado que el procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates y los nuestros se corresponderían perfectamente hasta el punto de poder describirlos en los mismos términos.

Con lo cual, bien miradas las cosas, esta manera de escuchar lo que dice la tradición no sería tan diferente de la primera como pudiera parecer a primera vista. Y es

³⁵ SANCÉN RODRÍGUEZ, J. y ANCHONDO PAVÓN, S.: *Filosofía*. Ciudad de México, SEP, 2016, p. 85.

que ambas considerarían que no hay diferencias entre ambos procedimientos, difiriendo únicamente en que la primera obvia cualquier referencia al procedimiento, dándolo por supuesto en cuanto no diferente a los nuestros, mientras que la segunda lo reproduce en los mismos términos que nuestros procedimientos.

Sí que sería diferente, por el contrario, una tercera manera, aún más minoritaria, de oír lo que dice la tradición en ese punto y es que, a diferencia de las dos maneras anteriores, en esta tercera sí que se señalan las características principales de ese procedimiento. Características que resumimos a continuación a partir de los pocos textos que, hasta donde sabemos, oyen de este modo a la tradición³⁶.

Ante cualquier peligro potencial o real para la *polis*, cualquier ciudadano podía presentar una denuncia ante un magistrado si bien, para evitar que se pudiera acusar sin fundamento, tenía que realizar un depósito judicial de modo que, si era incapaz de conseguir un mínimo de un quinto de los votos emitidos, se le castigaba con una multa de mil dracmas e, incluso, podía llegar a ser merecedor de la *atimia*, la pérdida de ciudadanía.

Si la denuncia versaba sobre una cuestión relacionada con la religión, el tribunal estaba presidido por el arconte rey que era también el encargado de realizar una audiencia preliminar con los acusados y de llevar a cabo la instrucción previa. Tras señalarse el día del juicio, se elegían quinientos jueces por sorteo entre una lista de seis mil ciudadanos designada anualmente por los demos. Todos los ciudadanos mayores de 30 años que no estuvieran desprovistos de sus derechos cívicos podían ser elegidos para el desempeño de esta obligación, pagándose las dietas correspondientes a los elegidos.

Para evitar que las partes pudieran conocer de antemano el nombre de los jueces, el tribunal se constituía con grandes precauciones celebrándose el sorteo al amanecer del mismo día en que tendría lugar el juicio. Los jueces se sentaban en largas hileras de bancos cubiertos por esteras, teniendo enfrente dos estrados vecinos, con los acusadores

³⁶ Para esta descripción del procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates nos hemos servido básicamente de LURI MEDRANO, G.: *El proceso de Sócrates*. cit, pp 19-21, y BRICKHOUSE, TH. C. y SMITH, N.D.; *Socrates on Trial*. Oxford, Clarendon, 1990, p. 24-26 con referencias puntuales a LAMB, W.R.M.; "Introduction to the *Apology*." en PLATO: *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Ed. bilingüe. Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, , 1982. pp. 64 y ss., SABINE, G.H.: *Historia de la Teoría Política*, México FCE, 1972 pp. 19 y 20, así como a algunas notas de la traducción de CALONGE, J. de la *Apología de Sócrates* en PLATON; *Diálogos*, I. Madrid, Gredos, 1981.

y el acusado. Detrás de éstos se colocaban los espectadores. La sesión se iniciaba con una purificación y una plegaria entonada por el heraldo. Para preservar la independencia del jurado los debates no se interrumpían y el juicio debía concluir en el mismo día, para lo cual se limitaba el tiempo de intervención de las partes que estaban obligadas a defender personalmente sus posiciones.

No existía la deliberación entre los jueces; no podían consultarse, por tanto, unos a otros. Cada cual actuaba de acuerdo con un juramento cuya fórmula ha llegado hasta nosotros y cuyo texto era el siguiente:

“Emitiré mi voto de acuerdo con las leyes y los acuerdos del pueblo de Atenas y del Consejo de los Quinientos, y en los casos para los que no hubiera ley, de acuerdo con mi más justa convicción. No aceptaré regalos en mi cargo de juez ni yo mismo, ni otro u otros lo aceptarán para mí y con mi conocimiento, y ello de ningún modo o manera. Oiré igualmente al acusador y al acusado y pronunciaré mi juicio sólo sobre el asunto a debate. Así lo juro por Zeus, Apolo y Démeter, y conjuro las desgracias sobre mí y sobre mi casa si en algo falto a lo jurado y mucha ventura si lo cumplo.”³⁷.

En los casos donde no existía una pena previamente establecida para los delitos de los que se acusaba, esto es, en casos de *agon timetos*, era el acusador, quien proponía la pena (*timesis*), incluso la de muerte como en el caso de Sócrates. Si el acusado era declarado culpable, se le concedía la palabra para que expresara libremente qué pena le parecía merecer (*antitimesis*), tras lo cual se procedía a una segunda votación que decidía entre la pena propuesta por el acusador y la propuesta por el acusado. La decisión tenía valor de cosa juzgada porque no había sistema de apelación.

Pues bien, a la vista de esta descripción, no parece necesario recalcar que esta tercera manera de escuchar lo que dice la tradición respecto al procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates no difiere sin más ni más de las otras dos maneras a los que nos hemos referido más arriba. Y es que este tercer modo viene a poner en cuestión que los dos modos anteriores hayan escuchado realmente lo que la tradición dice en este punto.

En efecto, las dos maneras anteriores daban por supuesto que ambos procedimientos se correspondían difiriendo únicamente en que la primera obvia cualquier

³⁷ KNAUSS, B.: *LA POLIS. Individuo y estado en la Grecia Antigua*. Madrid, Aguilar, 1979, p. 136.

referencia al procedimiento, dándolo por supuesto en cuanto no diferente a los nuestros, mientras que la segunda lo reproduce en los mismos términos que nuestros procedimientos. Por el contrario, este tercer modo sí que especifica las características “propias y diferentes” del procedimiento usado en el juicio contra Sócrates poniendo, por tanto, en cuestión implícitamente que se correspondan con las de nuestros procedimientos. Ahora bien, y sorprendentemente, esta tercera manera de escuchar a la tradición se limita a la mera descripción de lo que oye sin poner de relieve las diferencias con nuestros procedimientos. Diferencias que, ciertamente, son más que notables.

Y es que una mecánica procesal en la que las partes actúan por sí mismas y, en su caso, proponen el castigo que consideran pertinente; en la que el jurado-tribunal, compuesto por simples ciudadanos, se limita a escuchar y a pronunciarse, sin deliberación entre ellos, sobre la culpabilidad y, en su caso, sobre las penas que se le proponen y todo en un solo día y de modo inapelable, sin posibilidad de recursos posteriores, resulta no solo chocante sino radicalmente contrario a nuestra mentalidad jurídica, a nuestro horizonte de praxis.

Más aún, en nuestra mentalidad resultan imprescindibles los llamados operadores jurídicos o juristas prácticos: abogados defensores, fiscales, procuradores... y por mucho que la institución del jurado vaya ganando protagonismo, resulta impensable para nuestra mentalidad jurídica que pueda llegarse a una decisión sin deliberación previa entre sus componentes.

Y todavía más pues el procedimiento utilizado en el caso Sócrates choca también con aspectos básicos de nuestro sentimiento de justicia, dentro del cual se incluyen, como componentes fundamentales, tanto el principio de *nullum crimen, nulla poena sine lege previa*, -esto es, ningún crimen, ninguna pena sin ley previa-, cuanto el reconocimiento de la existencia de circunstancias agravantes, atenuantes y eximentes, cuanto, en fin, el de la posibilidad de error judicial con el establecimiento de los recursos pertinentes.

Así las cosas, resulta ciertamente sorprendente esta tercera manera de escuchar lo que dice la tradición y es que, en ninguno de los textos de los que nos hemos servido para proceder a la descripción de dicho procedimiento, se ponen de relieve las diferencias evidentes entre el procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates y los nuestros; diferencias que acabamos de señalar sucintamente, por lo demás.

Con todo lo cual, y por decirlo de nuevo con Gadamer, esta tercera manera de oír la tradición difiere radicalmente de las dos anteriores hasta ponerlas en cuestión en la medida en que la oye con características propias, -“en su sentido propio y diferente”-, pero no parece que la escuche realmente, pues lo que oye no le lleva a considerarla realmente diferente a nuestra mentalidad jurídica, a nuestro horizonte de praxis como ciertamente debería ser el caso.

A todo esto, podría decirse que esta conclusión no es del todo legítima, pues, si bien en esos textos no hay una comparación entre ambos procedimientos como la que acabamos de realizar, sí que hay comentarios puntuales como los dos siguientes:

“El sistema judicial ateniense era bastante rudimentario y podía dar lugar a grandes injusticias.”³⁸,

y

“Estos ciudadanos eran jueces y jurados, porque el tribunal ateniense carecía del aparato que acompaña a un sistema jurídico técnicamente desarrollado.”³⁹

Desde luego cabría pensar que estos dos comentarios vienen a demostrar que ese tercer modo de oír sí habría escuchado lo que dice la tradición y ello hasta el punto de establecer comparaciones con nuestro horizonte de praxis, extrayendo las conclusiones oportunas. Conclusiones que se concretarían en la afirmación general de que no habría diferencias sustanciales entre el procedimiento utilizado en el caso Sócrates y los nuestros. Ambos estarían dentro de la misma mentalidad jurídica, -la misma tradición, por así decirlo-, con la única diferencia de que los nuestros estarían en un estadio menos rudimentario, más desarrollado técnicamente. Todo lo cual, por cierto, llevaría a hacer compatible este tercer modo de oír la tradición con las dos primeras maneras de hacerlo con las que más arriba nos parecía incompatible.

Ahora bien, dejando al margen lo minoritario de esta postura, esta conclusión choca con los corolarios que se siguen de la comparación entre los presupuestos de ambos procedimientos. Comparación que hace dudar con fundamento de que, efectivamente, estemos en un estadio más avanzado dentro de la misma tradición ya que, más bien,

³⁸ CALONGE, J.: *Apología de Sócrates* cit., p. 144, nota 6.

³⁹ SABINE, G.H.: *Historia de la Teoría Política*, cit. p. 20.

estaríamos en un estadio más retrasado, si es que no directamente en otra tradición cultural.

Y en efecto, haciendo abstracción, -si es que ello es posible-, del tema de la esclavitud, parece que esa tradición, presuntamente rudimentaria y poco desarrollada desde un punto de vista técnico jurídico, iría más allá que la nuestra en lo que se refiere a la capacidad política del ciudadano: a la aplicación del principio democrático de la igual capacidad de todos los ciudadanos⁴⁰. Y es que, a diferencia de lo que ocurre en nuestro horizonte de praxis, la condición política de ciudadano no se reduce a la elección periódica de representantes, sino que se define precisamente por la participación en la administración de justicia⁴¹ y en el gobierno⁴².

En otros términos, se considera que el ámbito más característico de ejercicio de la ciudadanía lo constituye, no la capacidad normativa por medio de representantes, sino el de la formulación y aplicación simultánea del derecho en el momento de la impartición de la justicia de modo que la sentencia sería un acto político; más aún, el acto político por excelencia. Todo lo cual parece hacer perfectamente coherente tanto el hecho de que los miembros de los tribunales fueran elegidos por sorteo cuanto la ausencia de operadores jurídicos, ya que se considera que cada ciudadano es capaz de actuar por sí mismo; como, en fin, la ausencia de recursos pues se considera asimismo que es el propio pueblo ateniense el que se está pronunciando.

Pero, a todo esto, no procede seguir indagando en ese carácter presuntamente rudimentario y poco desarrollado desde un punto de vista técnico-jurídico del procedimiento seguido en el caso Sócrates, pues, hasta aquí, no hemos hecho suficiente hincapié en uno de los detalles de la descripción que efectuamos más arriba. Un detalle del que, como se verá, se seguiría una diferencia radical entre ambos procedimientos, pero que, sin embargo, se ha tergiversado, se ha oído de tal manera que se ha acabado

⁴⁰ Por decirlo con las palabras que Platón pone en boca de Protágoras: “Todos los hombres creen que cualquiera participa de la justicia y de la virtud política en general.” PLATÓN: *Protágoras*, en *Diálogos*, I., cit. 323a, p. 528.

⁴¹ Como se sigue del juramento que reproducimos más arriba y que, ciertamente “... implica la admisión de que los jurados tenían un sentido innato de la justicia que formaba parte del acervo político comunitario (de la *politiké tékhne*), base de la democracia ateniense, tal como había sido teorizado por Protágoras.” LURI MEDRANO, G.: *El proceso de Sócrates* cit., p. 20.

⁴² “Con esto resulta claro cuál es el ciudadano: llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con cierta autarquía.” ARISTÓTELES: *Política*, 1275a, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, p. 69.

considerando ese procedimiento radicalmente diferente de los nuestros como si no lo fuera. Por decirlo una vez más con Gadamer, un detalle que demostraría que todas las anteriores maneras de oír la tradición en realidad no la escuchan con la atención debida, sino que están sordas ante ella.

1.2.- Un prejuicio individualista no percibido.

Se ha señalado que “lo verdaderamente grave” del procedimiento seguido en el caso Sócrates era que el tribunal estuviera obligado a elegir entre una u otra de las penas propuestas y no pudiera condenar a ninguna otra pena que no fuese una de ellas⁴³. Por nuestra parte, sin embargo y sin dejar de reconocer que esa circunstancia choca ciertamente con nuestra mentalidad jurídica, con nuestro horizonte de praxis pensamos que “lo verdaderamente grave” es el hecho de que, una vez decidida la culpabilidad, el declarado culpable tuviera que proponer una pena alternativa a la propuesta por la parte acusadora: la llamada “antitímesis”.

Y en efecto, desde nuestro horizonte de praxis, resulta casi impensable semejante momento procesal pues, sin ir más lejos, con él se da por supuesto que no cabe error en el veredicto de culpabilidad y, por tanto, que no cabe recurso alguno; algo inaudito desde nuestra perspectiva. Más aún y en el mismo sentido, se da también por sentado que el declarado culpable lo sería sin el menor atisbo de duda y ello hasta el punto de tener que reconocerse como tal proponiendo una contra pena. En otras palabras, ni se contempla la posibilidad de que el declarado culpable se considere a sí mismo inocente; algo asimismo inaudito desde nuestra perspectiva.

Así las cosas, no parece necesario insistir en que en este punto hay una diferencia radical entre ambos procedimientos. Aquí residiría lo que realmente la tradición tiene de “propio y diferente” y lo que no habría sido escuchado por esas distintas maneras de oírla a las que nos hemos referido más arriba. Y es que nuestros procedimientos y, por tanto, nuestro horizonte de praxis, se sustentan no sólo en la separación de poderes, presunción de inocencia, principio de legalidad penal... sino, sobre todo, en la existencia de un sujeto individual, un “yo” pleno, por así decirlo, con conciencia moral, con voluntad libre, con responsabilidad hasta el punto de que puede seguir considerándose inocente aun cuando haya sido declarado culpable.

Por el contrario, en el procedimiento utilizado en el caso Sócrates, -y en el horizonte de praxis correspondiente-, no se presupone tal “yo”, tal sujeto moral

⁴³ CALONGE, J. quien, en la *Apología* cit., p. 144, nota 6, afirma: “Lo verdaderamente grave en este sistema es que el tribunal estaba obligado a elegir entre una u otra y no podía condenar a ninguna otra pena que no fuera una de ellas.”

responsable capaz de decidir autónomamente su culpabilidad o inocencia, sino que un sujeto colectivo, -si es que así puede hablarse-, decide la culpabilidad o inocencia, pero de modo tal que el declarado culpable “reconoce”, -si es que así puede hablarse⁴⁴-, que, en efecto, lo es y ello hasta el punto de proponer una contra-pena, una pena alternativa a la propuesta por la otra parte.

“Resulta casi impensable”, “si es que así puede hablarse”, decimos y decimos bien, pues desde nuestro horizonte de praxis, resulta difícil, si es que no imposible, “oír lo que dice la tradición en su sentido propio y diferente”; esto es, comprender un procedimiento judicial en el que, por una parte, parece haber un “yo” pleno en la medida en que se le considera capaz de defenderse por sí mismo, pero, por otra, una vez declarado culpable, dejaría de ser ese yo al adoptar la decisión del jurado como propia, asumiéndose como culpable sin que quepa la menor posibilidad, la más mínima duda de la corrección de esa decisión de culpabilidad, como lo demuestra tanto la consiguiente propuesta de la antítesis, cuanto la ausencia de recursos contra esa decisión a la que ya nos referimos más arriba.

Y en efecto, resulta tan impensable, es tan difícil de expresar que, hasta donde sabemos, esa característica clave del procedimiento utilizado en el proceso contra Sócrates es normalmente obviada en las descripciones al respecto, como vimos más arriba, si es que no tergiversada, tal y como se sigue de la siguiente cita de una monografía sobre el proceso de Sócrates titulada precisamente *Socrates on Trial* y de la que, por lo demás, nos servimos en su momento para describir dicho procedimiento:

“We do not know the degree of legal obligation placed upon the defendant in such a trial procedure to offer a counter-penalty. One might think intuitively that it is unlikely the defendant would be legally constrained to offer an alternative, for it is difficult to imagine what the penalty for disobedience to such a legal constraint would be. After all, the defendant would already face a serious penalty (the one proposed by the prosecution) that he would automatically receive if he failed to offer an alternative.”⁴⁵

⁴⁴ “... en griego no existe ningún término fijo, establecido, que se corresponda con nuestros términos “sujeto” (en el sentido moderno de subjetividad), “persona” y “conciencia”. CALVO MARTÍNEZ, T. *El sujeto en el pensamiento griego*, en SANFELIX VIDARTE, V. (Ed.): *Las identidades del sujeto*. Valencia, Pretextos, 1997, p. 63.

⁴⁵ BRICKHOUSE, TH. C. y SMITH, N.D.: *Socrates on Trial* cit., p. 217 y 218.

Como se puede leer, el texto vuelve sobre la propuesta de contra-pena, de pena alternativa a la propuesta por la otra parte y apunta a una cuestión en la que no habríamos reparado hasta el momento: si habría alguna previsión legal para el supuesto de que no se produjera dicha propuesta. En concreto, argumenta que es improbable que hubiera tal previsión por la dificultad de imaginar cuál sería y por el mero hecho de que, caso de no producirse la propuesta de contra-pena, se aplicaría la propuesta de la otra parte de modo que sería innecesaria cualquier previsión legal al respecto.

Ahora bien, este comentario es una buena muestra de lo difícil que resulta entender desde nuestra mentalidad jurídica el procedimiento utilizado en el caso Sócrates, -oír lo que dice la tradición en este punto en su sentido propio y diferente-, precisamente porque se le escapa el punto crucial: no había previsión legal para el supuesto de no planteamiento de la contra-pena porque esa posibilidad ni se contempla. Desde ese procedimiento, no cabe imaginar siquiera que el declarado culpable no se “reconozca” culpable, como se sigue de la ausencia de recursos contra la decisión del jurado y la propia institución de la “antitímesis”.

Más en concreto, al comentario transcrito se le escapa el punto crucial porque lo que hace es trasladar nuestros presupuestos, nuestro horizonte de praxis, al análisis de esa parte del procedimiento utilizado en el caso Sócrates. Y así, se da por supuesto un yo autónomo, un individuo, capaz de determinar por sí mismo si es culpable o inocente con independencia de la decisión del tribunal y, por tanto, capaz de negarse a plantear una contra-pena precisamente por considerarse inocente. En otros términos, el mero planteamiento de la posibilidad de un castigo para la no propuesta de contra-pena presupone considerar que el declarado culpable no se tenga por tal; esto es, considerarle un yo pleno, moralmente responsable, un individuo capaz de decidir por sí mismo su culpabilidad o inocencia.

Prueba evidente de todo ello es que en ese comentario se utiliza la palabra “defendant”, -esto es, “acusado”-, incluso cuando, en realidad, ya no habría tal “acusado”, sino alguien que ya ha sido declarado “culpable”; término que no aparece en la cita transcrita en lugar alguno cuando ciertamente debería hacerlo. Y es que, como vimos más arriba, en el procedimiento seguido en el caso Sócrates la propuesta de contra-pena es realizada no por el “acusado”, como supone literal y erróneamente el comentario transcrito, sino por el ya “declarado culpable”.

Con todo lo cual, por cierto, este comentario no sólo serviría para poner de relieve la distancia que media entre nuestros procedimientos y el utilizado en el juicio contra Sócrates, sino también como un ejemplo perfecto de implementación de los prejuicios “no percibidos” a los que nos referimos en la introducción de este trabajo; esto es, de los prejuicios que “*con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa desde la que nos habla la tradición*”⁴⁶ y es que en lugar de oír lo que dice la tradición: “culpable”, el comentario sigue oyendo “acusado” por mucho que ya haya dejado de serlo al haber sido declarado culpable y todo ello de forma no premeditada, pues, hasta aquí, no hay prueba alguna de que le “haga decir” acusado; esto es, de que tergiversar de forma consciente lo que dice la tradición.

Más aún, este comentario nos permitiría incluso aclarar la naturaleza de ese prejuicio no percibido que, ciertamente, habría de considerarse un prejuicio individualista en la medida en que, como hemos visto, da por supuesto en dicho procedimiento un yo pleno, un individuo autónomo y responsable capaz de decidir por sí mismo si es culpable o no, negándose, por tanto, en su caso, a asumir la culpabilidad decidida por el tribunal; esto es, no proponiendo una contra-pena. En otros términos y por volver a utilizar a Gadamer, el texto transcrito no sólo dice “acusado”, cuando debiera decir “culpable”, sino que, en último término, al decir “acusado” estaría diciendo, en realidad, “individuo”.

No parece necesario insistir en lo que semejante sordera supone en relación con lo que nos dice la tradición sobre el procedimiento usado en el caso Sócrates. Y es que, al incluir implícitamente, -de forma no percibida, tal y como acabamos de ver-, el término “individuo” en el procedimiento seguido en el caso Sócrates, no sólo se está extrapolando un concepto posterior sino todo nuestro horizonte de praxis derivado precisamente de ese concepto y de la antropología subyacente.

⁴⁶ GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, Vol. I, cit. p. 335 y 336.

1.3.- Las antropologías subyacentes: individualista y no individualista.

Y en efecto, como es bien sabido el término “individuo” proviene del adjetivo latino “individuus, -a, -um”, habiendo sido utilizado por primera vez, hasta donde sabemos, por Cicerón en el sentido de átomo ⁴⁷ y “descubierto” siglos después, en plena modernidad ⁴⁸, de modo que no cabría ciertamente en la descripción del procedimiento seguido en el caso Sócrates.

Y, como también es bien sabido, de ese individuo/átomo deriva inmediatamente el “individualismo”, un fenómeno, una “idea” sobre cuya modernidad hay acuerdo unánime como se sigue, por todas, de las dos siguientes citas:

“Lo mejor será partir de la propia palabra individualismo, que empleamos muy habitualmente hoy pero que apareció a comienzos del siglo XIX (hay testimonios a partir de 1826)”. ⁴⁹,

“En efecto, el individualismo, la consideración del ser humano como un individuo que desarrolla libremente su vida en sociedad, que no es parte de una casta o un estamento, sino un átomo independiente, que se asocia con otros individuos para formar grupos sociales y comunidades, es una idea específicamente moderna.” ⁵⁰,

Más aún, no sólo el individualismo, sino que, como se sigue de esta última cita, de ese individuo/ átomo independiente deriva también el constitucionalismo, esto es, la asociación con otros individuos para formar, “constituir”, grupos sociales y comunidades.

El individualismo, el constitucionalismo derivados inmediatamente, pues, del “individuo/átomo” y también el liberalismo, ya que, como asimismo es bien sabido, el

⁴⁷Vid. EUCKEN R.: *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964, p. 52. Cfr. FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía* Vol. II Madrid, Alianza, 1983, p. 41.

⁴⁸ Por utilizar el título del libro DÜLMEN, R. van: *El descubrimiento del individuo 1500-1800* Madrid, Siglo XXI, 2016, S

⁴⁹ MANENT, P.: *Curso de Filosofía Política*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 141.

⁵⁰LOPEZ HERNÁNDEZ, J.: *La teoría del del estado en sus fuentes: de Maquiavelo a Marx*. Madrid, Tecnos, 2020, p. 50.

concepto de individuo es “esencial” para el liberalismo⁵¹; corriente de pensamiento que, por lo demás, se considera plenamente moderna de forma unánime:

“Como corriente política y tradición intelectual, como un movimiento identificable en la teoría y en la práctica, el liberalismo no es anterior al siglo XVII. De hecho, el epíteto “liberal”, aplicado a un movimiento político no se usa por primera vez hasta el siglo XIX, cuando en 1812, lo adopta el partido español de los “liberales”.⁵²

Así las cosas y en conclusión, este comentario nos permite identificar la causa por la que no se habría escuchado lo que la tradición dice en relación con el procedimiento seguido en el caso Sócrates: la implementación de un prejuicio individualista no percibido que nos habría vuelto sordos a lo que dice la tradición: “culpable”, haciéndonos oír, en su lugar, “acusado” y, en último término, “individuo”, e introduciendo así implícitamente un término anacrónico, típico de la modernidad, y con él toda la filosofía que en él se sustenta: el individualismo, el constitucionalismo y el liberalismo típicos, ciertamente, de nuestro horizonte de praxis.

Con todo lo cual, por cierto, este comentario aclara también cuál es el horizonte de praxis, la representación colectiva implícita en el procedimiento seguido contra Sócrates. Una aclaración, sin embargo y lamentablemente, incompleta pues no permite caracterizarlo más que *a contrario*, como “no individualista” sin que, desde este comentario, quepa una caracterización positiva, por sí mismo, de ese horizonte praxis.

A todo esto, se dirá que estamos yendo demasiado rápido y que estamos derivando conclusiones sobre un presunto prejuicio individualista no percibido aplicado al análisis del caso Sócrates a partir de un solo comentario. Un solo comentario que, por mucho que sea relativamente reciente; por mucho que esté formulado en la lengua franca de nuestro tiempo: el inglés, y provenga de una universidad del mayor prestigio, ciertamente no sería prueba suficiente para sustentar tales conclusiones.

Ahora bien, a esa presunta objeción podría contestarse aduciendo otro comentario al respecto, aún más reciente que el anterior, -2009 y 1990, respectivamente-, expresado asimismo en la lengua franca de nuestros días y proveniente también de una universidad

⁵¹MULHALL St. y SWIFT, A.: *El individuo frente a la comunidad: El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid, Temas de Hoy, 1996, p. 44.

⁵²GRAY, J. *Liberalismo*. Madrid, Alianza, 1994, p. 9.

del máximo prestigio. Un comentario de un autor del que asimismo nos servimos más arriba para describir el procedimiento utilizado en el caso Sócrates y que reza como sigue:

“For the kind of trial Socrates underwent (an *agôn timetôs*) was divided procedurally into two parts. In the first, the issue was the defendant’s guilt or innocence. In the second, if the majority voted ‘guilty’, the issue was the nature of the convicted man’s penalty (*timê*), and prosecutor and defendant again spoke to that.”⁵³

No parece preciso repetir las consideraciones que hicimos más arriba a propósito de cómo el primer comentario no oía lo que la tradición decía en el caso Sócrates, y cómo, en lugar de “culpable”, hablaba de “acusado”, y, en último término, de “individuo” pues, como se sigue inmediatamente, este último comentario incurre en la misma tergiversación, extrapolando de igual modo nuestra propia mentalidad jurídica, nuestro propio horizonte de praxis. Y en efecto, al referirse a la segunda parte del procedimiento, una vez declarado el acusado “culpable”, sigue hablando de acusado, “defendant”:

“...and prosecutor and defendant again spoke to that.”

Puede que todavía se reproche que sólo utilizamos ejemplos en inglés y se aduzca que, por mucho que sea la lengua franca en nuestros días, ya que hablamos de “nuestro horizonte de praxis”, deberíamos aportar también alguna prueba al respecto de lo anterior en “nuestra” lengua; esto es, deberíamos utilizar también alguna cita de algún autor español contemporáneo en el mismo sentido.

Algo que, ciertamente, no plantea excesivos problemas, -lo cual, por cierto, viene a corroborar la corrección de las conclusiones anteriores-, y es que la implementación de ese prejuicio individualista no percibido aparece también entre nosotros, los hispano hablantes, tal y como se desprende de la siguiente cita de uno de los más importantes pensadores españoles contemporáneos:

“El proceso de Sócrates se desencadenó por razones políticas. Algunos de sus discípulos estuvieron vinculados a la tiranía oligárquica y las autoridades democráticas creyeron oportuno alejarlo de la pólis. Se le acusó de pervertir a los jóvenes, de defender el ateísmo y, paradójicamente, de introducir nuevos dioses. Se pidió la pena de muerte porque, según el derecho ateniense, el acusado podía

⁵³ CARTLEDGE, P.: *Ancient Greek Political Thought in Practice*, cit., p. 89.

optar por un castigo alternativo como el exilio. Pero Sócrates expresó que o bien era culpable y merecía la muerte, o bien no lo era y entonces debían ser reconocidos sus servicios a la sociedad. Rechazó la posibilidad del exilio y hasta ironizó sobre la idoneidad de sus jueces. Fue condenado a beber una copa de cicuta, aceptó la sentencia con gran dignidad y murió sin sobresaltos. “⁵⁴

Y, en efecto, en esta cita, -al margen de que se liga de manera inconsistente la petición de pena de muerte con la posibilidad de un castigo alternativo, sin que, por razones de espacio, proceda abundar en ello-, también se aprecia la aplicación del mismo prejuicio individualista no percibido a la hora de describir el procedimiento utilizado en el caso Sócrates. Al igual que en las dos citas en inglés anteriores, se hace decir a la tradición “acusado” y, en último término, “individuo”, cuando, en realidad, dice “declarado culpable”:

“Se pidió la pena de muerte porque, según el derecho ateniense, el acusado podía optar por un castigo alternativo como el exilio.”

A todo esto, dada la procedencia y actualidad de todas estas citas, quedarían más que validadas las conclusiones a las que llegábamos más arriba en relación con la implementación de un prejuicio individualista no percibido a la hora de describir el procedimiento seguido en el caso Sócrates. Un procedimiento que estaríamos tergiversando por completo, -vía extrapolación de nuestro horizonte de praxis individualista -, y al que, en consecuencia, desde lo visto hasta aquí, solo podríamos caracterizar *a contrario* como “no individualista”, al igual que al horizonte de praxis que le subyace.

Por lo demás, no parece necesario insistir en que esas conclusiones vienen reforzadas por las diferentes maneras de “oír” lo que dice la tradición en el caso Sócrates a las que nos hemos referido más arriba. Maneras en las que ese procedimiento era bien obviado y, por tanto, absorbido implícitamente al nuestro individualista; bien asimilado y, por tanto, absorbido explícitamente; bien descrito sin enfatizar las diferencias o reduciéndolas a mera expresión de un carácter “rudimentario” o “poco desarrollado técnicamente”, y, por tanto, absorbiéndolo como un estadio previo de nuestro horizonte de praxis individualista. Diferentes maneras de no escuchar esa tradición no individualista del caso Sócrates a las que, obviamente, subyace, -de modo más o menos implícito, como

⁵⁴ SAVATER, F.: *La aventura de pensar*. Barcelona, Random House Mondadori, 2008, p. 15.

hemos visto-, ese prejuicio individualista no percibido, que subyace a nuestros procedimientos judiciales y que tan claramente ha aparecido en las tres citas recién analizadas.

Con todo lo cual, resulta obligado concluir que todos estos ejemplos de implementación más o menos implícita del prejuicio individualista no percibido aplicado al procedimiento seguido contra Sócrates son una prueba clara de nuestra tesis última: la necesidad de tomar a Sócrates en serio. Y ciertamente no parece que se haya comprendido debidamente la actitud que tomó ante la decisión de culpabilidad (un momento clave para dilucidar su pensamiento), si se tergiversa en el sentido señalado, -introduciendo de forma no percibida nuestro horizonte de praxis-, el procedimiento por el que se llegó a esa decisión. Un procedimiento “no individualista” que, en su segunda fase, ya no permite hablar de “acusado” sino de “declarado culpable”, tal y como la tradición nos dice.

Ahora bien, a todo esto, cabría objetar que las conclusiones a que acabamos de referirnos son más que discutibles, pues toda nuestra argumentación se basa en aplicación de un prejuicio no percibido de carácter individualista del que no hemos aportado mayor prueba que aplicaciones más o menos implícitas en diferentes textos sobre la “antitimesis”. Aplicaciones que hemos extrapolado a las diferentes formas de enfrentar, de oír, el procedimiento utilizado en el caso Sócrates a las que nos hemos referido más arriba, sin que en ningún momento hayamos aportado una prueba explícita de aplicación de ese prejuicio individualista, una prueba en la que se utilice expresamente el término “individuo”. Prueba que, ciertamente, parece obligada para validar todas esas conclusiones.

Lamentablemente, no tenemos respuesta a esta posible objeción en lo que a la *antitimesis* se refiere y es que no disponemos de ningún ejemplo, de ninguna cita al respecto en la que se utilice expresamente el término “individuo”. Ahora bien, sí que la tenemos en relación con otra de las características distintivas del procedimiento seguido contra Sócrates a la que nos referimos en su momento, pero en la que no hemos hecho hincapié hasta ahora. Nos referimos al hecho de que en Atenas no hubiera ministerio fiscal, no hubiera acusación pública, sino que la denuncia y la consiguiente acusación en juicio quedaban en manos de los ciudadanos.

Una característica distintiva, un punto en el que la tradición se mostraría también en su sentido “propio y diferente” pero que, sin embargo, ha sido explicada por uno de los más reputados estudiosos de la *polis*, B. Knauss, en los siguientes términos:

“Y si un individuo trataba de perturbar autónomamente la conexión de la estructura estatal, negando así el “nomos”, era también, a su vez, el individuo el llamado a oponerse a ello. No era el Estado el llamado a velar por la observancia de la ley, sino el individuo, como se ve, sobre todo, en Atenas, donde todo ciudadano estaba obligado, no solo a denunciar la violación de la ley por parte de otro ciudadano, sino a hacerse cargo él mismo de la acusación. Y es que, en Atenas, en efecto, no había un fiscal que llevara delante y de oficio la denuncia. Un ciudadano tenía que comportarse como ciudadano. No era para ello necesario que la infracción le hubiera causado perjuicio. Incluso en esta importante función que a nosotros nos parece privativa del Estado, la iniciativa correspondía al individuo, el cual tenía que responder personalmente de su acusación y caso de que esta fuera rechazada, someterse el mismo a la pena prevista. Es curioso cómo una vez más, el individuo aparece como sujeto del obrar; en esta ocasión, es verdad, para constituir un contrapeso precisamente contra los otros individuos.”

55

Desde luego, no parece preciso subrayar que en este texto se concibe expresamente al “ciudadano” como “individuo”⁵⁶, pues se aprecia inmediatamente. Y tampoco procede repetir todas las consideraciones que hicimos más arriba en relación con la *antitimesis*, según las cuales utilizar el término “individuo” implicaba introducir un anacronismo, un término posterior, extrapolando así el individualismo, el constitucionalismo y el liberalismo típicos de nuestro horizonte de praxis. Consideraciones que ahora se aplicarían perfectamente al texto que se acaba de reproducir.

Lo que procede ahora es constatar que esta cita constituye un ejemplo perfecto de aplicación de un prejuicio individualista no percibido en la medida en que se utiliza

⁵⁵ KNAUS, B.: *LA POLIS. Individuo y estado en la Grecia Antigua* cit., p. 236 y 237.

⁵⁶ El término alemán que utiliza Knauss es “Einzelner”. Vid. KNAUS, B.: *Staat und Mensch in Hellas*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, p. 224. Término cuya traducción es efectivamente “individuo” toda vez que el sentido primario de “Einzelner” es “für sich allein, nicht mit anderen zusammen”; esto es “para sí solo, no junto con otros”. Vid. SCHOLZE-STUBENRECHT, W. et al.: *DUDEN. Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim-Zürich, Dudenverlag, 2011, p. 498.

expresamente el término “individuo”. Y ello a diferencia de las citas sobre la contrapena, -la *antitimesis*-, que vimos más arriba y en las que, como se recordará, no se utilizaba expresamente dicho término, aunque sí implícitamente, al no sustituir el término “acusado” -defendant-, cuando ya no había tal acusado sino un “declarado culpable”.

En otros términos y en lo que aquí respecta, lo que ahora importa es constatar que ya tenemos una prueba de aplicación explícita de un prejuicio individualista en otro de los puntos del procedimiento seguido en el caso Sócrates en los que la tradición habla en sentido “propio y diferente”: la ausencia de ministerio fiscal, de acusación pública. Implementación explícita que, obviamente, viene a validar todas las pruebas anteriores en las que, de modo más o menos implícito, se aplicaba un prejuicio individualista no percibido.

Con todo lo cual, en resumen, ya habríamos determinado la causa por la que no se habría prestado suficiente atención al procedimiento utilizado en el proceso seguido contra Sócrates. Un proceso del que como, señalamos en su momento, se ha hecho depender la formulación de la filosofía socrática, -si así puede hablarse-, de la platónica y con ella de toda la filosofía occidental pero que se habría tergiversado de forma no premeditada introduciendo en él nuestro horizonte de praxis individualista de modo que difícilmente podría haberse comprendido la actitud adoptada por Sócrates ante la decisión de culpabilidad; esto es, en un momento clave para dilucidar su pensamiento. Y en efecto, tal y como hemos visto, aunque en ese momento la tradición dice “declarado culpable”, la oímos diciendo “acusado” y, en último término, “individuo”.

Así las cosas, tras todo el análisis anterior, pudiera pensarse que ya estamos en condiciones de analizar esa actitud adoptada por Sócrates en ese momento crucial, tras el veredicto de culpabilidad. Ahora bien, no parece necesario insistir en que la corroboración de que no se habría escuchado a la tradición a la que acabamos de llegar, no nos permite pasar a ello sin más ni más, sino que, más bien, nos obliga a tratar de escuchar a la tradición en lo que tiene de “propio y diferente” hasta conseguir una mínima caracterización positiva, no *a contrario* como hasta este momento, de eso que la tradición nos dice en su sentido “propio y diferente”.

En otros términos, lo que ahora resulta obligado es profundizar en los presupuestos últimos de este procedimiento que tan alejado de los nuestros parece y ello hasta el punto de que, tras uno y otro, parecen subyacer representaciones colectivas,

antropologías, completamente diferentes e incluso incompatibles. Una antropología individualista en nuestro caso, y una que, hasta aquí, sólo hemos podido caracterizar mínimamente, *a contrario*, como no individualista, en el caso del procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates. Veamos, pues, o, mejor, tratemos de escuchar lo que la tradición nos dice para ver si podemos caracterizar esa antropología subyacente en el procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates en sí misma, sin necesidad de hacerlo *a contrario*.

2.- La antropología aristotélica: Nosotros y cada uno de nosotros.

Y desde luego, lo primero que escuchamos, lo primero que parece decirnos la tradición en su sentido “propio y diferente” es que la antropología subyacente a dicho procedimiento es la misma que subyace a la *polis*, tal y como la caracterizó Aristóteles en uno de los párrafos claves de su *Política*, en concreto el 1253a 19-24⁵⁷, esto es:

καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἔστιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πῶς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνίως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη)

Texto que ha sido traducido/oído como sigue:

“La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. Y en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano a no ser equívocamente, como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante.”⁵⁸

Como se aprecia inmediatamente se trata de una antropología en la que se da por supuesto que hay un todo previo a cada una de las partes; un “nosotros” anterior a “cada uno de nosotros”. Un todo previo que se distingue de otros todos previos como colmenas u hormigueros, por la comunidad de sentido de lo justo y de lo injusto, de lo bueno y de lo malo, tal y como asimismo expresó lapidariamente Aristóteles:

“La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre frente a los demás animales, el tener él solo, el

⁵⁷ ARISTOTELES: *Política*, cit., p. 4.

⁵⁸ *Idem*.

sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.”⁵⁹

Por lo demás, no parece necesario insistir en que el 1253a 19-24 de la *Política* de Aristóteles es un texto clave no sólo para su antropología sino para otros aspectos de su pensamiento como, por otra parte, era de esperar. Y en efecto, no se necesita de muchas palabras para demostrar que es un texto clave para la propia definición de “política”, pues en él se establece la primacía de la *polis*; término del que deriva “política”, como es bien sabido. Y no sólo para su política, también resulta crucial para su ética, concebida expresamente como “una “cierta disciplina política”⁶⁰, así como para su ontología, pues esa primacía de la *polis* remite al principio de la primacía del todo sobre las partes, -“un principio esencial de la ontología aristotélica”⁶¹-, que se desarrolla en el libro V de la *Metafísica*⁶².

Ahora bien, no procede seguir abundando en la importancia de ese 1253a 19-24 dentro de la obra de Aristóteles, sino que lo que corresponde es pasar a verificar si esa impresión auditiva según la cual la antropología implícita en esa descripción aristotélica de la *polis* que acabamos de oír es la misma que la que subyace al procedimiento empleado en el juicio contra Sócrates. Y es que, supuesto que sí, ya tendríamos una mínima caracterización de esa antropología en sí misma, más allá de la mera caracterización *a contrario* como “no individualista” de la que ahora disponemos.

Pues bien, parece que, en efecto, esa antropología sí sería la subyacente toda vez que, como trataremos de demostrar a continuación, explica perfectamente los dos puntos distintivos a los que se ha aludido más arriba, los dos puntos en los que la tradición más se mostraba en su sentido “propio y diferente”: la *antitimesis* y la ausencia de acusación pública en Atenas. Más aún, también explica perfectamente otro de las “peculiaridades”, por así decirlo, de la Atenas democrática: el ostracismo. Peculiaridad que al igual que la *antitimesis* y la ausencia de acusación pública habría sido tergiversadas también por la implementación de un prejuicio no percibido de carácter individualista.

⁵⁹ Ídem.

⁶⁰ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, p. 2.

⁶¹ MARÍAS, J.: ‘Introducción y notas’ a ARISTÓTELES *Política*., cit., p. 268.

⁶² ARISTÓTELES: *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1982, pp. 289-291.

2.1. La *antitimesis*, la ausencia de fiscal y el ostracismo.

Y así, por lo que toca a la *antitimesis*, -la propuesta de contra-pena por parte del declarado culpable-, ya vimos que ése era, justamente, el punto donde reside la diferencia radical entre el procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates y nuestros procedimientos. Y es que, como vimos más arriba, nuestros procedimientos y, por tanto, nuestro horizonte de praxis, se sustentan no sólo en la separación de poderes, presunción de inocencia, principio de legalidad penal... sino y sobre todo en la existencia de un sujeto individual, un individuo, un “yo” pleno, -por así decirlo-, con conciencia moral, con voluntad libre, con responsabilidad hasta el punto de que puede seguir considerándose inocente aun cuando haya sido declarado culpable.

Pues bien, en el procedimiento utilizado en el caso de Sócrates no se presupone tal “individuo”, tal “yo” pleno capaz de decidir autónomamente su culpabilidad o inocencia, sino, precisamente, un “cada uno de nosotros”, un “uno de nosotros” en último término. Un “uno de nosotros” del que, en la primera fase del procedimiento, primaría el “cada uno”, -por así decirlo-, sin dejar de estar presente el “nosotros”: “**uno** de nosotros”, pues, -si es que cabe expresarlo así-, de modo que actúa por sí mismo, defendiéndose a sí mismo, mientras que en la segunda fase, una vez adoptada la decisión de culpabilidad por el “nosotros”, primaría el “nosotros”: “uno de **nosotros**”, -de nuevo por así decirlo-, y se “reconocería”, -si es que así puede hablarse-, como tal culpable, proponiendo en consecuencia una contrapena.

Como bien se ve, en este punto la tradición se muestra, se oye, ciertamente, en un “sentido propio y diferente”. Un sentido que apenas si podemos expresar con nuestra gramática como, sin ir más lejos, lo demuestra el uso de tantos guiones y que, en consecuencia, suena casi inaudible para nuestro oído individualista, para nuestra forma de entender la identidad; de entendernos como individuos, como “átomos independientes” que se asocian con otros individuos para formar/constituir grupos sociales y comunidades⁶³. Una identidad individual para la que, ciertamente, resulta casi

⁶³ LOPEZ HERNÁNDEZ, J.: *La teoría del del estado en sus fuentes: de Maquiavelo a Marx*. Madrid Tecnos, 2020, p. 50.

incomprensible una combinación de identidades, una identidad dual ⁶⁴ como la que el “cada uno de nosotros” supone: colectiva y propia a la vez, -por así decirlo-, pero primando, en último término, la colectiva.

Y es que, efectivamente, el “cada uno de nosotros” aristotélico, - el “uno de nosotros”, en último término-, parece radicalmente incompatible con el “individuo”. Por una parte, el “uno de nosotros” remite inmediatamente a un “nosotros” previo desde el que se definen los “cada uno de nosotros”, -en plural, si es que así puede decirse -, posteriores a ese “nosotros” en cuanto que se trata de eso, de “cada uno de nosotros”. Por el contrario, el “individuo” no remite a ningún referente colectivo previo, sino que se define en sí mismo, -desde sí mismo, si se prefiere-, sin necesidad de referencia previa alguna.

Así las cosas, resulta plenamente comprensible que, de forma no premeditada, cuasiautomática, implementemos el prejuicio individualista y oigamos la tradición como no si tuviera nada de propio y diferente en este punto, y sigamos hablando, como vimos en su momento, de “acusado”, -de “individuo”, en último término-, cuando ya no cabía hablar de él en modo alguno.

Un prejuicio individualista que, por lo demás, aplicamos incluso cuando se plantea la cuestión de “la comprensión del sujeto humano en la cultura antigua” ⁶⁵ o, si se prefiere, “el problema del sujeto en el pensamiento griego”, cuestión debatida como es bien sabido desde hace dos siglos ⁶⁶. Y es que, el mero planteamiento de la cuestión en términos de “sujeto” cuando como ya anticipamos más arriba:

“... en griego no existe ningún término fijo, establecido, que se corresponda con nuestros términos “sujeto” (en el sentido moderno de subjetividad), “persona” y “conciencia”....” ⁶⁷,

⁶⁴ Como la de Antígona e Ismena que he trabajado en *Las cabezas de la justicia: ¿"Antígona-Ismena"?, ¿"Antígona e Ismena"?, ¿"Antígona-"?. ¿"-Ismena"?* Isegoría, n. 57, 2017, p. 413-431.

⁶⁵ Por decirlo con MONDOLFO, R.: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1979.

⁶⁶ “La cuestión de “qué pasa con el sujeto, con la subjetividad” en el pensamiento griego no es una cuestión olvidada ni tampoco novedosa. Es cuestión que ha suscitado y continúa suscitando un cierto interés a partir del siglo XIX” CALVO MARTÍNEZ, T. *El sujeto en el pensamiento griego*, cit. p. 59.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 63.

implica no escuchar a la tradición en su sentido propio y diferente. Implica oír “sujeto”, “persona” y “conciencia”, esto es, “individuo”⁶⁸ con la consiguiente identidad individual, cuando la tradición, como acabamos de ver, dice “uno de nosotros” con la consiguiente identidad dual, -de nuevo, por así decirlo-, colectiva y propia al mismo tiempo en la que, en todo caso, la dimensión colectiva el “uno de **nosotros**” primaria sobre la propia, sobre el “**uno** de nosotros”.

Por lo demás y tal y como anticipábamos más arriba, la *antitimesis* no es el único aspecto del procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates que resulta más fácil de entender desde el “cada uno de nosotros” aristotélico que desde nuestro “individuo”. También la ausencia de acusación pública en la Atenas clásica resulta más fácil de explicar en términos aristotélicos, por así decirlo, como trataremos de mostrar a continuación. Algo que, por lo demás, quizás acostumbre a nuestro oído individualista a escuchar lo que nos dice la tradición de “propio y diferente” en este punto, y quizás aclare, de un modo u otro, la cuestión del sujeto en el pensamiento griego.

Y en efecto, se recordará que el análisis de la ausencia de acusación pública en Atenas realizado por uno de los más reputados especialistas en la pólis, B. Knauss, nos sirvió para corroborar la implementación de un prejuicio no premeditado individualista a la descripción de dicho procedimiento y ello en la medida en que utilizaba expresamente el término “individuo” a diferencia de las otras citas de las que nos servimos como ejemplos de implementación de dicho prejuicio y en las que no aparecía ese término explícitamente.

Pues bien, ese mismo análisis nos sirve ahora para demostrar que esa ausencia de acusación pública, de fiscal es mucho más comprensible identificando al “ciudadano” con el “cada uno de nosotros”, con el “uno de nosotros” aristotélico que con nuestro “individuo”, como hacía Knauss. Para ello baste con recordar que Knauss concluía de la forma siguiente:

“...Y es que, en Atenas, en efecto, no había un fiscal que llevara delante y de oficio la denuncia. Un ciudadano tenía que comportarse como ciudadano. No

⁶⁸ Ídem: “... la noción misma de sujeto que se maneja en filosofía es notablemente compleja, se halla entrelazada con muy diversas nociones (...) La tarea de articular teóricamente todas estas nociones correspondería a una teoría de la subjetividad. En todo caso, parece posible ordenarlas estableciendo que (a) nociones como las de individualidad y personalidad corresponden al modo de ser del sujeto...”

era para ello necesario que la infracción le hubiera causado perjuicio. Incluso en esta importante función que a nosotros nos parece privativa del Estado, la iniciativa correspondía al individuo, el cual tenía que responder personalmente de su acusación y caso de que esta fuera rechazada, someterse el mismo a la pena prevista. Es curioso cómo una vez más, el individuo aparece como sujeto del obrar; en esta ocasión, es verdad, para constituir un contrapeso precisamente contra los otros individuos.”⁶⁹

Esto es, concluía con la constatación de una “curiosidad”:

“Es curioso cómo una vez más, el individuo aparece como sujeto del obrar...”;

curiosidad, -“ Es ist seltsam...”⁷⁰-, que contrasta vivamente con la rigurosa necesidad lógica de la inexistencia de fiscalía que se sigue de la interpretación desde la antropología aristotélica en la que el ciudadano no es un “individuo” sino un “uno de nosotros”.

Y es que el ciudadano así concebido, en cuanto “uno de nosotros”, en cuanto parte del todo/nosotros, siempre resulta perjudicado, más o menos directamente, ante la no observancia de la ley por parte de otro ciudadano, por parte de otro “uno de nosotros”, de modo que está obligado a defender el “nosotros” precisamente por eso; porque no es un “individuo” que, como tal, puede no verse directamente afectado. Todo lo cual, hace no “curiosa”, -como interpreta Knauss, desde la antropología individualista-, sino estrictamente innecesaria la existencia de ministerio público, de fiscales. Institución que, consecuentemente, ni siquiera se concibe, al igual que tampoco se concebía la necesidad de establecer un castigo para el caso de no propuesta de antitímesis, como vimos en su momento.

Así las cosas, con todo lo anterior, parece más que demostrada nuestra afirmación de que la antropología aristotélica, el “uno de nosotros” aristotélico es mucho más útil que nuestro “individuo” a la hora de entender los puntos del procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates en los que la tradición se muestra en sentido propio y diferente, de modo que ya tendríamos identificada la antropología que subyacía a ese procedimiento. Más aún, ya tendríamos una caracterización positiva mínima de tal

⁶⁹ KNAUS, B.: *LA POLIS. Individuo y estado en la Grecia Antigua*, cit. p. 236 y 237.

⁷⁰ “Es ist seltsam, wie wiederum der Einzelne als Träger des Handelns hervortritt...” KNAUSS, B. *Staat und Mensch in Hellas*, cit. p. 224.

antropología a diferencia de la caracterización meramente *a contrario* de la que disponíamos hasta este momento. Y todavía más, también tendríamos una solución para el problema del sujeto en el pensamiento griego en el que no cabría en modo alguno un “individuo”, una identidad individual como se sigue de alguna de las citas y comentarios analizados hasta aquí, sino un “cada uno de nosotros”, “uno de nosotros” con identidad dual, colectiva y propia simultáneamente si bien la colectiva prima sobre la propia.

A todo esto, podría objetarse que estamos derivando conclusiones sobre la implementación de un prejuicio individualista no percibido e incluso sobre el problema del sujeto en el pensamiento griego con excesiva ligereza, sin el necesario fundamento. Y es que, hasta aquí, solo hemos demostrado que la antropología aristotélica, el “cada uno de nosotros”, sirve para explicar aspectos del procedimiento utilizado en el proceso contra Sócrates mejor que nuestro “individuo” cuando, para llegar a semejante conclusiones, deberíamos demostrar que sirve para explicar otros aspectos, instituciones... además de los incluidos en ese procedimiento y en los que la tradición se muestre asimismo en “sentido propio y diferente”.

Pues bien, a esa hipotética objeción cabría responder aduciendo que, como anticipamos más arriba, el “cada uno de nosotros” efectivamente sirve para explicar no solo puntos del procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates sino también otros aspectos de la Atenas clásica en los que la tradición se muestra asimismo en sentido propio y diferente de modo que suena disonante para nuestro oído individualista. En concreto, nos estamos refiriendo al ostracismo ateniense, institución que ha sido descrita como sigue:

“Cuando se instituye el ostracismo ateniense, a finales del siglo VI, es la figura del tirano la que hereda, trasponiéndolos, algunos de los valores religiosos propios del antiguo soberano. El ostracismo tiende, en principio, a apartar al ciudadano que, habiéndose elevado demasiado alto, corre el riesgo de acceder a la tiranía. Pero bajo esta forma completamente positiva, la explicación no puede dar cuenta de ciertos rasgos arcaicos de la institución. Funcionaba todos los años, sin duda entre la sexta y la octava pritanía, y según unas reglas contrarias a los procedimientos ordinarios de la vida política y del derecho. El ostracismo es una condena que apunta a apartar de la ciudad a un ciudadano mediante un exilio

temporal de diez años. Es pronunciado por la asamblea al margen de los tribunales sin que haya mediado denuncia pública ni siquiera acusación formulada contra nadie. Una primera sesión preparatoria decidía a mano alzada si se utilizaba, o no, para el año en curso el procedimiento del ostracismo. No se pronunciaba ningún nombre, no se producía ningún debate. Si los votantes se declaraban favorables al ostracismo, la asamblea se reunía de nuevo en sesión extraordinaria algún tiempo más tarde. Se celebraba tal sesión en el *Ágora* y no, como de ordinario, en la *Pnyx*. Para proceder al voto propiamente dicho, cada participante escribía sobre un trozo de cerámica el nombre por él elegido. Esta vez, tampoco había debate, tampoco se proponía ningún nombre; no había acusación ni defensa. El voto se producía sin que se apelara a ninguna disposición razonable fuera política o jurídica. Todo estaba organizado para dar al sentimiento popular, que los griegos llaman *phtónos* (a la vez envidia y desconfianza religiosa respecto del que sube demasiado alto, o triunfa demasiado), ocasión de manifestarse bajo la forma más espontánea y unánime (se necesitaba por lo menos 6.000 votantes) al margen de todo derecho o justificación racional. ¿Qué se le reprochaba al ostracisado, si no su superioridad misma que le elevaba por encima del común y su excesiva suerte que amenazaba con atraer sobre la ciudad la venganza divina? El temor de la tiranía se confunde con una aprensión más profunda, de orden religioso, hacia aquel que pone en peligro a todo el grupo. Como escribe Solón: Una ciudad perece por sus hombres demasiado grandes...⁷¹

Y en efecto, el ostracismo ateniense resulta “curioso”, por decirlo con Knauss, o, mejor, directamente “incomprensible” desde una perspectiva individualista en la que, como mínimo y tal como recoge la cita transcrita, se exigiría una acusación formal, la posibilidad de defensa y, en su caso, de recursos. En otros términos, varios de los requisitos que pusimos de relieve más arriba a propósito del procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates en relación con nuestros procedimientos y que aquí brillan también por su ausencia.

Ahora bien, el ostracismo sí que resulta perfectamente comprensible utilizando la antropología del “uno de nosotros”, y ello en cuanto que supone la institucionalización de, por así decirlo, la defensa del “nosotros”, del “todo”, ante la posibilidad, -la sospecha,

⁷¹ VERNANT, J. P. y VIDAL-NAQUET, P.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid, Taurus 1987, p. 126 y 127.

mejor-, de que un “uno de nosotros” determinado, concreto, ponga en peligro el todo, el “nosotros”. Una posibilidad que, a estas alturas de análisis, podríamos incluso precisar aún más. Y es que el todo, el “nosotros”, se defendería precisamente en cuanto se empezase a “ver”, a “sospechar” que un “uno de nosotros” está dejando o puede dejar de ser eso: un “uno de nosotros”, apartándose, dejando de ser parte, de un modo u otro, del todo, del “nosotros”.

En este mismo sentido, no es un dato baladí, en absoluto, la propia institucionalización de ese mecanismo de defensa del “nosotros” que, como se sigue de la cita transcrita, se celebraba todos los años a partir de finales del siglo VI a.C. lo que lleva a concluir que la posibilidad, la sospecha de que un “uno de nosotros” empezara, si así puede decirse, a dejar de ser parte del todo, se fue haciendo cada vez más real y ello hasta el punto de obligar a la institucionalización del ostracismo en esa época.

Así pues, con todo esto, una vez que hemos demostrado que la antropología aristotélica del “cada uno de nosotros” explica mucho mejor que nuestro “individuo” no sólo puntos claves del procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates, sino también instituciones como el ostracismo que también suenan disonantes para nuestro oído individualista, habríamos demostrado asimismo también que esa antropología es la que subyace a la cultura griega clásica. En otras palabras, habríamos solventado, de un modo u otro, el problema del sujeto en la cultura clásica en la que ciertamente no cabe tal sujeto entendido como nuestro “individuo” sino como el “uno de nosotros” aristotélico.

Más aún y con esto quizás se aclare el “de un modo u otro” que acabamos de utilizar, habríamos demostrado asimismo el carácter evolutivo de esa antropología. Y es que, en efecto, a partir del análisis del ostracismo recién realizado, resulta obligado concluir que esa antropología del “cada uno de nosotros” aristotélico, experimentó una especie de evolución que, desde lo visto hasta aquí, podría resumirse en un “nosotros” inicial, un todo, del que fueron surgiendo, si es que así puede hablarse “unos de nosotros”, partes del todo haciéndose conscientes, hasta llegar a un momento en que alguno de esos “cada uno”, en plural, comenzaron a dejar de serlo y ello hasta el punto de hacer necesaria la institución del ostracismo.

Por lo demás, no parece necesario señalar que, en este esbozo de esa evolución al que acabamos de llegar, podría integrarse sin mayores problemas, como un estadio más, el procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates. Procedimiento que, como vimos,

se articulaba en dos momentos. En el primero, las partes actuaban por sí mismas, como “unos de nosotros”, -si es que cabe expresarlo así-, y en el segundo, caso de veredicto de culpabilidad, actuaban como el todo “unos de **nosotros**”, -si es que, de nuevo, cabe expresarlo así-, proponiendo la pena y la contra pena

Con todo lo cual, por cierto, resulta también obligado matizar alguna de las conclusiones a las que hemos llegado hasta aquí y, más en concreto, la de la incompatibilidad entre las antropologías subyacentes a nuestros procedimientos y la subyacente al usado en el juicio contra Sócrates. En otros términos, entre el “individuo” y el “uno de nosotros” ya que, a la vista de todo lo anterior, casi resulta obligado hablar, no de incompatibilidad, de contradicción, sino de evolución, de continuidad ampliando el esbozo de ese proceso evolutivo de la antropología aristotélica al que antes llegamos.

Y es que, por así decirlo, esa antropología habría evolucionado desde un “nosotros” primitivo, del que habrían surgido paulatinamente “unos de nosotros” y, desde ahí, paulatinamente, tendencialmente “individuos”, esto es, “unos de nosotros” que dejarían de sentirse parte del nosotros previo y acabarían convirtiéndose en “individuos”. Con todo lo cual, cabría interpretar la institución del ostracismo como un momento en esa evolución en el que el “nosotros”, el todo, reacciona ante la posibilidad de que un “uno de nosotros” deje de ser parte y acabe convirtiéndose en individuo. Esto es, en el momento en que la antropología del cada uno de nosotros”, comienza a dar paso a una antropología individualista.

Pero a todo esto, podría decirse una vez más que vamos demasiado deprisa y que lo que procede ahora es simplemente constatar que, con todo lo anterior, habría quedado demostrado que la antropología aristotélica, la que Aristóteles expresó lapidariamente en la *Política* según la cual el todo es anterior a la parte, la *polis* a “cada uno de nosotros”, sería la subyacente al procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates, que es el punto del análisis en el que nos encontrábamos.

En otros términos, a partir de lo que nos dice la tradición, una vez escuchada en su sentido propio y diferente, ya tendríamos una caracterización positiva, no *a contrario*, de la antropología subyacente al procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates: una antropología en la que no prima el yo, el individuo autónomo, el sujeto entendido “como centro unificado de conciencia y de autoconciencia, de representaciones y de voliciones,

es decir, como sujeto consciente de representaciones y agente moral”⁷², como en la antropología que subyace a nuestros procedimientos judiciales, sino el “nosotros”. Una “antropología del nosotros”, pues, frente a nuestra “antropología individualista”.

⁷² CALVO MARTÍNEZ, T.: *El sujeto en el pensamiento griego*, cit. p. 64.

2.2 ¿Una antropología “comunitarista”?

Ahora bien, caracterizar esa antropología subyacente al procedimiento utilizado en el proceso contra Sócrates como “antropología del nosotros” no parece del todo exacto toda vez que el término “nosotros” resulta equívoco, tal y como se sigue de la conclusión del último párrafo: una antropología del nosotros frente a nuestra antropología individualista. Y es que, ciertamente, el término “nosotros” no aclara *per se* si corresponde a un “nosotros” compuesto de “unos de nosotros”, por así decirlo, como en el caso de Aristóteles, o compuesto de “individuos”, como podría ser nuestro caso, pues, como vimos, el concepto de individuo comportaba, entre otros conceptos/ideas implícitas, el “constitucionalismo”; esto es y en lo que aquí importa “individuos” que “constituyen” grupos sociales, “nosotros posteriores”, por así decirlo, o, si se prefiere y como señalamos más arriba, “yos comunes”, por decirlo con Rousseau.

Habida cuenta de lo anterior, quizás sería preferible caracterizar la antropología subyacente al procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates como una antropología del “cada uno de nosotros”, del “uno de nosotros”. Opción que, sin embargo, tampoco parece del todo recomendable, pues, al margen de lo extraña que sigue sonando para nuestro horizonte de praxis, con esa denominación se pierde el punto clave reflejado en la cita aristotélica según el cual el “nosotros”, el “todo” tiene primacía lógica sobre “cada uno de nosotros”; esto es, el todo es anterior a las partes.

Por lo demás, tampoco parece recomendable denominar esa antropología subyacente simplemente “aristotélica”, ya que resultaría un evidente anacronismo: la antropología subyacente al procedimiento utilizado en el proceso contra Sócrates es la aristotélica, o sea la de un filósofo posterior a Sócrates. Anacronismo, por lo demás, inútil pues esa denominación no incluye una caracterización con la que poder manejarse, sino que simplemente aclara quién es el autor/defensor/expositor de esa antropología, pero no dice nada de sus características.

Así las cosas, parece que habría que convenir en que lo más apropiado sería calificar esa antropología simplemente como “no individualista” siguiendo las conclusiones de los análisis anteriores. Ahora bien, a la vista de todo el análisis realizado hasta aquí, no parece necesario insistir en que, además de no ser una denominación operativa, como ya señalamos, implementaríamos el prejuicio individualista con el

agravante de que no sería no percibido, como en las citas y comentarios analizados más arriba, sino plenamente consciente por nuestra parte.

Y en efecto, al calificar la antropología subyacente a dicho procedimiento como “no individualista”, estaríamos primando nuestro horizonte de praxis individualista al tomarlo como punto de referencia a la hora de definir este otro horizonte. Un horizonte que se caracterizarían desde el nuestro, *a contrario*, subordinándose, por tanto, de una forma u otra, al nuestro con lo que ciertamente incurriríamos en ese prejuicio individualista y ello de forma plenamente consciente.

A todo esto, sí que habría una posible denominación que, además, haría más familiar, más comprensible esa antropología del “cada uno de nosotros” que tan lejana nos resulta. Y ello, dando por supuesto que desde nuestro horizonte de praxis no podemos agotarla, -expresarla debidamente, si se prefiere-, pero sí hacerla lo más inteligible posible.

Y en efecto, desde esta consideración, parece que habría un calificativo que podría sintetizar de la forma más aproximada posible dicha antropología, haciéndola al tiempo perfectamente inteligible desde nuestro horizonte de praxis. Nos estamos refiriendo al calificativo “comunitarista”. Un calificativo perfectamente asumible desde nuestro horizonte de praxis, que resulta ser la antítesis del individualismo y que, además, parece ser perfectamente aplicable a la antropología aristotélica, al *ekastos emon* tal y como se reflejaba en la cita de la *Política* reproducida más arriba.

Y en efecto, el comunitarismo se definiría precisamente como una filosofía política en la que el todo es anterior a la parte al igual que el cuerpo a sus miembros. La comunidad es anterior a sus elementos de forma que éstos no pueden subsistir fuera del todo del que forman parte. Dicho en términos aristotélicos: “cada uno de nosotros” no podría subsistir fuera del “nosotros”, del cuerpo político, la *polis*, dentro del que cada uno es cada uno. Con lo cual, la *polis* sería precisamente la expresión por antonomasia del comunitarismo y la definición aristotélica vista más arriba su definición canónica.

Se dirá, a todo esto, que no procede calificar la filosofía aristotélica, la del “cada uno de nosotros” como “comunitarista” ya que, por mucho que efectivamente haya acuerdo sobre que el principio aristotélico de la prioridad del todo sobre las partes es un

rasgo básico del comunitarismo⁷³, dicho término, “comunitarismo”, resulta plenamente accesible desde nuestro horizonte de praxis porque se utiliza habitualmente para designar el movimiento de filosofía política que se produjo a partir de los años ochenta del pasado siglo XX con la publicación de, entre otras, obras como *After Virtue*⁷⁴, *Spheres of Justice*⁷⁵ o *Sources of the self. The making of the modern mind*⁷⁶. Con lo cual, no parece razonable extrapolarlo a Aristóteles.

A ello, sin embargo, podría contestarse que todos esos autores en mayor o menor medida acaban remitiéndose a Aristóteles⁷⁷ hasta el punto de propugnar expresamente una “vuelta a Aristóteles”⁷⁸, con lo que, ciertamente, no resultaría en absoluto descabellado sino todo lo contrario, calificar la caracterización aristotélica de la *polis* como la expresión canónica del comunitarismo.

Con todo, aun asumiendo que efectivamente el comunitarismo de finales del siglo XX tuviera una inspiración aristotélica y que Aristóteles hubiera expresado canónicamente el principio básico del comunitarismo, cabría objetar que calificar de “comunitarista” la antropología aristotélica no resulta apropiado pues supone incurrir en un evidente anacronismo toda vez que “comunitarista” es un término de origen latino y, por tanto, en principio, no idóneo para describir la antropología aristotélica.

Ahora bien, esta objeción, solo lo sería propiamente si ese anacronismo resultase distorsionador, lo que no parece ser el caso a la vista de los argumentos anteriores. Más aún, no sólo no resulta distorsionador, sino que, por así decirlo, viene a compensar un anacronismo ciertamente distorsionador relativo a la antropología aristotélica que la desvirtúa por completo. Un anacronismo que, por lo demás, vuelve al prejuicio individualista no percibido con el que ya nos hemos topado en más de una ocasión y en concreto, a la hora de analizar el procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates a propósito de la *antitimesis*, la propuesta de contrapena, así como también a propósito de la ausencia de ministerio público, de fiscalía.

⁷³ Vid., por todos, RUIZ MIGUEL, A.: “Derechos humanos y comunitarismo: Aproximación a un debate.” *Doxa: Cuadernos de Filosofía del derecho*, n. 12, 1992, p. 97.

⁷⁴ MACINTYRE, A.: *After Virtue*, London, Duckworth, 1981.

⁷⁵ WALZER, M.: *Spheres of Justice*. New York, Basic Books, 1983.

⁷⁶ TAYLOR, Ch.: *Sources of the self. The making of the modern mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

⁷⁷ PISIER, É., DUHAMEL, O, y CHÂTELET, F.: *Historia del pensamiento político*. Madrid, Tecnos, 2006, p. 21.

⁷⁸ *Idem*.

2.3 ¿“Individuo” o “uno de nosotros”? De nuevo el prejuicio individualista no percibido.

Y en efecto, también cabría encontrar un ejemplo de implementación de ese prejuicio individualista no percibido en alguna traducción del propio texto clave de Aristóteles que nos sirvió para caracterizar su antropología como la subyacente al procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates, esto es:

καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους; ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμώνμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη) 1253a, 19-24:

que, como vimos más arriba, se ha traducido, por J. Marías y M. Araujo, del modo siguiente:

*“La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. Y en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano a no ser equívocamente, como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante.”*⁷⁹

Pues bien, este texto también ha sido traducido, por Azcárate, como sigue:

*“No puede ponerse en duda que el Estado está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo, porque el todo es necesariamente superior a la parte. Pues una vez destruido el todo, ya no hay parte, no hay pies, no hay manos...”*⁸⁰

Ciertamente no procede demorarse analizando todas las diferencias entre esas dos maneras de oír lo que dice Aristóteles: *proteron* vertido/oído por la primera traducción como “anterior” y por la segunda como “superior”; *polis* vertido/ oído por la primera traducción como “ciudad”, mientras que la segunda lo hace como “Estado”; *oikia* como “casa” por la primera y como “familia” por la segunda.... si bien, en lo que aquí respecta, es obligado señalar que mientras el *ekastos emon* del original aristotélico es traducido/oído como “cada uno de nosotros” por la primera de esas traducciones, sin embargo se vierte por la segunda como “cada individuo”. Algo que, como se sigue de

⁷⁹ ARISTOTELES, *Política*, 1253 a. cit., p. 4.

⁸⁰ ARISTOTELES, *Política*. Madrid, Espasa Calpe, 1985, p. 24.

todo el análisis anterior, distorsiona por completo el pensamiento aristotélico al implementarle el prejuicio individualista no percibido con el que ya nos hemos encontrado más de una vez a lo largo de este análisis, si bien en esta ocasión y al igual que Knauss con la descripción de la ausencia de fiscalía en la Atenas clásica, de modo explícito, toda vez que se utiliza el término “individuo”.

Y en efecto, no parece ocioso volver a insistir en las diferencias que se siguen inmediatamente de esas dos maneras de oír el *ekastos emon* que “dice” Aristóteles: entre ese “cada uno de nosotros” y ese “cada individuo”, -en último término, entre “uno de nosotros” e “individuo”-; a las que ya nos referimos más arriba a propósito del análisis de la *antitimesis* y la ausencia de fiscalía en el procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates.

Y es que se recordará que ya analizamos las diferencias entre “uno de nosotros” e “individuo” que las hacían incompatibles lógicamente y ello porque, en la primera traducción, se presupone un “nosotros” previo y “cada unos”, -en plural, si es que así puede decirse -, posteriores a ese “nosotros” en cuanto que se definen desde el “nosotros”; en cuanto que se trata de “cada uno de nosotros”, “uno de nosotros”. En la segunda traducción, por el contrario, desaparece toda referencia a un “nosotros”, a un referente colectivo previo, quedando únicamente “cada individuo”. “Individuo” que, por tanto y por así decirlo, se define en sí mismo, -desde sí mismo, si se prefiere-, sin necesidad de referencia previa alguna. Todo lo cual nos sirvió para demostrar que la *antitimesis* y la ausencia de ministerio público, de fiscalía no sonaban disonantes desde el “uno de nosotros” mientras que sí lo eran desde nuestro “individuo”.

Por lo demás, esta segunda manera de oír a Aristóteles podría criticarse desde otros puntos de vista. Ante todo, desde el punto de vista gramatical, pues no respeta la literalidad del texto, de lo que Aristóteles “dice” literalmente. En concreto, no respeta ni el nominativo singular del pronombre indefinido *ekastos* “cada uno”, que oye simplemente como “cada”; ni tampoco el genitivo plural del pronombre personal, *emon*, literalmente “de nosotros”, que oye como “individuo”.

Y también podría criticarse este segundo modo de oír a Aristóteles en cuanto que el uso del término “individuo” resulta anacrónico y distorsionador. Al respecto, baste con recordar las consideraciones que hicimos más arriba sobre el origen del término

“individuo”, su descubrimiento en la modernidad, como incorpora el individualismo, el constitucionalismo y el liberalismo... para ilustrar cómo al traducir el *ekastos emon* aristotélico por “cada individuo”, no sólo se introduce un término anacrónico, típico de la modernidad, sino con él todas las ideas que se sustentan en él y que resultan ser la antítesis del “cada uno de nosotros” aristotélico en los términos vistos más arriba. .

Con todo lo cual, ni que decir tiene que esa traducción sería otro ejemplo perfecto de prejuicio individualista no percibido que “*con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa desde la que nos habla la tradición*” por decirlo de nuevo con Gadamer. Y es que, al igual que los comentarios a propósito de la contra-pena analizados más arriba hacían decir a la tradición “acusado” cuando la tradición decía “declarado culpable”, o que el análisis de la inexistencia de fiscalía que hacía decir a la tradición ciudadano/individuo cuando decía ciudadano/ uno de nosotros, esta traducción hace decir a la tradición “individuo” cuando la tradición dice “cada uno de nosotros” tergiversándola en los términos vistos.

Así las cosas, parece más que justificada nuestra propuesta de calificar como “comunitarista” la antropología aristotélica, siquiera sea a modo de compensación de ese prejuicio individualista. Una compensación que viene a poner el acento en el sonido original, en el “cada uno de nosotros”, en el “nosotros” previo, pues, con que nos habla la tradición en su sentido propio y diferente frente al sonido distorsionador, el prejuicio individualista que le hace decir “individuo”.

A todo esto quizás se objete que estamos derivando conclusiones y haciendo propuestas a partir de una única traducción de un texto de Aristóteles. Una única traducción discutible, por lo demás, en varios puntos, - no sólo en relación con “individuo”, como vimos más arriba-, a un único idioma, de un solo texto de Aristóteles y además relativamente lejana en el tiempo⁸¹.

Ahora bien, a esa objeción podría responderse, ante todo, aduciendo que por muy antigua que esa traducción sea, sigue siendo citada expresamente por autores contemporáneos⁸². No sólo eso, si se busca en Internet “Política de Aristóteles”, esa traducción aparece inmediatamente, formando parte del proyecto filosofía en español

⁸¹ De 1985, en la edición que manejamos.

⁸² Por ejemplo, CONTRERAS, F. J.: *La filosofía del derecho en la Historia*. Madrid, Tecnos. 2014, p 35.

www.filosofía.org con todo lo que ello supone de reconocimiento, visibilidad y acceso inmediato y, por tanto, de vigencia de esa manera de oír lo que dijo Aristóteles.

Por otro lado, cabe aducir que no es el único texto clave de la *Política* aristotélica que ha sido oído/traducido implementando un prejuicio individualista no percibido. Y es que, sin ir más lejos, ocurriría lo mismo con uno muy próximo al 1253a 19-24 que hemos venido manejando hasta ahora, esto es:

καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνμως, ὥσπερ εἶ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη)

En concreto, ocurriría lo mismo con el 1253a, 25⁸³; esto es:

“ὅτι μὲν οὖν ἢ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον:”

Ciertamente, a la vista del análisis anterior, no parece necesario utilizar muchas palabras para demostrar que este texto resulta ser tan clave como el 1253a,19-24 ya que, como se aprecia inmediatamente, el 1253a,25 viene a ser una suerte de precisión última del 1253a, 19-24, toda vez que coincide con su primera frase faltando únicamente el término “οἰκία”. Con todo lo cual se aplicarían las mismas consideraciones de “texto clave” no sólo para la política sino también para la ética y la metafísica aristotélicas a las que nos referíamos más arriba.

Por otra parte, y asimismo a la vista del análisis anterior, tampoco parece necesario insistir en cuál sería la traducción de ese 1253a, 25:

“Es evidente, pues, que la polis es por naturaleza y anterior a cada uno”,

Ahora bien, solo lo parece, pues ese texto, sin embargo, se vierte, es oído como:

“Es evidente, pues, que la polis es por naturaleza y anterior al individuo”.⁸⁴

⁸³ ARISTÓTELES, *Política*, cit. p. 4.

⁸⁴ *Idem*.

esto es, se traduce el *ekastos* por “individuo”.

Desde luego, no vamos a insistir una vez más en las consecuencias que esa traducción comporta y a las que ya nos hemos referido repetidamente, pero, de cara a nuestra propuesta de denominar “comunitarista” la antropología aristotélica como compensación del prejuicio individualista no percibido que habría sufrido, sí resulta obligado señalar que esta traducción corresponde a una edición bilingüe, es reciente y utilizada asimismo por autores contemporáneos como se sigue de esta cita:

“Aristóteles describe la polis, como ‘una realidad natural, la agrupación superior y más completa de seres humanos, ya que es una agrupación autosuficiente en la que el individuo nace, vive y muere, sin necesitar ninguna otra cosa fuera de esta sociedad.’...”⁸⁵.

Más aún y en el mismo sentido de respaldar nuestra propuesta, resulta obligado subrayar que esta traducción del 1253a 25 de la *Política* que vierte *ekastos* por “individuo” se incluye en la misma edición en la que figura el 1253a 19 y que vierte *ekastos emon* por “cada uno de nosotros”. En otras palabras, es obra de los mismos traductores, J. Marías y M. Araujo, lo que lleva a la conclusión obligada de que, para esos traductores, “cada uno” e “individuo” tienen el mismo sentido, son sinónimos y, por tanto, perfectamente válidos para traducir el *ekastos* original.

Así las cosas, resulta que la traducción del 1253a, 19-24 que hemos manejado hasta el momento, la que nos ha servido para demostrar que la antropología aristotélica es la que subyace al procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates y la que nos ha servido para proponer caracterizar esa antropología como comunitarista no era, en último término, sino una nueva implementación del prejuicio no percibido individualista. Un ejemplo más a sumar a los anteriores de implementación de dicho prejuicio.

Pero, bien miradas las cosas, se trata de un ejemplo que, por así decirlo, va más lejos que los anteriores. Y es que se trataría de una implementación extrema del prejuicio no percibido individualista por cuanto no sólo se cambia el sonido original por uno nuevo, -como hemos visto hasta ahora: “cada uno de nosotros” por “cada individuo”-; sino que

⁸⁵ LÓPEZ HERNÁNDEZ, J.: *La Teoría del Estado en sus fuentes: de Maquiavelo a Marx*. Cit. , p. 22

se hace que el sonido original: “cada uno de nosotros” sea sinónimo, suene igual que el sonido fruto de la implementación del prejuicio individualista: “cada individuo”. Lo que dice la tradición en su sentido propio y diferente es lo mismo, suena igual que lo que oímos desde nuestro horizonte de praxis individualista.

Por supuesto, ni que decir tiene que esta manifestación extrema de implementación del prejuicio individualista no percibido lejos de desbaratar toda nuestra argumentación no viene sino a reforzarla y, en lo que aquí importa, viene a abundar en la justificación de nuestra propuesta de calificar la antropología aristotélica como comunitarista no solo por las razones que se derivaba de la vuelta a Aristóteles que caracterizó al movimiento comunitarista de finales del XX sino también como compensación del prejuicio individualista que, como acabamos de ver, llega a equiparar “cada uno de nosotros” con “cada individuo”, esto es, “uno de nosotros” e “individuo” pese a todas la incompatibilidades lógicas a las que nos hemos referido repetidamente.

A todo esto, quizás se objete una vez más y se diga que derivamos conclusiones generales sobre un dominio extremo del prejuicio individualista no percibido que llevaría a equiparar “individuo” y “uno de nosotros”, a partir únicamente de traducciones de textos clave aristotélicos al castellano. Y es que, por mucho que eso ocurra en nuestro idioma, estaríamos generalizando de forma ilegítima. Lo que deberíamos hacer sería bien extraer conclusiones exclusivamente en nuestro ámbito lingüístico, bien aportar pruebas de que ocurre algo semejante en otros ámbitos lingüísticos, generalizando, entonces, de manera legítima, las conclusiones alcanzadas.

Pues bien, a esta objeción cabría contestar aduciendo una traducción inglesa de ese mismo texto aristotélico clave sobre el que venimos trabajando: el 1253a, 19; esto es:

“καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν.”,

que, en castellano, como vimos, se traduciría/escucharía como sigue:

“La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros,”

y que, en inglés, se ha traducido de esta forma:

“Thus also the city-state is prior in nature to the household and to each of us individually”.⁸⁶

Como se ve esta traducción es algo más sofisticada que la castellana que nos sirvió de ejemplo de prejuicio no percibido individualista más arriba y en la que se traducía el *ekastos emon* del original por “cada individuo” en lugar de por “cada uno de nosotros”. Y en efecto, aquí aparentemente se respeta el “cada uno” y el “nosotros”: “to each of us”; si bien se los interpreta/oye introduciendo un “individually” que no aparece en el original y los distorsiona por completo.

En otros términos, no es un “cada uno de nosotros” posterior al “nosotros”, -lo que exigiría un “each one of us” y prescindir del “individually”-, sino un “cada uno de nosotros individualmente considerado”; esto es, prescindiendo, de un modo u otro, del “nosotros”. Todo lo cual lleva a suprimir el “one”, a introducir el “individually” y, con él, todas las implicaciones individualistas a las que ya nos hemos referido repetidamente.

Por lo demás, y por si se considerara demasiado rebuscada esta última argumentación por nuestra parte, cabría aducir también que esa misma traducción inglesa de la *Política* de Aristóteles, vierte el 1253 a 25 sobre el que trabajamos más arriba, esto es:

“ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον:” ,

de esta forma:

“It is clear therefore that the state is also prior by nature to the individual;”

Esto es, traduce el *ekastos* por “individuo” con las consecuencias ya señaladas de introducción del individualismo, el liberalismo y el constitucionalismo en el pensamiento aristotélico, por una parte, y, por otra, con la consideración como sinónimos de

⁸⁶ RACKHAM, H.: Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1944,. Vid. Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, www.perseus.tufts.edu.

“individuo” y “uno de nosotros” a la que nos hemos referido más arriba como expresión extrema del dominio del prejuicio individualista no percibido.

A todo esto, puede que se siga objetando y se aduzca que, hasta aquí, solo hemos aportado traducciones castellanas e inglesas de textos aristotélicos como prueba de ese presunto prejuicio individualista no percibido. Y es que bien podría aducirse que, para acabar de fundamentar nuestro análisis y conseguir que nuestras conclusiones fueran efectivamente generalizables, tendríamos que aportar también pruebas en otros idiomas como alemán, italiano, francés... e, incluso, alguna más en inglés.

Ahora bien, a esta hipotética objeción podría contestarse aduciendo que no parece necesario rebuscar en otros idiomas, ni siquiera en inglés⁸⁷, habida cuenta de que la traducción inglesa que acabamos de utilizar no es una cualquiera, sino la que figura en la Perseus Digital Library. Esto es, en la biblioteca digital de referencia que reúne todos los textos clásicos latinos y griegos en versión bilingüe con lo que ello supone de cara a su difusión global; pudiendo ser considerada, por ello mismo, si es que no como la traducción canónica, sí, al menos y hoy por hoy, la traducción de referencia de la *Política* aristotélica en la lengua franca de nuestros días.

Con todo, quizás se diga que, aun dando por buenos los ejemplos de traducciones individualistas, por así llamarlas, de textos aristotélicos que aportamos hasta aquí, ello no bastaría para hablar de prejuicio individualista no percibido y mucho menos para calificar la antropología aristotélica como comunitarista a modo de compensación de la implementación de ese prejuicio. Y es que dado que esa antropología formulada por Aristóteles sería típica de la mentalidad griega clásica,- tal y como se seguía del análisis del procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates y del ostracismo que realizamos más arriba y en el que incluso se atisbaba una evolución de esa antropología-, ese prejuicio debería haberse aplicado a todo el pensamiento griego no sólo a Aristóteles

⁸⁷ Aunque bien podría traerse a colación una de un texto que ya hemos utilizado RUSSELL, B.: *The History of Western Philosophy* cit., y es que, en la página 186, a propósito de la *Política* aristotélica, puede leerse: “The State, though later in time than the family, is prior to it, and even to the individual, by nature; for “what each thing is when fully developed we call its nature,” and human society, fully developed, is a State, and the whole is prior to the part. The conception involved here is that of organism: a hand, when the body is destroyed, is, we are told, no longer a hand. The implication is that a hand is to be defined by its purpose--that of grasping--which it can only perform when joined to a living body. In like manner, an individual cannot fulfil his purpose unless he is part of a State.”

como hemos demostrado hasta aquí. En otros términos, tendríamos que aportar pruebas de ese presunto prejuicio individualista no percibido aplicado a todo el pensamiento clásico griego y no sólo a Aristóteles.

Pues bien, a esta posible objeción puede contestarse aduciendo que, en efecto, cabe encontrar ejemplos, -ilustres por lo demás-, de la implementación de ese prejuicio individualista no percibido. Y así por ejemplo cabría encontrarlos en Hegel quien, en su *Philosophie der Weltgeschichte*, escribió:

“Der Wille der Individuen, die dem Gemeinwesen angehören, ist noch der objektive Wille; Athene ist der wirkliche Geist des einzelnen Bürgers.”⁸⁸

Y también en Jaeger quien en *Paideia* escribe:

“Die Polis als das Ganze der bürgerlichen Gemeinschaft gibt viel, sie kann aber auch das Höchste fordern. Mit gewaltiger Rücksichtslosigkeit setzt sie sich gegenüber den Individuen durch und prägt ihnen ihre Stempel auf ...”⁸⁹

A todo esto, no parece necesario glosar la importancia de Hegel y Jaeger en lo que a nuestra comprensión del mundo griego clásico respecta, con lo que, de un modo u otro, con estas dos citas que acabamos de reproducir y en las que, como se aprecia inmediatamente se utiliza el término “individuo”, -en alemán, al igual que Knauss, como vimos más arriba⁹⁰-, hemos ampliado los corolarios de las conclusiones a las que hasta ahora hemos llegado.

Y es que el dominio del prejuicio individualista no percibido habría llevado a implementarlo no sólo sobre el procedimiento utilizado en el caso Sócrates, no sólo sobre la filosofía aristotélica en textos claves, sino sobre todo el mundo griego clásico en el que,

⁸⁸ “Die griechische und die römische Welt.” en HEGEL: *Philosophie der Weltgeschichte* Sämtliche Werke, Band 9, 2. Hälfte, Leipzig, Lasson (ed.), (2nd ed. 1923), p. 602. Hay traducción castellana en la que puede leerse: “La voluntad de los individuos que pertenecen a la comunidad es una voluntad objetiva; Atenas es el espíritu real del ciudadano individual.” HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 454.

⁸⁹ JAEGER, W, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Walter de Gruyter, Berlín/New York, 1973, página 152. Hay traducción castellana en la que puede leerse: “La polis como suma de la comunidad ciudadana, da mucho. Puede exigir, en cambio, lo más alto. Se impone a los individuos de un modo vigoroso e implacable e impone en ellos su sello...” JAEGER, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid FCE, 1985, p. 112.

⁹⁰ Hegel y Jaeger utilizan “Individuum” a diferencia de Knauss que utiliza “Einzelner” si bien ambos son sinónimos.

al usar el término “individuo”, de forma no premeditada, habríamos introducido categorías de nuestro horizonte de praxis individualista y ello hasta el punto de hacernos sordos a lo que la tradición nos dice en su “sentido propio y diferente”.

Una conclusión que, por lo demás, se ve reforzada por un argumento del que en raras ocasiones se hace uso: el de autoridad. Y es que para demostrar esa implementación no contaríamos únicamente con todos los autores cuyas citas al respecto hemos utilizado hasta aquí sino también con la autoridad de Jaeger y, sobre todo, la de Hegel.

Con todo, puede que se objete que estamos generalizando en exceso pues aún tendríamos que enfrentar una última objeción antes de concluir en la implementación de ese prejuicio individualista a todo el mundo griego clásico y en la pertinencia de calificar como comunitarista la antropología aristotélica a modo de compensación. Una objeción según la cual no cabría hablar de prejuicio individualista toda vez que el término “individuo” no sería unívoco sino equívoco y tendría al menos dos sentidos, tal y como se seguiría de la siguiente cita:

“Semejante identificación del ciudadano con su *polis* no anula, desde luego, las potencialidades ni la conciencia que el individuo posee de su propio valor. *No excluye al individuo, pero sí que excluye, en principio, la interpretación individualista del mismo*, es decir, su concepción como átomo aislado, *fuera* del estado y *contrapuesto* a él. La concepción individualista del individuo supone la ruptura de la inmediatez con que éste vive su pertenencia a la *polis*. Hegel, el filósofo que ha comprendido, tal vez mejor que ningún otro, la esencia de la *polis*, insiste en esta *inmediatez* con la que la voluntad de los individuos se identifica con la voluntad colectiva, con la voluntad que él denomina “objetiva”. E insiste también en que *esta inmediatez se rompe cuando la reflexión hace que surja la subjetividad*, la libertad subjetiva, como algo contrapuesto a la voluntad objetiva de la *polis*. Este paso que va de la identificación inmediata del individuo con la *polis* a su afirmación como tal fue dado en el terreno teórico, como veremos, en los sofistas y en Sócrates. He aquí la importancia de la *polis* como marco de

referencia para la reflexión teórica, política y moral, de los filósofos del siglo V.”

91

Y en efecto, desde este texto que, como se aprecia inmediatamente, glosa la interpretación hegeliana del mundo griego, no cabría hablar de prejuicio individualista pues habría dos interpretaciones del término “individuo”: una “individualista”, como átomo aislado, y otra “no individualista” que no se precisa en el texto pero que, en lo que aquí importa, podría reconducirse al “cada uno de nosotros” aristotélico. Algo que explicaría tanto que algunos traductores, como vimos, consideraran sinónimos “individuo” y “cada uno de nosotros” cuanto que algunos autores, como también vimos, introdujeran sin problemas el término “individuo” al hablar de la antropología aristotélica por mucho que consideran que el término “individuo” es moderno. Todo lo cual, ciertamente, desbarataría nuestros argumentos al respecto.

Ahora bien, no parece preciso insistir en la debilidad de esta argumentación que, ciertamente, cabría considerar como un ejemplo más de la aplicación del prejuicio individualista no percibido que nos lleva a oír lo que la tradición clásica nos dice en nuestros propios términos individualistas. Y es que su punto de partida es precisamente el concepto de “individuo”, nuestros propios términos, sin que se dé la menor opción a los términos desde los que la tradición nos habla en su sentido propio y diferente: “cada uno de nosotros”.

Nuestros propios términos como punto de partida, pues, el concepto de “individuo” al que, además, se le da una doble interpretación sofisticada al máximo. Y en efecto, por una parte, la interpretación “individualista del individuo” por obvia resulta tautológica, y, por otra, la interpretación “no individualista del individuo” resulta una contradicción en los términos. Tautología y contradicción que no vienen sino a hacernos sordos a lo que la tradición nos dice en su sentido propio y diferente. Y así, en lugar de oír “uno de nosotros”, oímos “el individuo no individualista”.

Por lo demás, frente a esa sofisticada argumentación bastaría con recurrir a la siguiente cita, en la que se desecha que quepa hablar de “individuo” tanto en Aristóteles cuanto, en general, en el mundo griego clásico:

⁹¹ CALVO MARTÍNEZ, T. *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*. Madrid, Ed. Cincel, 1986, p. 40.

“Al definir al hombre como animal político, Aristóteles declaraba su propia antropología: él entendía que el hombre era totalmente hombre en cuanto vive en la *polis* y la *polis* vive en él. En la vida política los griegos no veían una parte o un aspecto de la vida: veían su plenitud y su esencia. El hombre no-político era para los griegos un *idios*, un ser incompleto y carente (nuestro "idiota") cuya insuficiencia residía, podemos decir, en su carencia de *polis*. En suma, para los griegos el hombre era, por completo, el ciudadano, y la ciudad precedía al ciudadano: era el *polites* el que debía servir a la *polis*, no la *polis* al *polites*. Para nosotros no es así. Nosotros no mantenemos que los ciudadanos están al servicio del Estado, sino que el Estado (democrático) está al servicio de los ciudadanos. Tampoco mantenemos que el hombre se resuelve en la politicidad, que el ciudadano sea todo el hombre. Mantenemos, por el contrario, que la persona humana, el individuo, es un valor en sí mismo, independientemente de la sociedad y del Estado. Por consiguiente, entre nosotros y los antiguos, todo se vuelve del revés. Se vuelve del revés porque mientras tanto ha existido el cristianismo, el renacimiento, el iusnaturalismo y, finalmente, toda la larga meditación filosófica y moral que termina en Kant. Dicho de modo breve, el mundo antiguo no conocía al individuo-persona, no consideraba lo "privado" (*privatus* en latín es privación, cortar) como esfera moral y jurídica "liberadora" y promotora de autonomía, de autorrealización.”⁹²

Así las cosas, parece más que justificada nuestra propuesta de considerar “comunitarista” la antropología aristotélica en base a todas las razones apuntadas hasta aquí y, sobre todo, como compensación al prejuicio individualista no percibido que nos haría sordos a lo que tradición griega clásica nos dice y que habría sido implementado a toda esa tradición como se sigue de todo el análisis anterior.

Por lo mismo y dado que la existencia de ese prejuicio individualista no percibido ha quedado demostrada, procede extraer varias conclusiones del anterior análisis y, entre ellas, desde luego, la de rechazar por inaceptables traducciones de los textos aristotélicos en los que se vierte el “cada uno de nosotros” aristotélico por el término “individuo” así como los consiguientes análisis de la *polis* en los que se señala el papel que en ella tenía

⁹² SARTORI, G.: *Elementos de teoría política*. Madrid-Buenos Aires, Alianza, 1992. p. 36 y 37.

el “individuo” incluidos los textos de Hegel y Jaeger a los que hicimos referencia más arriba⁹³.

Pero no procede entretenerse en corolarios del análisis anterior insistiendo en que además de a Sócrates habría que tomar en serio a Aristóteles, liberando su pensamiento de la implementación del prejuicio individualista no percibido, sino constatar que, tras lo dicho, ya tenemos una caracterización no *a contrario* de la antropología subyacente al procedimiento que se utilizó en el juicio contra Sócrates.

Y en efecto, ya tenemos no sólo una denominación: “comunitarista”, sino también una caracterización positiva de la misma: una antropología del “cada uno de nosotros”, del “uno de nosotros” en la que el “nosotros” es previo a cada uno de nosotros, al igual que el todo en relación con las partes. Una denominación y una caracterización contrarias, antitéticas con la antropología que subyace a nuestros procedimientos judiciales, a nuestro horizonte de praxis: la antropología individualista basada en “yos autónomos”, “individuos” capaces de considerarse inocentes o culpables por sí mismo con independencia de la decisión de un tribunal.

⁹³A los que habría de sumarse, por ejemplo, el siguiente: “Social cohesion and individual liberty, like religion and science, are in a state of conflict or uneasy compromise throughout the whole period. In Greece, social cohesion was secured by loyalty to the City State; even Aristotle, though in his time Alexander was making the City State obsolete, could see no merit in any other kind of polity. The degree to which the individual's liberty was curtailed by his duty to the City varied widely...” RUSSELL, B.: *The History of Western Philosophy*, cit., p. 12.

3.- Del “nosotros” al “cada uno de nosotros”: La evolución de la antropología comunitarista.

Ahora bien, esta caracterización no es suficiente para confrontarla con la actitud que adoptó Sócrates tras la decisión de culpabilidad, pues tal y como se señaló en la introducción de este trabajo, a propósito de Cornford y Durkheim, las representaciones colectivas, la antropología en este caso, no son estáticas, sino que evolucionan. Un aspecto que aún no hemos tenido suficientemente en cuenta a propósito de la antropología comunitarista y que, sin embargo, tras el análisis anterior, sobre todo el de la virtualidad de esa antropología del “uno de nosotros”, frente a la “individualista” en lo que toca a la comprensión de instituciones como la propia *antitimesis*, la inexistencia de ministerio fiscal o el ostracismo, parece evidente como señalamos en su momento.

No sólo eso, también desde un punto de vista puramente lógico, la propia formulación canónica del comunitarismo, de la antropología comunitarista, por parte de Aristóteles parece encerrar toda una evolución previa de la que la formulación aristotélica sería el punto cenital o, si se prefiere, el punto final ⁹⁴. Y en efecto, si el “nosotros” es anterior a los “cada uno de nosotros”, al igual que el todo a las partes, resulta obligado concluir que primero fue el todo, el “nosotros”, y después fueron las partes, los “cada uno de nosotros” que comenzaron a ser, de nuevo por así decirlo, tales partes, tales “cada uno

⁹⁴ “Poco después, Aristóteles iba a resumir, en el campo espiritual, la esencia del Estado griego, trazando en su *Política* la imagen de la “polis”; si bien aquí la idea política griega reviste un carácter sistemático mayor que el que, de hecho, tuvo en su desenvolvimiento. Pero esto no es razón para menospreciar la teoría del Estado de Aristóteles. En su contenido interno Aristóteles ha dado plena expresión a la idea griega del Estado que, en sus muchas variaciones, hoy no nos es ya aprehensible; una laguna que quizás hubiera podido llenar la colección de ciento cincuenta y ocho constituciones reunidas por el filósofo. Es injusto reprochar a Aristóteles el haber escrito sobre una forma política superada ya cuando él escribía, caminando así rezagado con respecto a su tiempo, que tenía planteados otros cometidos políticos completamente distintos. Solo lo que está concluso ante nosotros puede ser conocido, y por eso, el momento en que Aristóteles escribió era el momento adecuado, suficientemente próximo todavía para hacer sentir todo el valor emocional de una idea, y bastante lejano para que esta idea pudiera ser comprendida como algo situado fuera de uno. Hasta qué punto apreciaba y justificaba Aristóteles el mundo nuevo que se abría paso con Alejandro, su discípulo, es algo que no sabemos, como no sabemos si consideraba la vieja forma de la “polis” como la forma política suprema. Pero si había de escribir una teoría del Estado griego, ésta tenía que ser una teoría de la “polis”. Más aún, no es inimaginable que Aristóteles movido precisamente por las victorias de Alejandro y el nacimiento de una nueva época, que él veía ante sus ojos, quisiera ahondar en la esencia de la comunidad política griega y tratara de indagar sus condiciones de existencia. Porque la contradicción es siempre fecunda. No sabemos si lo que quiso fue trazar conscientemente una imagen del Estado griego, antes de que este desapareciera, en definitiva. La teoría del Estado de Aristóteles constituye la conclusión espiritual del desenvolvimiento político griego, y da expresión, una vez más, con plena claridad, a su forma y contenido: salvó en el terreno del espíritu, lo que estaba condenado a muerte en realidad.” KNAUSS, B.: *La Polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua*, cit., p. 202 y 203.

de nosotros” distinguiéndose, de un modo u otro, a lo largo de un proceso, del “nosotros” en el que llegaron a ser “cada unos”.

Más aún, desde el análisis del procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates que realizamos más arriba, parecería incluso que ese “cada uno de nosotros” estaría ya muy próximo a convertirse en un “yo” al margen del nosotros, como vimos a propósito del primer momento del procedimiento, cuando el acusado se defendía por sí mismo de las acusaciones vertidas contra él, pudiendo considerarse, así, como un yo “autónomo”, un individuo *avant la lettre*. Algo que, como se recordara, se seguía también del análisis del ostracismo que, como vimos, no sería sino un mecanismo de defensa del nosotros frente a la posibilidad de que un “uno de nosotros”, se apartara, dejara de ser parte del nosotros con el peligro consiguiente para el nosotros.

Con todo lo cual, y como ya se apuntó en su momento, puede que esas dos antropologías no sean tan incompatibles como parece a primera vista y puede que haya entre ellas una solución de continuidad. Puede que la antropología “comunitarista”, -en la que predomina el “cada uno de nosotros”, el “nosotros previo a cada uno”- que, en última instancia, subyace al procedimiento utilizado en el proceso contra Sócrates haya acabado derivando en una antropología individualista, -en la que predominan los “yos” autónomos, los “individuos”.

En otros términos, y como también apuntamos más arriba, más que contradicción entre ambas antropologías, pudiera haber una suerte de evolución de modo que el “cada uno de nosotros” de la antropología comunitarista pudiera haber acabado convirtiéndose en el “individuo” de la antropología individualista. Un “individuo” que, por lo mismo, por el carácter evolutivo de las representaciones colectivas, no tendría por qué ser el último estadio de esa evolución o de ese proceso dialéctico que, como también señalamos, podría estar sucediendo de modo que ese uno de nosotros fuese la tesis y el individuo la antítesis que estarían ahora sintetizándose.

Pero no procede entretenerse imaginando posibles evoluciones del individuo o posibles síntesis de procesos dialécticos, sino que toca acabar de caracterizar la antropología comunitarista subyacente al procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates, esto es, pasar a analizar, siquiera sea sucintamente, la evolución de dicha antropología hasta llegar al momento en el que Sócrates se enfrentó con ella; se enfrentó con la decisión de culpabilidad basada en esa antropología.

3.1 El nosotros totémico.

Y ciertamente la antropología comunitarista que encuentra su plasmación clásica, -su apogeo, si se prefiere-, en la definición aristotélica de *polis* justo en el momento en que, por obra de Alejandro Magno, la *polis* desaparece históricamente, experimentó una evolución que bien puede retrotraerse a los poemas homéricos e incluso más allá, pues tales poemas no serían sino una segunda etapa derivada de un previo estadio mágico. Un estadio primitivo difícil de entender desde nuestros presupuestos antropológicos, desde nuestro horizonte de praxis y ello hasta el punto de que el “nosotros” inicial de esa evolución no es sólo humano, sino también natural: animales, plantas, montañas, ríos... si es que cabe establecer esa distinción entre humanidad y naturaleza en ese momento. Un “nosotros totémico”, pues, si es que así puede hablarse, en el que, desde luego, caben sacrificios humanos:

“En todas partes era la religión primitiva más de tipo de tribu que personal. Se verificaron ciertos ritos que por magia simpatizante querían favorecer los intereses de la tribu, especialmente respecto a la fertilidad vegetal, animal y humana. El solsticio de invierno era el momento en el que había que animar al sol para que no disminuyera en su vigor, la primavera y el otoño también exigían ceremonias adecuada. Estas fiestas producían frecuentemente una gran excitación colectiva, en la que los individuos perdieron el sentido de su estado de separación, sintiéndose unidos a toda la tribu. En el mundo entero, en cierto estadio de la evolución religiosa, animales sagrados y seres humanos fueron matados y comidos en ceremonias. En las distintas religiones, esto tuvo lugar en diferentes fechas. El sacrificio humano duró generalmente más tiempo que el comerse las víctimas humanas como sacrificio; en Grecia persistió aún al comienzo de los tiempos históricos. Los ritos de la fertilidad, sin estos aspectos crueles, eran corrientes en toda Grecia; los misterios de Eleusis, particularmente, fueron esencialmente agrícolas en cuanto a su simbolismo.”⁹⁵

Y ciertamente resulta difícil de entender desde nuestro horizonte de praxis hasta el punto de que en la anterior descripción se vuelve a incurrir en el prejuicio individualista no percibido, hablando de “individuos” que pierden su sentido de estar separados y se

⁹⁵ RUSSELL, B.: *Historia de la Filosofía* cit., p. 55.

sienten uno con toda la tribu, cuando ciertamente a propósito del pensamiento primitivo no cabe hablar de “individuo”. Constatación que, sin embargo y paradójicamente, resulta difícil de expresar sin volver a incurrir en el presupuesto individualista no percibido y ello tanto al referirse a esa imposibilidad en general:

“The substance which connects an individual to his group, the substance of the group or the social substance, manifests itself by far the strongest in primitive thought. In primitive consciousness, therefore, there is no possibility of any distinction between individual and community; thus, the idea of an individual independent of the community cannot exist. What W. C. Willoughby says of the Bantu is typical: “In studying Bantu institutions it is necessary at the outset to eliminate our idea of the individual... the individual does not exist in Bantu society... The unit of Bantu society is the family.”⁹⁶

cuanto a propósito de la Grecia arcaica:

“...en una sociedad organizada de esa suerte, la unidad es el grupo y no el individuo; y tuviesen o carecieran los antepasados de los helenos un sistema totémico desarrollado, de lo que podemos estar seguros es que, cuanto más nos adentremos en el pasado prehistórico de una raza de la humanidad, tanto menor relieve cobrará el individuo y tanto mayor lo alcanzará el grupo social, definámoslo como nos plazca, en cuanto factor de unión. No nos faltan reliquias que, por lo que respecta a los griegos, testimonian lo que exponemos aquí. Así Píndaro nos familiariza con el *daimon* o genio de un clan al que, antes que al competidor individual, se le adscribe, en tantas de sus Odas Triunfales, la gloria del triunfo. Entre los trágicos, y principalmente en Esquilo, nos encontramos con la noción de culpa hereditaria, o sea, de aquellas “manchas y desórdenes que, tras surgir de alguna cólera de antaño, existían en ciertas familias” y que la sangre transmitió para convertirse en la ruina de un descendiente tras otro los cuales, desde el punto de vista de una moral individualista posterior, eran personalmente inocentes.”⁹⁷

⁹⁶ KELSEN, H.: *SOCIETY AND NATURE: A sociological inquiry*. New Jersey, The Lawbook exchange, LTD, 2009, p. 16.

⁹⁷ CORNFORD, F. : *De la religión a la filosofía* cit., p. 77.

Desde luego no procede abundar una vez más sobre el dominio del prejuicio individualista no percibido que se sigue de estas dos citas que acabamos de reproducir, aunque sí que resulta necesario hacer constar su presencia una vez más. Por lo mismo y a la vista de todo el análisis anterior, resulta obligado señalar que estas dos citas serían mucho más coherentes utilizando, en lugar de nuestro “individuo” como se hace en esas citas, el “uno de nosotros” aristotélico, de la antropología comunitarista, al igual que hicimos más arriba con la *antitimesis*, la ausencia de ministerio fiscal o el ostracismo en la Atenas clásica.

Y es que, en esos tres casos, al igual que en las dos citas que acaban de reproducirse, el punto central es la primacía del grupo, de la familia, del nosotros, en suma, sobre el “cada uno de nosotros”, sobre el “uno de nosotros” al que, por lo demás, apenas si cabe referirse en este estadio primitivo de “nosotros totémico” como acabamos de ver. Un “nosotros”, pues, en el que aún no caben “unos de nosotros”, por así decirlo, y de cuya presencia en los antepasados de los helenos, como se sigue de la segunda de las citas que acaba de reproducirse, cabría encontrar pruebas tanto en las Odas triunfales de Píndaro como en algunas tragedias de Esquilo.

3.1.1 Píndaro: Las Odas triunfales.

Y en efecto, en muchas de las Odas triunfales de Píndaro⁹⁸ se resalta la conexión del triunfador con su familia, con su patria, con los héroes y, sobre todo, con el dios al que se dedicaban los juegos de un modo que hace muy difícil, si es que no imposible, considerarle un “individuo”, por mucho que en ocasiones se le califique de “competidor individual”. Y ello tanto más cuanto que esa conexión del “triunfador” se ha señalado como uno de los elementos constitutivos de la poética pindárica:

“Si el material de los mayores fragmentos conservados permite inducir una organización sencilla de sus componentes en todos los poemas perdidos, la consideración de los Epinicios nos revela la presencia de unos elementos constitutivos que importa señalar como estructura fundamental de la poética de Píndaro.

El primero de tales elementos consiste en la presentación de los datos concretos sobre el vencedor atlético, sobre su familia, patria y victorias conseguidas en otras fiestas deportivas en honor de los dioses y héroes. Rara vez oímos algún detalle sobre el acontecimiento deportivo en sí, sobre incidentes de la carrera o emoción real del espectáculo. A los datos concretos pertenece también la alabanza del dios en cuyo honor se celebran los juegos, porque el triunfo es una gracia dispensada por la divinidad. En la prestancia muscular y habilidad atlética aparece la luminosa grandeza y hermosura de lo divino en el hombre, que pudo ser encerrada en una familia y se va revelando de tiempo en tiempo, aunque no todos los miembros de una estirpe puedan indefectiblemente mostrarla.”⁹⁹

Y es que ni siquiera se considera que el triunfo corresponda al “competidor individual”, al vencedor, sino que es un don de la divinidad:

“Ni siquiera el vencedor en el estadio puede gloriarse de la personal victoria, si no es en el reconocimiento de su energía innata, suministrada por los

⁹⁸ PÍNDARO, *Odas*, Madrid, Luis Navarro ed, 1883.

⁹⁹ ORTEGA, A. *Introducción General* a PÍNDARO, ODAS y FRAGMENTOS. Olímpicas-Píticas,-Nemeas- Istmicas- Fragmentos. Madrid, Gredos 1984, p. 34 y 35.

dioses, despertada y conducida por el entrenador y, en definitiva, salvada en el canto del poeta para tiempos futuros. El deporte no es más que una ocasión brillante en que se revela la presencia de lo divino en el mundo. Esto es lo que importa y ocupa al poeta, que no fue un mero glorificador de la agonística.”¹⁰⁰

Ciertamente no procede, ya que ello sería una tesis en sí misma, pasar a analizar en profundidad, desde el propio texto griego, alguna de las Odas de Píndaro, pero sí que podemos señalar, siquiera sea sucintamente, que esos elementos constitutivos aparecen, por ejemplo y sin ir más lejos, en los versos iniciales de la Oda Olímpica segunda, dedicada a Terón, rey de Agrigento, vencedor en la cuadriga:

“¡Himnos que domináis la lira!
¿Qué dios, qué héroe, qué hombre deberemos cantar?
En verdad es Pisa de Zeus.
Mas el Juego de Olimpia lo estableció Heracles cual primicia de su victoria.
pero a Terón, por su cuadriga triunfal,
se debe celebrar, justo en su respeto a los extranjeros,
baluarte de Agrigento,
primor de renombrados padres que la ciudad enaltece....
Tras soportar en su corazón dolores innúmeros,
santa morada ocuparon ellos a orilla del río, y de Sicilia fueron
ojo, y una vida siguió fijada por el destino,
que prestaba riqueza y encanto a sus genuinas virtudes.
¡Oh Zeus, hijo de Crono y de Rea, que el asiento del Olimpo dominas
la cima de los Juegos y el curso del Alfeo,
enardecido por nuestros cantos
sé con ellos benigno y conserva en adelante la paterna
campaña Epodo a la prole futura! De las acciones realizadas,
sea con justicia o contra justicia,
ni el Tiempo, el padre de todo, puede lograr

¹⁰⁰ ORTEGA, A. *Introducción General* cit. , p. 42. Sobre las “cualidades innatas” en Píndaro, vid. GALIANO, M. F. “El concepto de hombre en el pensamiento griego arcaico” en *El concepto del hombre en la Antigua Grecia*, Madrid, Coloquio 1986, p. 41.

que no se haya cumplido su término.
Pero olvido podría llegar en medio de feliz fortuna.
Pues entre nobles alegrías muere la pena
que renueva su ira, dominada,
cuando el destino de la divinidad envía
su bendición hasta sublime cumbre.¹⁰¹

Y en efecto, en estos versos pueden apreciarse claramente esos elementos constitutivos: primero, la dedicatoria a los dioses y héroes: Zeus y Heracles¹⁰²; luego, la referencia al propio vencedor, Terón, y tras ella, a la ciudad de la que procede, Agrigento; a la familia de la que Terón es “primor de renombrados padres que la ciudad enaltece”¹⁰³; a los hechos de la familia y sus genuinas virtudes; a la tierra que ocupan y que ha de ser preservada para la prole futura e incluso al propio poeta que se encarga de que la victoria no caiga en el olvido .

Una Oda triunfal, pues, a la que subyace una concepción general en la que el vencedor, -Terón, en este caso-, ciertamente no puede ser considerado un “individuo”, que se define por sí mismo, sin necesidad de un referente colectivo previo, esto es, un yo pleno autónomo y responsable en el sentido que hemos visto repetidamente, sino un “uno de nosotros”, con características propias, desde luego, pero que no le aíslan, no rompen su continuidad, su conexión con los dioses, los héroes, la familia, la ciudad, los descendientes, la naturaleza¹⁰⁴ ... a la que acabamos de referirnos sino todo lo contrario

¹⁰¹ Oda Olímpica I, v 1-22 en PÍNDARO, ODAS y FRAGMENTOS, , cit., p. 81.

¹⁰² “Ciertamente, no hay Agón o Juego que no esté consagrado a uno de los dioses: a Zeus, en Olimpia y Nemea; a Apolo, en Delfos, y a Posidón, en el Istmo. Con los dioses queda, a su vez, asumida la presencia de los héroes pasados y del hombre que interviene en los Juegos. En esta relación se comprende el comienzo de la Olímpica 11: “¿Qué dios, qué héroe, qué hombre deberemos cantar?”. Con el impulso que dimana del recuerdo de los héroes, y con la bendición de los dioses, es posible alzarse con la victoria atlética en un momento de fiesta que es, al mismo tiempo, Paz de Dios, proclamada por los heraldos.” ORTEGA, A. *Introducción General*, cit., p. 26

¹⁰³ “Flor de gloriosa raza”, por si se prefiere la traducción de Ignacio Montes de Oca del original “εὐωνύμων τε πατέρων ἄωτον ὀρθόπολιν” en PÍNDARO, *Odas*, Madrid, Luis Navarro ed, 1883, p. 12.

¹⁰⁴ “El mundo de los dioses, de los héroes, de las energías implantadas por la divinidad, no fue cantado por él como abstracción filosófica, sino como realidad que vinculaba el pasado con el presente y señalaba una orientación en el amor a la tradición, a la familia, a la ciudad propia, al mundo todo que él contempló como algo personal y sagrado en los elementos del cosmos, como las fuentes, los ríos, las montañas, las islas, los héroes y los hombres. Todo lo que pertenecía a la tierra fue para él signo de sacro respeto. Se puede barruntar la fascinación de estos contenidos llegados a sus auditorios en los círculos de las fiestas comunes.” ORTEGA, A. *Introducción General*, cit., p. 53.

y ello hasta el punto de que la propia victoria se concibe como la culminación de una tradición mítica ¹⁰⁵.

Por lo demás resulta obligado reseñar que ésta no es la única lectura posible de las Odas Pindáricas, y es que, como era de esperar a estas alturas de análisis, la tradición en este punto también ha sido oída en clave individualista. Más en concreto, esa lectura individualista habría sido la dominante de la mano de Hegel:

“Hegel en su *Estética* había dictaminado que el objeto de la lírica lo constituía “no el desarrollo de una acción objetiva..., sino el sujeto individual y, por consiguiente, las situaciones y los objetos particulares, así como la manera en que el alma, con sus juicios subjetivos, sus alegrías, sus admiraciones, sus dolores y sus sensaciones, cobra conciencia de sí misma en el seno de este contenido y se fijó en el caso de Píndaro. “Las odas del genial poeta griego, que exaltan a los atletas victoriosos en los juegos, prestan escasa atención al elemento fáctico y concreto del que parten, ofreciendo más bien el tratamiento poético de un mito y cantando el coraje, la nobleza y el valor del hombre. El dato narrativo que puede formar parte de la estructura de un poema lírico, tiene como función única evocar una situación íntima, revelar el contenido de una subjetividad.”¹⁰⁶

Pero no es ciertamente momento de abundar en Hegel y en su papel de punto más lejano en el tiempo de la genealogía de la implementación del prejuicio individualista que se sigue de todo el análisis anterior y al que su análisis de la poética pindárica recién aludido nos ha devuelto una vez más. Lo que ahora procede es continuar con el esbozo de la evolución de la antropología comunitarista y, más en concreto, con su primer estadio el “nosotros totémico” del que como acabamos de ver aún habría huellas en un autor de los siglos VI -V a.C. como Píndaro.

¹⁰⁵ “Ocurre que, para el poeta, el pasado, es decir, el mito, lo pluscuantremoto (que el poeta siente como verdad y lo que hoy llamaríamos «historia seria») está constitutivamente unido al presente, lo pluscuampróximo (vale decir, en el epinicio, al vencedor y su triunfo). 1-Hay una com-presencia y confusión de mito y actualidad. La tradición mítica se perfecciona en el presente, pues el tiempo constituye un espacio cerrado en sí. Pero no es, no por cierto, que haya un «puente», sino un «continuo» en lo de hoy como en lo de luego y lo de siempre; hoy como ayer, embargándole la frase al propio Píndaro... El vencedor se lo representa el poeta como la cima y perfección de una tradición mítica.” LASSO DE LA VEGA, J.: *La función del mito en la oda pindárica* en Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos.n.12 1993, p. 18.

¹⁰⁶ CRISTÓBAL, V. “Introducción general” a Horacio: *Odas y Epodos*. Madrid ,Cátedra, 1990, p. 20.

3.1.2 El Agamenón de Esquilo.

Huellas que también aparecerían en Esquilo, coetáneo de Píndaro, en cuya obra aparecen también reliquias de ese “nosotros totémico” que, con mayor o menor desarrollo, habría tenido los antepasados de los helenos. Y así, en sus tragedias está presente la noción de culpa hereditaria, típica de la mentalidad primitiva, como es bien sabido y como, por todos, ha señalado H. Kelsen:

“The idea that moral and legal qualities are substances leads to the belief that evil, like illness, is contagious. Hence, the wrong committed by an individual assumes collective character because it necessarily spreads to those who live with the perpetrator or are in close relationship to him. That is the reason for the collective liability which is so highly significant for a primitive legal order. It is self-evident for primitive man that retribution is exercised on the whole group, although the delict has been committed by a single member only; and it is entirely justifiable that children and children’s children expiate the sins of their fathers. For, like illness, sin is a substance, and therefore contagious and heritable. Indeed, even the collectivum, the group is considered a substance.”¹⁰⁷

A estas alturas de análisis, no resulta sorprendente la aparición de un ejemplo de implementación del prejuicio individualista no percibido, pero sí que lo es la de un ejemplo del dominio extremo de ese prejuicio. Algo que, hasta el momento, sólo habíamos encontrado más arriba a propósito de la traducción castellana del *ekastos emon* como “cada uno de nosotros” y como “cada individuo”; esto es, considerando sinónimos “uno de nosotros” e “individuo” y ello tanto en castellano como en inglés. Pues bien, esta cita de Kelsen constituye un nuevo ejemplo perfecto de ese dominio de un prejuicio no observado carácter individualista.

Y en efecto, como se aprecia inmediatamente, Kelsen explica la noción de culpa hereditaria argumentando que “la ofensa cometida por un individuo cobra carácter

¹⁰⁷ KELSEN, H.: *SOCIETY AND NATURE: A sociological inquiry*, cit. p. 15.

colectivo, ya que se difunde necesariamente a los que viven con el que la perpetró o se hallan con él en relación social próxima”¹⁰⁸ de modo que “para el hombre primitivo es de evidencia irrecusable que la retribución se ejerza sobre todo el grupo, aunque el delito se haya cometido por un miembro solo del mismo”. Esto es, considera como sinónimos “individuo”, - “individual”- y “miembro del grupo”, -“a single member”-. O sea, y dicho en los términos que aquí interesan: “individuo” y “uno de nosotros” serían sinónimos.

Ahora bien, dejando al margen el carácter anacrónico del término “individuo” al que ya nos hemos referido repetidamente, la explicación de la noción de culpa hereditaria desde el concepto de “individuo” y desde el de “uno de nosotros”, un miembro del grupo (a single member), difieren radicalmente, tal y como, por lo demás, *mutatis mutandis*, vimos más arriba a propósito de la ausencia de ministerio público en Atenas, de modo que difícilmente pueden considerarse como sinónimos ambos conceptos tal y como hace Kelsen en la cita transcrita.

Y es que, si se parte del concepto de individuo, el delito individual cobra “assumes”, carácter colectivo mientras que, si se parte del “uno de nosotros”, el delito, la ofensa, el pecado tienen *per se*, en sí mismos, carácter colectivo, si es que así puede hablarse. Y ello en cuanto que son obra no de un “individuo” que se define desde sí mismo, como hemos visto repetidamente, sino de “un miembro solo del grupo”, “a single member only”, que se define desde el grupo, en cuanto que es parte del todo, de ese grupo, como también hemos visto repetidamente.

Con todo lo cual esta última explicación hace inmediatamente comprensible, en cuanto necesaria lógicamente, la idea de culpa hereditaria y ello a diferencia de la de Kelsen que hace derivar esa necesidad desde el concepto de individuo y, en último término, de la distinción moralidad-legalidad. Distinción difícilmente defendible en el pensamiento primitivo, dado que tales términos son muy posteriores y, en consecuencia, también la propia distinción.

¹⁰⁸ Por decirlo en los términos de la traducción castellana: “La idea de que las cualidades morales y jurídicas son sustancias lleva a la creencia de que el mal, como la enfermedad es contagioso. De ahí que la ofensa cometida por un individuo cobre carácter colectivo, ya que se difunde necesariamente a los que viven con el que la perpetró o se hallan con él en relación social próxima. Esa es la razón de la responsabilidad colectiva que es tan altamente significativa de un orden jurídico primitivo. Para el hombre primitivo es de evidencia irrecusable que la retribución se ejerza sobre todo el grupo, aunque el delito se haya cometido por un miembro solo del mismo; y es enteramente justificable que los hijos y los hijos de los hijos expíen los pecados de los padres.” KELSEN, H.: *Sociedad y naturaleza. Una investigación sociológica* cit., p. 29

Pero una vez más, no procede seguir abundando en este nuevo ejemplo de dominio del prejuicio individualista no percibido, aunque sí, desde luego y también una vez más, hemos de dejar constancia de que hemos vuelto a encontrarnos con él; esto es, que tenemos un ejemplo más que sumar al listado de los que ya hemos encontrado hasta el momento y que parece llevar a la conclusión obligada de que el individualismo sería un componente esencial de nuestra forma de concebir el mundo sin que seamos conscientes de ello en absoluto. Lo que ahora procede es continuar con el esbozo de la evolución de la antropología comunitarista que estamos realizando y, más en concreto, continuar con la afirmación de que la idea de culpa hereditaria, típica de la mentalidad primitiva, del nosotros totémico, estaba presente incluso en Esquilo, un autor del siglo VI a. C.

Y, en efecto, la noción, la idea de la culpa hereditaria constituye el *leit motiv* de una de sus más famosas Trilogías trágicas: la *Orestíada* en la que el crimen de un “uno de nosotros” del clan de los Atridas, el propio Atreo, dando a comer a su hermano Tiestes a sus propios hijos, se “traslada” a su hijo Agamenón, asesinado por su esposa Clitemnestra que, a su vez, es asesinada por su hijo Orestes en una sucesión de venganzas que sólo concluye con la intervención divina. En concreto, con la institución del Areópago por parte de Atenea, estableciendo una justicia al margen del clan.

Por lo demás, también aparece en Esquilo, al igual que en Píndaro, la creencia primitiva en un “daimon”, si bien no en su aspecto benéfico sino en el maléfico, “colérico” tal y como se desprende del siguiente fragmento del *Agamenón*, una de las tres tragedias de las que consta la *Orestíada*. Fragmento que se sitúa inmediatamente después de la muerte de Agamenón a manos, si es que así puede decirse, de Clitemnestra:

“CORO.- ¡Oh genio que te abates contra esta familia, contra los dos Tantálidas, que, a través de dos hembras, fomentas un valor que se iguala a sus almas- y ello me roe el corazón... Y ahora apostado sobre su cadáver, como cuervo enemigo, una canción siniestra te encargas de entonar, según el rito.

CLITEMNESTRA.- Ahora has corregido la ley de tu lenguaje, al invocar el genio que sobre este linaje tres veces se ha cebado. Es él quien nos inspira el sangriento deseo que anida en las entrañas: antes de cesar el mal antiguo, un nuevo acceso surge.

CORO.- Terrible, sí, terrible para esta familia es el genio colérico que invocas. ¡Ay, ay! Lúgubre invocación de azares desastrosos. ¡Oé, oé! Por voluntad

de Zeus, que es de todo la causa, el hacedor de todo. Porque ¿hay algo, acaso, que sin Zeus alcance cumplimiento? ¿Cuál de estas desgracias no ha sido decretada por los dioses?

-¡Ay, ay, oh Rey, oh Rey! ¿cómo voy a llorarte? ¿Qué podría decirte que salga del amor de mis entrañas? Estás aquí tendido entre las redes de esa telaraña exhalando tu aliento con una muerte impía, ¡ay, ay de mí!, en este lecho innoble traidoramente abatido por arma de dos filos blandida por la mano de tu esposa.

CLITEMNESTRA.- Afirmas que he sido yo la autora, pues no; no digas ni siquiera que soy la esposa de Agamenón. Porque ha sido el antiguo, el duro genio vengador de Atreo, aquel anfitrión de dura entraña, que ha tomado la forma de la esposa del muerto y lo ha inmolado para vengar así la muerte de unos niños.

CORO.- Qué tú eres inocente de este crimen ¿quién podrá sostenerlo? ¿Cómo, cómo? Aunque quizás el genio vengador de su padre te ha ayudado. A través de regueros de sangre emparentada, Ares, el tenebroso- se abre paso, buscando en su camino, el instante propicio para vengar a unos niños devorados entre coágulos de sangre.”¹⁰⁹

Este fragmento resulta especialmente valioso para ilustrar la evolución de la antropología comunitarista que aquí estamos apenas esbozando. Y es que en él aparecen claramente señalados tres momentos de esa evolución. El primero, el correspondiente a la unidad totémica hasta el punto de que Clitemnestra puede afirmar que no es ella quien ha matado a Agamenón sino el genio vengador de Atreo. Más aún, puede afirmar que ni siquiera es la esposa de Agamenón y que es ese genio el que ha tomado su forma, la forma

¹⁰⁹ Egisto aclara inmediatamente, en los versos siguientes, quiénes son esos niños devorados: EGISTO ¡Oh luz de un día justiciero! Ahora ya proclamar puedo que desde arriba miran los dioses la desgracia humana, y vengan la injusticia, al ver -y con qué gozo- a este hombre tendido, envuelto en el ropaje de la Erinis, pagando el crimen que cometió la mano de su padre. Pues Atreo, su padre, el señor de esta tierra, -para contar la historia en sus detalles-, expulsó de su país y de su casa, a mi padre, a Tiestes, su propio hermano por disputarle el trono. Un día el pobre Tiestes regresó, suplicante a su morada, y consiguió, tan sólo, una cosa -no empapar con su muerte, de sangre el suelo del hogar paterno. Pero entonces Atreo, el padre impío de éste fingiendo que celebra con gozo un día consagrado al sacrificio, le ofrece, en prenda de hospedaje, un banquete con la carne de sus hijos. Los pies, los dedos de la mano, los trituró: por encima (...) sentados aparte, irreconocibles. En su ignorancia, tomó al punto una parte y probó aquel majar que ha sido, como ves, funesto a esta familia. Después, al descubrir aquella acción horrenda, lanza un gemido y cae al suelo vomitando el carnaje mientras impreca, contra toda la raza de Pélope, un destino de horror, al tiempo que derriba, de un puntapié, la mesa para fortalecer su maldición: “Perezca de este modo la familia de Plistenes entera”. ESQUILO *Agamenón*, en *La Orestía*, Barcelona, Bosch, 1979, p. 205-208.

de la esposa de Agamenón¹¹⁰ con todo lo que ello supone, desde nuestra mentalidad, de negación de la individualidad, incluso de ser “uno de nosotros”, desde la perspectiva de la Grecia clásica, si así puede hablarse, de Clitemnestra.

Por otro lado, la primera afirmación del coro dirigida a Clitemnestra:

*“Qué tú eres inocente de este crimen ¿quién podrá sostenerlo?
¿Cómo, cómo?”*¹¹¹,

en la que encontramos una antropología subyacente casi correspondiente a la nuestra, individualista, y ello en la medida en que se atribuye a Clitemnestra plena responsabilidad en el asesinato de Agamenón. Responsabilidad que ya no correspondería a un estadio dentro de la evolución de la antropología comunitarista, sino que entraría directamente dentro de la antropología individualista.

Ahora bien, esta afirmación “individualista” es matizada por el propio coro inmediatamente:

*“Aunque quizás el genio vengador de su padre te ha ayudado. A través de regueros de sangre emparentada, Ares el tenebroso se abre paso, buscando, en su camino, el instante propicio para vengar a unos niños devorados entre coágulos de sangre.”*¹¹²,

algo que, ciertamente, nos devuelve a la evolución de la antropología comunitarista y, más en concreto, a un estadio intermedio en el que, junto a una incipiente afirmación del

¹¹⁰ αὐχεῖς εἶναι τόδε τοῦργον ἐμόν;
μηδ' ἐπιλεχθῆς
Ἄγαμεμονίαν εἶναί μ' ἄλοχον.
φανταζόμενος δὲ γυναικί νεκροῦ
τοῦδ' ὁ παλαιὸς δριμύς ἀλάστωρ
Ἄτρέως χαλεποῦ θοινατῆρος
τόνδ' ἀπέτεισεν,
τέλεον νεαροῖς ἐπιθύσας
ESQUILO *Agamenón*, cit. v. 1497-1504.

¹¹¹ “ὡς μὲν ἀνάτιος εἶ
τοῦδε φόνου τίς ὁ μαρτυρήσων;
πῶς πῶς;...”
Ibidem, v. 1505-1507.

¹¹² “πατρόθεν δὲ συλλή-
πτωρ γένοιτ' ἂν ἀλάστωρ.
βιάζεται δ' ὁμοσπόροις
ἐπιρροαῖσιν αἰμάτων
μέλας Ἄρης, ὅποι δίκαν προβαίνων
πάχνα κουροβόρω παρέξει.”
Ibidem v. 1507-1512.

individuo, por así decirlo, siguen presente rasgos típicos de la mentalidad comunitarista, de la unidad del grupo, del todo, en el que no cabe hablar de individuos, aunque sí incipientemente de “cada unos”: Atreo, Agamenón, Clitemnestra...

Pero a todo esto bien se podría objetar que, por mucho que se trate de un mero esbozo, estamos pasando por alto momentos cruciales de la evolución de la antropología comunitarista. Y es que ciertamente la demostración de que en la Grecia clásica tenemos vestigios de una primitiva fase totémica, esto es, del estadio inicial indiferenciado de la antropología comunitarista, nos habría llevado hasta la descripción de un estadio en el que ya aparecen sujetos con nombre propio: Clitemnestra, Agamenón, Atreo, Tiestes, Terón.... así como familias, ciudades... Con todo lo cual, ciertamente, habríamos ido más allá del nosotros totémico indiferenciado, “nosotros” sin “unos de nosotros”, llegando a los propios términos a los que, como se recordará, aludía Aristóteles en la cita que nos sirvió para caracterizar la antropología comunitarista: “cada uno de nosotros”.

Más aún, en esa descripción habrían aparecido también incluso rasgos proto-individualistas como la atribución, por parte del coro, de la muerte de Agamenón a Clitemnestra en unos términos que, como acabamos de ver, casi habrían de situarse dentro de la antropología individualista. Así las cosas, esa objeción resulta más que pertinente pues, con lo anterior, ya habríamos llegado incluso a un momento en el que no cabría hablar de antropología comunitarista

Todavía más y es que, por si se precisara de alguna muestra adicional de lo correcto de esa objeción, aun podría señalarse el hecho de que tan solo hemos mencionado a Agamenón a propósito de su muerte, tras su vuelta de Troya. En otros términos, hemos obviado por completo el hecho de que Agamenón es uno de los protagonistas de la *Ilíada*, de uno de los poemas homéricos. Poemas a los que ya hicimos alusión más arriba al comenzar con el esbozo de la evolución de la antropología comunitarista y cuyo análisis hemos obviado hasta el momento, cuando por razones puramente cronológicas deberíamos haberlo realizado ya.

Y es que, sin que quepa entrar aquí en la llamada “cuestión homérica”¹¹³ y con todas las cautelas consiguientes¹¹⁴, los poemas homéricos se suelen fechar hacia el siglo VIII a. C. mientras que Píndaro y Esquilo son autores del siglo VI a.C. prácticamente coetáneos, toda vez que el nacimiento de Píndaro se suele situar en el 518 a. C. y el de Esquilo se sitúa hacia el 524 a. C.; esto es, son dos autores del siglo VI a.C. Un siglo, en el que, por cierto, como se recordará, comenzó a ponerse en práctica el ostracismo con las implicaciones que ello comportaba en la evolución de la antropología comunitarista a las que nos referimos en su momento: mecanismo de defensa del “nosotros” frente a la posibilidad de que un “cada uno de nosotros”, dejara de serlo, dejara de ser parte del todo “nosotros”.

Así las cosas, procede aceptar esa objeción y analizar la evolución de la antropología comunitarista en los poemas homéricos en los que, como trataremos de demostrar a continuación, también aparece esa mentalidad primitiva de la que habría reliquias en la obra de Píndaro y de Esquilo.

¹¹³ Esto es, “los problemas relativos a la identificación, datación y patria de Homero y a la autenticidad y unidad de la composición de la *Ilíada* y de la *Odisea*.” CRESPO GÜEMES, E.: Prólogo a HOMERO, *Ilíada*, Madrid Gredos, 1996, p. 65 y ss. Vid. también FERNÁNDEZ GALIANO, M.: ‘Introducción’ a HOMERO, *Odisea*, Madrid, Gredos 1993, p. 30 y ss.

¹¹⁴ “Por otro lado, el contenido y, sobre todo, la propia lengua de la *Ilíada*, ofrecen ciertos datos, sin duda fragmentarios y sujetos a interpretación, sobre el hombre homérico y sus creencias, y sobre la sociedad homérica y sus modelos de conducta. No hace falta insistir en que los datos proporcionados por la *Ilíada* no pueden ser atribuidos con seguridad a ninguna época concreta de la tradición épica, y en que solo pueden ser llamados “homéricos”, entendiéndolo por tal simplemente que son pertenecientes a un período indeterminado de la tradición. Aún más, no estamos en condiciones de saber con certeza en qué medida la representación homérica del hombre y de los valores de su sociedad es un puro resultado de la imaginación poética y del arcaísmo deliberado y en qué medida reproduce la concepción dominante que existió en una época de la tradición épica. Hechas estas salvedades, hay que indicar ante todo que la sociedad y el hombre homérico reflejan una mentalidad muy antigua.” CRESPO GÜEMES, E.: Prólogo a HOMERO, *Ilíada*, cit., p. 47 y 48.

3.2 El nosotros clánico.

Yendo, pues, a ello la primera consideración general referidas a ambas obras sería la de que esa mentalidad primitiva, mágica, el “nosotros totémico” en el que naturaleza y sociedad se confunden, por así decirlo, con vestigios en Píndaro y Esquilo como acabamos de ver, estaría también presente en Homero, tal y como se sigue inmediatamente de la lectura de ambos poemas.

3.2.1 La *Ilíada*.

Y así, en la *Ilíada*, hay numerosos episodios que bien podrían considerarse mágicos como, por ejemplo, el famoso episodio del canto XX en el que, una vez muerto Patroclo, Aquiles decide deponer la cólera y volver a pelear contra los troyanos...

“... Detrás montó con el casco calado Aquiles,
resplandeciente con las armas como el radiante Hiperión
y con pavorosos gritos jaleó a los caballos de su padre:
“Janxto y Balio, afamados vástagos de Podarga!
¡Obrad de otro modo y cuidado de traer a salvo a vuestro auriga
con la multitud de los dánaos cuando nos saciemos de combate!
¡Y no me dejéis allí mismo muerto como a Patroclo!
Y he aquí que, bajo el yugo, el corcel de variopintas patas,
Janto, respondió. De repente inclinó la cabeza y toda la crin
cayó de la almohadilla a lo largo del yugo hasta llegar al suelo.
Hera, la diosa de blancos brazos, le había dotado de voz humana:
“Todavía esta vez te traeremos a salvo vigoroso Aquiles.
Pero ya está cerca el día de tu ruina y no somos nosotros
los culpables sino el excelso dios y el imperioso destino.
No ha sido por nuestra lentitud o indolencia por lo que
los troyanos han quitado a Patroclo la armadura de los hombros.
El dios más bravo, a quien dio a luz Leto, la de hermosos cabellos,
lo mató delante de las líneas y dio la gloria a Héctor.

Nosotros dos podríamos correr como el soplo del Zéfiro
que dicen que es el más raudo de los vientos. Pero tu destino
es sucumbir por la fuerza ante un dios y ante un hombre.”
Tras hablar así las Erinies le privaron de voz humana.”¹¹⁵

O la narración, en ese mismo canto, de cómo Bóreas, el viento del norte se enamora de las yeguas de Erictonio:

“Dárdano, a su vez, tuvo por hijo al rey Erictonio
que llegó a ser el más opulento de los hombres mortales;
de él se apacentaban en la pradera tres mil yeguas,
todas hembras, ufanas de sus tiernos potros.
Incluso el Bóreas se enamoró de ellas al verlas pacer
y tomando figura de caballo, de oscuras crines, las cubrió;
y ellas, preñadas, parieron doce potros.
Siempre que retozaban por la feraz campiña, galopaban
sobre la punta del fruto del asfódelo sin troncharlo;
y cada vez que retozaban sobre los anchos lomos del mar,
trotaban sobre la punta de la rompiente de la canosa costa.”¹¹⁶

O la lanza, que, en el canto XXI, una vez arrojada está “ansiosa por saciarse de sangre”:

“Aquiles, de la casta de Zeus, levantó la gran lanza,
furioso por herirlo; y él corrió y se abrazó a sus rodillas,
agachándose. La pica pasó por encima de la espalda y quedó
en tierra enhiesta, ansiosa por saciarse de su varonil carne.”¹¹⁷

Caballos que hablan, vientos enamorados de yeguas con las que se aparean metamorfoseándose en caballos, lanzas anhelantes de carne ... son tan solo algunos ejemplos de la “magia” presente en muchos pasajes de la *Ilíada* y que nos devuelven al totemismo, al nosotros totémico en el que, como vimos, no hay distinción entre naturaleza y sociedad, entre seres humanos y seres animados e incluso inanimados. Y es que, frente a nuestro horizonte de praxis, se atribuyen características humanas (hablar, enamorarse,

¹¹⁵ HOMERO *Ilíada*, XX, 397-418, Madrid, Gredos, 1982, p. 499 y 500.

¹¹⁶ *Ibidem*, XX, 199-229 p. 508-509.

¹¹⁷ *Ibidem*, XXI 67-70 p. 520.

desear la muerte...) a “seres” no humanos, si es que así puede hablarse, (caballos, vientos, lanzas...) hasta el punto de que es perfectamente posible, -natural, si se prefiere-, que los hombres sean descendientes de ríos: hijos, nietos... o que les irriten “hasta el fondo del corazón” y acaben peleando con ellos, tal y como ocurre en el canto XXI en el que Aquiles acaba peleando con el río Janto. Un canto especialmente útil, como se verá, en el esbozo de la evolución de la antropología comunitarista que aquí estamos realizando por cuanto que nos permite pasar del nosotros totémico al, por si llamarlo, “nosotros clánico”.

Y es que, en ese canto, depuesta ya la cólera, Aquiles, tras dar muerte a Licaón, se dirige a los teucros que “la divinidad ha arrojado en mis manos”¹¹⁸ con estas palabras:

“¡Pereced hasta que todos alcancemos la ciudad de la sacra Ilio,
¡Vosotros huyendo y yo por detrás causando vuestra perdición!
Ni siquiera el río de bella corriente y argéteos remolinos,
os protegerá, aunque hace tiempo que sacrificáis en su honor
muchos toros y solípedos caballos tiráis vivos a sus remolinos.
Aun así, iréis pereciendo con maligno destino, hasta que todos
expiéis el asesinato de Patroclo y el estrago de los aqueos
Que habéis matado junto a las veloces naves en mi ausencia.”¹¹⁹

Palabras que, como era de esperar desde esa mentalidad, irritan al río Janto hasta el punto de hacerle maquinarse cómo acabar con las proezas de Aquiles. Y lo primero que se le ocurre al respecto no es sino “infundir furia” a uno de los troyanos, Asteropeo, nieto a su vez de otro río, el Axio, de modo que, en lugar de huir como los demás, se enfrenta a Aquiles:

“Así habló y el río se irritó en lo más hondo del corazón
y comenzó a indagar en su ánimo cómo poner coto a las proezas
del divino Aquiles y proteger a los troyanos del estrago.
Entre tanto, el hijo de Peleo con la pica, de lengua sombra,
ávido de matarlo, arremetió contra Asteropeo,
hijo de Pelegón, a quien el Axio, de vasto caudal,
había engendrado con Peribea, la hija mayor de Acesámeno,

¹¹⁸ “no ha de escapar de la muerte ninguno de los troyanos que la divinidad arroje en mis manos ante Ilio”
Ibidem . XXI, 103-104, p. 521

¹¹⁹ Ibidem, XXI, 128-135, p. 522.

con quien el río de profundos remolinos se había unido.
Aquiles arremetió y aquél le hizo frente fuera del río,
con dos lanzas en la mano; le infundió furia en las mientes
el Janto, airado por la matanza de tantos jóvenes
como Aquiles estaba aniquilando en la corriente sin piedad.”¹²⁰

Una actitud que sorprende a Aquiles y que le hace dirigirle las siguientes palabras:

“Cuando ya estaban cerca, avanzando el uno contra el otro,
díjole el primero, el divino Aquiles, de pies protectores:
¿Quién eres y de dónde vienes tú, que osas oponerte a mí?
¡Desdichados son los padres cuyos hijos se oponen a mi furia!
El esclarecido hijo de Pelegón le respondió a su vez:
“Magnánimo Pelida, ¿Por qué me preguntas mi linaje?
Vengo de la lejana tierra de Peonia, la de buenas glebas,
al mando de los peonios de luengas picas, y ésta de hoy
es mi undécima aurora desde que he llegado a Ilio.
Mi linaje remota al Axio, de ancha corriente,
el río Axio que expande el agua más bella sobre la tierra
y que alumbró a Pelegón ilustre por la pica; él dicen que me
engendró. ¡Más ahora volvamos a la lucha esclarecido Aquiles!”¹²¹

Y efectivamente vuelven a la lucha, que termina con la victoria de Aquiles sobre Asteropeo o, por mejor decirlo, -para no incurrir también nosotros en el prejuicio individualista-, con la victoria del linaje de Zeus sobre el linaje del río Axio, tal y como Aquiles afirma tras haber privado de la vida a Asteropeo:

“Peligroso es para el nacido de un río
trabar disputa con los hijos del muy brioso Cronión.
Afirmabas que tu estirpe proviene de un río, de ancha corriente,
pero yo me jacto de provenir por mi linaje del excelso Zeus.
Un hombre que es soberano de muchos mirmidones me engendró,
Peleo Eácida, que ha sido hijo de Éaco, nacido de Zeus.
Y siendo Zeus superior a los ríos que susurran hasta el mar

¹²⁰ Ibidem, XXI, 136-147, p. 522.

¹²¹ Ibidem, XXI 148- 160, p. 523.

el linaje de Zeus debe ser de hechura superior a la de un río.”¹²²

A estas alturas, se apreciará lo que más arriba decíamos sobre cómo este episodio podía ilustrar perfectamente de la evolución de la antropología comunitarista en la *Ilíada*. Y en efecto, a partir de él puede apreciarse que ya no estamos ante un nosotros totémico indiferenciado, sino ante “cada unos”, ante “unos” de nosotros que no pueden considerarse “individuos”: “yos” plenos que se definen desde sí mismos y son capaces de actuar por sí mismo sino eso, miembros de un nosotros, de un clan, estirpe, linaje ... que actúan por impulso de los dioses, de los ríos como el caso de Astenoqueo y el río Janto.

Unos linajes, “nosotros clánicos” entre los que se establecen jerarquías como acaba de verse a propósito del linaje del río Axio y el de Zeus y ello hasta el punto de que, para no incluir en el prejuicio individualista, hemos tenido que corregirnos a nosotros mismos y puntualizar que, propiamente hablando, no es Aquiles quien vence a Astenoqueo sino el linaje de Zeus al linaje del río Axio.

A todo esto, sin embargo, puede que se objete esta conclusión y ello a la vista de la pregunta que Aquiles dirige a Astenoqueo en la traducción que venimos manejando:

“¿Quién eres y de dónde vienes tú, que osas oponerte a mí?”

O en la también castellana de L. Segalá:

“¿Quién eres tú y de dónde, que osas salirme al encuentro?”¹²³

Y es que en ambas se trata a Astenoqueo como un “tú”, capaz de tomar la decisión de oponerse a Aquiles, de “salirle al encuentro”; esto es, como un individuo, un “yo” ya plenamente constituido, capaz de decidir por sí mismo su comportamiento; todo lo cual desbarataría nuestra argumentación según la cual en esta fase de la evolución de la antropología comunitarista no cabría hablar de individuos, de “yos” capaces de decidir por sí mismos, sino tan solo de “cada unos de nosotros”.

Ahora bien, a esa hipotética objeción cabría responder desde el propio contexto aduciendo, en primer lugar y por lo que toca a la capacidad de decisión de Astenoqueo, que, tal y como hemos visto, no ha sido él quien ha decidido *motu proprio* oponerse a Aquiles, sino que el río Axio “le infundió furia en las mientes”, incitándole a pelear con Aquiles.

¹²² Ibidem, XXI 184-191, p. 524.

¹²³ HOMERO, *Ilíada*, Madrid, Espasa Calpe 1968, p. 222

Por otra parte, y en lo que se refiere a la presunta condición subjetiva, un “tú”, de Astenoqueo: “¿Quién eres tú..?”, la propia continuación de la pregunta por parte de Aquiles en la traducción que venimos manejando:

“¡Desdichados son los padres cuyos hijos se oponen a mi furia!”¹²⁴;

O en la de Segalá,

“Infelices de aquellos cuyos hijos se oponen a mi furor.”¹²⁵;

así como la propia respuesta de Astenoqueo informando a Aquiles de su linaje, dan a entender que Aquiles le está preguntado no por él mismo, -individualmente, por así decirlo-, sino por su origen, por su clan, por su “nosotros”, si es que así cabe hablar. Algo que, en principio, queda mucho más claro en la traducción inglesa de la *Ilíada* recogida en la Perseus Digital Library:

“Who among men art thou, and from whence, that thou darest come forth against me? Unhappy are they whose children face my might.”

Y en efecto, esta traducción es mucho más fiel al original:

“τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν ὃ μιν ἔτλης ἀντίος ἐλθεῖν;
δυστήνων δέ τε παῖδες ἐμῶ μένει ἀντιόωσι.”,

en la medida en que respeta el *andron*, “entre los hombres”, “among men”; cosa que no hace ninguna de las dos castellanas que estarían incurriendo en la implementación de un prejuicio individualista no percibido.

Y es que al traducir el “τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν ...” del original por “¿Quién eres tú...?”, como hacen las dos castellanas que manejamos, se da por supuesto un tú en sí mismo, un individuo en sí mismo, por así decirlo; mientras que al traducirlo por “¿Quién de entre los hombres eres tú?” (Who among men art thou?), como se hace en la traducción inglesa no se da por supuesto ningún tú en sí mismo, ningún individuo, sino que es un tú dentro de un “hombres”, por así decirlo. Dentro de un “nosotros”, un “uno de nosotros”, pues, por decirlo en los términos de la antropología comunitarista que, una vez más, se revelaría capaz de explicar la tradición mucho mejor que nuestra perspectiva individualista presente como se ve en las dos traducciones castellanas y por cierto, también, en la inglesa en la medida en que la traducción inglesa, al igual que las dos

¹²⁴ HOMERO *Ilíada*, cit. XXI 150 y 151, p. 523.

¹²⁵ HOMERO *Ilíada*, cit., p. 222

castellanas, recurre a introducir un “y”, una conjunción copulativa que no está en la primera parte del texto original: “τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν...;”, pero que le permite traducir el “πόθεν:” and whence?

Por supuesto no procede seguir ahondando en las discrepancias entre esas dos traducciones castellanas, de un lado, y esa inglesa, aunque sí, desde luego, resulta obligado dejar constancia de la implementación de un prejuicio individualista no percibido en las dos traducciones castellanas y también, en los términos vistos, en la inglesa que venimos manejando.

Una implementación más de ese prejuicio no percibido que tan a menudo está apareciendo en esta investigación y ello hasta el punto incluso de obligarnos a corregirnos a nosotros mismos como hicimos más arriba al puntualizar que, *sensu strictu*, no es Aquiles quien priva de la vida a Astenoqueo, sino un miembro del clan de Zeus a uno del clan del río Axio. Todo lo cual llevaría a demostrar no sólo la corrección de nuestros presupuestos metodológicos sino también el dominio de ese prejuicio no percibido sobre nuestra forma de pensar, construida, a lo que se ve y por así decirlo, sobre ese prejuicio.

Sea de ello, lo que fuere, lo procedente ahora es constatar el paso que a partir de aquí se sigue en la evolución de la antropología comunitarista. Y es que tras el nosotros “totémico” indiferenciado, habría aparecido el nosotros “clánico”, en el que ya caben los “cada uno de nosotros” de los diferentes clanes, de los diferentes “nosotros” en los términos que acabamos de ver. “Cada unos de nosotros”, pues, pero, ciertamente, en ningún caso “individuos”, “yos”, “tús” plenos con identidad individual completa y capaces de actuar por sí mismos.

A todo esto, puede que se objete esta conclusión aduciendo que la estamos derivando de un único episodio de la *Ilíada*, un episodio del canto XXI, en concreto; lo cual, ciertamente, no bastaría para llegar a esa conclusión general. Ahora bien, frente a esa posible objeción cabría aducir que no es ni mucho menos el único episodio de la *Ilíada* que podría traerse a colación al respecto.

Y así, por lo que toca a la evolución de la antropología comunitarista desde el nosotros totémico indiferenciado al nosotros clánico cabría aducir que, en efecto, los héroes homéricos han de considerarse “cada uno de nosotros” en la medida en que de todos ellos se predica, una y otra vez el clan, el “nosotros “clánico” al que pertenecen: Agamenón Atrida, Aquiles Pelida, Ulises Laertiada...

Un argumento que podría reforzarse aduciendo las ocasiones en las que se especifica la genealogía del correspondiente nosotros clánico. Y así, además de la respuesta de Astenoqueo que vimos más arriba, cabría aducir también la respuesta que, en el canto XX, da Eneas a Aquiles, que le ha conminado a que retroceda y no se enfrente a él, y en la que especifica el linaje, la sangre de los que se jacta de ser¹²⁶:

“¡Pelida! No esperes atemorizarme con simples palabras
como a un ingenuo niño porque yo también soy bien capaz
de proferir tanto injurias como insultos.
Ambos sabemos nuestro linaje y conocemos nuestros progenitores
por los famosos relatos que hemos oído a las mortales gentes
que de vista ni tú has conocido a los míos ni yo a los tuyos.
Dicen que tú eres la prole del intachable Peleo,
y que tu madre es la marina Tetis, la de bellos bucles.
Yo, por mi parte, hijo del magnánimo Anquises
me jacto de haber nacido y de que mi madre es Afrodita.
De ellos los unos o los otros llorarán a su hijo
hoy. Pues te aseguro que con palabras infantiles
no decidiremos la porfía para luego regresar del combate.
Si quieres, sábeta también lo siguiente, y te enterarás
bien de nuestro linaje, que ya muchos hombres conocen:
Zeus, que las nubes, acumula primero engendró a Dárdano
y fundó Dardania cuando la sagrada Ilio todavía no
estaba edificada en la llanura, ciudad de míseras gentes,
sino que aún habitaban las faldas del Ida, rico en manantiales.
Dárdano, a su vez, tuvo por hijo al rey Erictonio
que llegó a ser el más opulento de los hombres mortales;
(...)
Erictonio engendró a Tros, soberano de los troyanos.
Y, a su vez, de Tros nacieron tres intachables hijos,
Ilo, Asáraco y Ganimedes, comparable a un dios,
que fue el más bello de los hombres mortales.

¹²⁶ “...ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι.”

Lo raptaron los dioses para que fuera escanciador de Zeus,
 por su belleza y para que conviviera con los inmortales.
 Y, a su vez, Ilo tuvo como hijo al intachable Laomedonte.
 Laomedonte, por su parte, engendró a Titono y a Príamo,
 a Lampo, a Critio y a Hicetaón, retoño de Ares;
 y Asáraco a Capis, que engendró a su hijo Anquises.
 Y a mí me engendró Anquises y Príamo al divino Héctor.
 Ésas son la alcurnia y la sangre de las que me jacto de ser.”¹²⁷

Por lo demás y en lo que se refiere a la ausencia de iniciativa propia de esos “cada uno de nosotros”, esto es, su no condición de individuos, de “yos” plenos, capaces de decidir por sí mismos el curso de acción, los ejemplos podrían multiplicarse desde el inicio mismo del poema con tan sólo una excepción, hasta donde sabemos, en contrario ¹²⁸. Y así, por lo que se refiere a esa ausencia de iniciativa, en el canto I, en los primeros versos se aclara que la cólera funesta de Aquiles, que constituye el *leit motiv* de todo el poema, fue provocada, en último término, por Febo Apolo, cumpliéndose el plan de Zeus:

“La cólera canta, oh diosa, del Pelida Aquiles
 maldita, que causó a los aqueos incontables dolores,
 precipitó al Hades muchas valientes vidas
 de héroes y a ellos mismos los hizo presa para los perros
 y para todas las aves -y así se cumplía el plan de Zeus-
 desde que por primera vez se separaron tras haber reñido
 el Atrida, soberano de hombres, y Aquiles, de la casta de Zeus.
 ¿Quién de los dioses lanzó a ambos a entablar disputa?
 El hijo de Leto y de Zeus pues, irritado contra el rey,
 una maligna peste suscitó en el ejército, y perecían las huestes

¹²⁷ HOMERO *Ilíada*, cit. XX 199-241, p. 508-509.

¹²⁸ “Así habló y Deífobo vacilaba entre dos decisiones:

Procurarse como compañero a uno de los magnánimos troyanos,

Retirándose atrás, o bien probar suerte él solo.

En el curso de sus pensamientos le pareció lo mejor

ir en busca de Eneas. ...” Ibidem. V 455-459, p. 363

“ὥς φάτο, Δηϊφοβος δὲ διάνδιχα μερμήριζεν

ἢ τινά που Τρώων ἐταρίσσαιτο μεγαθύμων

ἢ ἀναχωρήσας, ἢ πειρήσαιο καὶ οἶος.

ὧδε δὲ οἱ φρονέοντι δοάσσατο κέρδιον εἶναι

βῆναι ἐπ’ Αἰεΐαν:...”

porque al sacerdote Crises había deshonrado
el Atrida.... “ 129

En el mismo sentido, la convocatoria de junta por parte de Aquiles, en ese mismo canto, no puede atribuírsele, *strictu sensu*, toda vez que se lo ha infundido en las mientes Hera:

“Nueve días sobrevolaron el ejército los venablos del dios,
Y al décimo Aquiles convocó a la hueste a una asamblea:
Se lo infundió en sus mientes Hera, la diosa de blancos brazos,
pues estaba inquieta por los dánaos pues lo veía muriendo.”¹³⁰

Y también en ese mismo sentido, las famosas palabras de Agamenón, en el canto IXX, atribuyendo a los dioses su decisión de arrebatar Briseida a Aquiles, lo que desencadenaría la cólera de éste y con ella la propia *Ilíada*:

“Voy a manifestar mi parecer al Pelida; vosotros, los demás
argivos, atended y cada uno tomad buena nota de mi propósito.
Con frecuencia los aqueos me han dado ese consejo tuyo
y también me han censurado, pero no soy yo el culpable,
sino Zeus, el destino y la Erinis, vagabunda de la bruma,
que en la asamblea infundieron en mi mente una feroz ofuscación
aquel día en que yo en persona arrebaté a Aquiles el botín.
Más ¿qué podría haber hecho? La divinidad todo lo cumple.”¹³¹

Pero el episodio más revelador, en nuestra opinión, de cómo los propios protagonistas de la *Ilíada* son conscientes de la intervención constante de los dioses se da con ocasión de los juegos fúnebres que Aquiles organiza en honor de Patroclo en el canto XXIII. Un episodio que habla por sí mismo de la necesidad de tener en cuenta siempre a los dioses:

“Luego propuso violáceo hierro a los arqueros y depositó
diez hachas de doble filo y otras diez de filo sencillo.

¹²⁹ Ibidem, I, 1-12 p. 103.

¹³⁰ Ibidem, I, 53-56. p 103.

¹³¹ Ibidem, IXX, 83 y ss., p. 489-490

mandó hincar el mástil de una nave, de proa esmaltada de azul,
lejos sobre el arenal y ató a él a una tímida paloma
por la pata con una fina cuerda. Contra aquella mandó
disparar con el arco: “El que acierte a la tímida paloma
recoja todas las hachas dobles y lléveselas a casa.
Y el que atine a la cuerda y falle al ave, llévese,
por tener menos puntería, las hachas de filo sencillo.”
Así habló y al punto se levantó el pujante soberano Teucro
y también Meríones, el noble escudero de Idomeneo.
Echaron y agitaron suertes en un morrión, guarnecido de bronce.
A Teucro le tocó en suerte disparar primero. Al punto arrojó
el venablo con todas sus fuerzas pero no prometió al soberano
sacrificar una ínclita hecatombe de primogénitos corderos.
no atinó al ave, pues Apolo se lo negó, pero acertó
junto a la pata, en el cordel al que el ave estaba atada.
La amarga flecha llegó recta y cortó la cuerda
y aquella voló al cielo, y quedó suelto al lado del mástil
el cordel mirando al suelo; y los aqueos estallaron en un clamor.
Entonces Meríones quitó a Teucro a toda prisa el arco del brazo,
pues la flecha ya la tenía hace rato, mientras aquel apuntaba;
y al instante se comprometió con el flechador Apolo
a sacrificar una ínclita hecatombe de primogénitos corderos.
Vio en lo alto bajo las nubes la tímida paloma y de pleno
bajo el ala la acertó, mientras ella giraba en torbellinos.
El dardo la atravesó de parte a parte y de nuevo en el suelo
Se clavó delante de los pies de Meríones, mientras el ave,
posándose sobre el mástil de la nave, de proa esmaltada de azul,
dejaba colgando el cuello y desplegaba las tupidas alas.
La vida salió volando ligera de sus miembros y lejos de Meríones
cayó la paloma: y las huestes lo veían admiradas y extasiadas.
Meríones recogió juntas las diez hachas de doble filo
y Teucro se llevó a las cóncavas naves las de filo sencillo.”¹³²

¹³² Ibidem, XXIII 850-883 pp. 582 y 583.

Y es que los dioses, no sólo son los que dan o privan de la victoria, de la gloria de modo que no cabe hablar de realizaciones personales, si es que así puede hablarse, tal y como se sigue, entre otros muchos, del episodio de Janto con Aquiles al que aludíamos más arriba y en el que el caballo Janto informa a Aquiles de cómo murió Patroclo por obra de Febo:

“No ha sido por nuestra lentitud o indolencia por lo que los troyanos han quitado a Patroclo la armadura de los hombros. El dios más bravo, a quien dio a luz Leto, la de hermosos cabellos, lo mató delante de las líneas y dio la gloria a Héctor.”

O el del río Janto al que aludíamos más arriba, en el que el río se dirige a Aquiles atribuyendo su poder a los propios dioses:

“Aquiles, superas en poder, pero también en iniquidades, a los hombres porque los propios dioses siempre te defienden. Si el hijo de Cronos te ha otorgado matar a todos los troyanos, apártalos al menos de mí y realiza tus horrores en la llanura. Mi ameno cauce está ya lleno de cadáveres, no puedo verter en el límpido mar por ningún sitio, mi curso, obstruido de cuerpos y tú continúas tu destructiva matanza. Déjame de una vez, el horror me embarga, caudillo de huestes.”¹³³

O, por todos, la afirmación de Menelao cuando en el canto VII se apresta a combatir con Héctor:

“Están los cabos de la victoria, en manos de los inmortales dioses.”¹³⁴

Ahora bien y por lo mismo que son los dioses los que conceden la victoria o la derrota, la gloria o el deshonor... o el viento próspero:

“Como la divinidad da a los marinos el ansiado viento próspero, cuando están cansados de batir el ponto con los bien pulidos remos y sus miembros están laxos de fatiga,

¹³³ Ibidem, XXI 214-221 p 525.

¹³⁴ Ibidem, VII 101-102, p. 233

con la misma ansia fue acogida su aparición entre los troyanos.”¹³⁵, también son los dioses los que otorgan las cualidades y destrezas, las habilidades personales, -si es que así puede hablarse-, que no son, en absoluto, obra propia. Y así, Agamenón Atrida atribuye la fuerza y la habilidad con la lanza del Pelida Aquiles a los dioses:

“Si grande es tu fuerza, es porque un dios te la ha otorgado.”¹³⁶

“Y si buen lanceador le hicieron los sempiternos dioses...”¹³⁷

O Alejandro responde en estos términos a los reproches de Héctor por no enfrentarse a Menelao:

“No me eches en cara los amables dones de la áurea Afrodita.
no hay que rechazar, ya sabes, los eximios dones de los dioses.
Que ellos mismos otorgan y que nadie puede elegir a voluntad.”¹³⁸

Pero donde, en nuestra opinión, se refleja con mayor claridad esa mentalidad es en las famosas palabras que Aquiles dirige a Príamo, que se ha acercado a su tienda en demanda del cadáver de su hijo Héctor, y en las que le cuenta cómo reparten los dioses los bienes y los males a los mortales:

“¡Desdichado!; Cuántas desgracias ha soportado tu corazón!
¿Cómo te has atrevido a venir solo a las naves de los aqueos
para ponerte a la vista del hombre que a muchos y valerosos
hijos tuyos ha despojado? De hierro es tu corazón.
Pero, ea, siéntate en este asiento. Los dolores, no obstante,
dejémoslos reposar en el ánimo, a pesar de nuestra aflicción.
Nada se consigue con el gélido llanto que hiela el corazón.
Pues lo que los dioses han hilado para los míseros mortales
es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos de cuitas.
Dos toneles están fijos en el suelo del umbral de Zeus:
uno contiene los males y el otro los bienes que nos obsequian.

¹³⁵ Ibidem, VII, 4-7 p. 230.

¹³⁶ Ibidem, I, 78, p. 109

¹³⁷ Ibidem, I, 290, p 112

¹³⁸ Ibidem, III, 64-66, p. 153

A quien Zeus, que se deleita con el rayo, le da una mezcla,
unas veces se encuentra con algo malo y otras con algo bueno.
Pero a quien solo da miserias le hace objeto de toda afrenta,
y una cruel aguijada lo va azuzando por la límpida tierra
y vaga sin el aprecio ni de los dioses ni de los mortales.”¹³⁹

A todo esto, puede que, con esta última cita, se objete toda la argumentación anterior ya que, como acabamos de ver, Aquiles se dirige a Príamo diciéndole:

“¿Cómo te has atrevido a venir solo a las naves de los aqueos...?”,

esto es, dando por supuesto que Príamo ha sido quién ha tomado la decisión de ir en busca del cadáver de Héctor y, por tanto, atribuyéndola iniciativa propia, la condición de “individuo” capaz de decidir por sí mismo, al igual que, como vimos más arriba, parecía hacer con Astenoqueo.

“Has venido al Olimpo, diosa Tetis, a pesar de tu dolor,
con una pena insondable en tus mientes. También yo lo sé.
Pero aún así te voy a decir por qué te he llamado aquí.
Hace nueve días ha surgido entre los inmortales una contienda
por el cadáver de Héctor y por Aquiles, saqueador de ciudades.
Incitan al benéfico Argicida a que rapte su cuerpo,
pero la gloria de obtener el rescate la reservo para Aquiles,
pues velo por tu respeto y por tu amistad para el porvenir.
Ve enseguida al campamento y transmite este encargo a tu hijo:
Dile que los dioses están airados con él y que yo más que todos
los inmortales estoy irritado, porque con enloquecidas mientes
tiene el cuerpo de Héctor en las corvas naves y no lo ha devuelto.
A ver si temeroso de mí libera bajo rescate el cadáver de Héctor.
Por mi parte, voy a enviar a Iris ante el magnánimo Príamo,
para que vaya a las naves de los aqueos a rescatar a su hijo
y lleve a Aquiles regalos que le ablanden el ánimo.”¹⁴⁰

Y en efecto, Zeus se dirige a Iris en estos términos:

“Anda, ve, veloz Iris, deja la sede del Olimpo

¹³⁹ Ibidem, XXIV, 518-533, p. 599 y 600.

¹⁴⁰ Ibidem, XXIV104-119, p. 587.

y ve dentro de Ilio a anunciar al magnánimo Príamo
que acuda a las naves de los aqueos a rescatar a su hijo
y lleve a Aquiles regalos que le ablanden el ánimo.
Que vaya solo sin ningún otro varón de los troyanos,
y que le acompañe algún heraldo anciano que le enderece el paso
de las mulas y de la carreta, de bellas ruedas, y que de vuelta
Traiga a la ciudad el cadáver de la víctima del divino Aquiles.
Que no le turbe sus mientes la muerte ni ningún otro miedo,
pues le otorgamos la inigualable escolta del Argicida,
que lo conducirá y lo llevará hasta estar cerca de Aquiles.
Una vez que lo haya llevado dentro de la tienda de Aquiles,
éste no le matará y además impedirá a los demás que lo hagan.
Pues no es insensato ni desatinado ni un impío criminal;
al contrario, con extrema delicadeza cuidará al suplicante.”¹⁴¹

Pero a todo esto bien podría aducirse que nos estamos dejando llevar por la magia del poema y que nos estamos ateniendo únicamente a él sin prestar atención alguna a la literatura especializada, algo ciertamente difícilmente justificable en un trabajo académico como este.

Yendo a ello, y aunque, hasta donde sabemos, sin compartir nuestra tesis principal de la evolución de la antropología comunitarista, y la de que el “sujeto”, si es que así puede hablarse, en la antigüedad clásica sería el “uno de nosotros”, encontramos apoyo para los principales puntos que hemos señalado hasta ahora, e incluso para alguno al que no hemos hecho especial referencia pero que también abonaría nuestra argumentación.

Y así por lo que toca al componente mágico de la *Ilíada* relacionándola con la intervención divina, podría aducirse la siguiente afirmación de B. Schnell, un autor sobre cuya influencia en los estudios de filología clásica resulta difícil exagerar¹⁴²:

“Ciertamente, la idea que Homero tiene del alma y del espíritu humanos llega hasta los tiempos de la magia, pues es fácil imaginar que unos órganos

¹⁴¹ Ibidem, XXIV 144-158, p. 588.

¹⁴² “La lectura de la antropología de Homero efectuada por Schnell ha generado un impresionante rastro en los estudios filológicos de nuestro siglo.” LLINARES, J. B.; “¿Son verdaderos “sujetos” los seres humanos de la Grecia arcaica?” en SANFELIX VIDARTE, V. (Ed.): *Las identidades del sujeto*. Valencia, Pretextos, 1997, p. 38.

anímicos como νόος y θυμός que ni piensan ni se mueven por sí mismos han de ser presa de la magia y que los hombres que interpretan así su propia interioridad han de sentirse juguete de misteriosos y caprichosos poderes. Según esto, podemos imaginarnos lo que el hombre homérico pensaba sobre sí mismo y su propia actividad. Pero los héroes de la *Ilíada* no se sienten ya situados frente a fuerzas destructoras, sino frente a los dioses olímpicos que constituyen un mundo armónico y lleno de sentido. Cuanto más aceptan los griegos la influencia de estos dioses, más se desarrolla la concepción que tienen de sí mismos hacia una concepción espiritual del hombre.”¹⁴³

Una intervención constante por parte de los dioses como hemos visto y que, por lo demás, se ha señalado como especialmente relevante en la *Ilíada*

“En la *Ilíada* particularmente se subraya la idea del poder de los dioses y la convicción de que todos los acontecimientos humanos son dirigidos por ellos.”¹⁴⁴

Y también se ha enfatizado que en la época de la Grecia arcaica no cabría hablar en modo alguno de “ser humano individual”, de unidad personal, de personalidad, y ni siquiera de “sujeto” para referirse a los seres humanos¹⁴⁵ ya que falta la conciencia del “carácter” propio del ser humano individual:

“en la Grecia arcaica falta la conciencia del “carácter” propio del ser humano individual, de aquello que denominamos su “personalidad”, la “unidad personal” que identifica a cada uno de los humanos –o si se prefiere, a cada uno de los “personajes” heroicos que aparecen en los poemas.”¹⁴⁶

Una afirmación que se ha reforzado yendo más allá de lo que nosotros hemos resaltado en la *Ilíada*, sosteniendo que, en la concepción del hombre presente en Homero, -si es que cabe hablar así¹⁴⁷-, no hay un término para designar el “alma” de un hombre vivo:

¹⁴³ SNELL, B.: “La concepción homérica de hombre” en *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid, Razón y fe, 1963, p. 43 y 44.

¹⁴⁴ FINSLER, G.: *Die homerische Dichtung* cit. por KELSEN, H. *Sociedad y naturaleza* cit. p 296.

¹⁴⁵ “SANFELIX VIDARTE, V.: ”Una introducción a las identidades del sujeto” en SANFELIX VIDARTE, V. (Ed.): *Las identidades del sujeto.*, cit., p. 8.

¹⁴⁶ LLINARES, J.: “¿Son verdaderos “sujetos” los seres humanos de la Grecia arcaica? en SANFELIX VIDARTE, V. (Ed.): *Las identidades del sujeto* cit., p. 31.

¹⁴⁷ “La premisa consiste en afirmar que el hombre homérico tiene de hecho una estructura diferente de la que hoy día conocemos. El hombre no es en modo alguno esencialmente el mismo en todas las edades y regiones. La naturaleza humana tiene también su historia, y sus vicisitudes son quizá lo que tiene más importancia e interés entre todos los sujetos históricos. En este sentido nuestra investigación se plantea la

“.. el hombre homérico no tiene concepto alguno unificado de lo que nosotros llamamos “alma” o “personalidad”... Es bien sabido que Homero parece atribuir al hombre una *psykhé* sólo después de la muerte o cuando está desmayándose, o moribundo, o amenazado de muerte. La única función que consta de la *psykhé* respecto de la del hombre vivo es la de abandonarlo. No tiene tampoco Homero ninguna otra palabra para la personalidad viviente. El *thymós* puede una vez haber sido un “alma aliento” o un “alma vital”; pero en Homero, ni es el alma, ni (como en Platón) una “parte del alma”. Se le puede definir en términos esquemáticos y generales, como el órgano del sentimiento. Pero disfruta de una independencia que la palabra “órgano” no sugiere para nosotros, influidos como estamos por los conceptos más modernos de “organismo” y de “unidad orgánica. El *thymós* le dice que en este momento debe comer, o beber, o matar a un enemigo.... Para el hombre homérico, el *thymós* tiende a no ser sentido como parte del yo; aparece de ordinario como una voz interior independiente.”¹⁴⁸

y, en consecuencia, tampoco para el “cuerpo”, sino tan solo para una “suma de miembros”:

“Es evidente que los hombres homéricos tenían cuerpo igual que los griegos posteriores, pero no tenían conciencia de él como “cuerpo” sino como “suma de miembros”. Se puede decir, pues, que los griegos homéricos no tenían cuerpo en el pleno sentido de la palabra; el cuerpo es una interpretación posterior de aquello que originariamente era concebido como miembros.”¹⁴⁹

Una ausencia de conciencia del propio cuerpo, -si es que así puede hablarse-, que va más allá de los “hombres homéricos” y llega, como es bien sabido, a la época de Sócrates, tal y como se sigue de la famosa cita del sofista Antifonte:

“Hay leyes establecidas para los ojos, para lo que pueden y no pueden ver, y para la lengua, para lo que puede o no decir, y para los brazos, para lo que pueden o no hacer; y para las piernas, a dónde pueden ir o no y para la mente, para lo que puede o no desear.”¹⁵⁰

estructura anímica del hombre homérico y la primera respuesta de los textos dice que una pregunta de esta índole no es homérica.” FRÄNKEL, H.: *Poesía y filosofía en la Grecia Arcaica*. Madrid, La balsa de la Medusa, 2004 p. 84.

¹⁴⁸ DODDS, E.R.: *Los griegos y lo irracional* Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 26 y 27.

¹⁴⁹ SNELL, B.: “La concepción homérica de hombre.”, cit., p. 25 y 26.

¹⁵⁰ FRÄNKEL, H.: *Poesía y filosofía en la Grecia Arcaica*, cit., página 85, nota 5.

No habría, pues, en la época de la Grecia arcaica, un “yo” que unifique los diferentes miembros: ojos, lengua, brazos, piernas... lo que, ciertamente, viene a reforzar nuestras observaciones al respecto de la ausencia de un yo, un individuo capaz de actuar por sí mismo¹⁵¹. Más aún, también se ha señalado que, en la *Iliada*, tampoco aparece la antítesis, entre el yo y el otro, el ego y el alter:

“el hombre homérico, al ser objetivo, carece de interioridad. Se expresa por completo con palabras y actos. No tiene interioridades ocultas ni motivos secretos; habla y actúa como es. Semejante hombre no tiene una personalidad interior; más bien es una especie de campo de fuerzas al descubierto. Es abierto a los demás, a las palabras de los otros hombres y a las intervenciones de los dioses. No existe para él ninguna frontera clara entre el *ego* y el *alter*, es capaz de reconocer sus propios pensamientos y deseos como implantados en él por otro. De manera similar, cuando tiene dudas, unas partes de él, se le vuelven ajenas; argumenta consigo mismo hasta que se hace cargo de sí y ve cómo actuar.”¹⁵²

Con lo cual, y como también señalamos más arriba, dada la ausencia de esa antítesis, fundamental para nosotros, entre el “yo” y el “no yo” lo que a nosotros, desde nuestro horizonte de praxis, desde nuestra antropología individualista, nos parecen realizaciones personales, no son sino dones de los dioses:

“La antítesis fundamental para nuestras conciencias entre el yo y el no yo, no existe en la concepción homérica. Incluso lo que nos parece una realización estrictamente personal como un pensamiento o un impulso, es entendido en la *Iliada* como un don recibido...la pregunta decisiva no radica en si el hombre actúa libremente o es compelido, sino si su camino le conduce a lo alto o las profundidades. El poder de los dioses sobre la vida está reconocido de antemano y no hay espacio anímico alguno que el hombre quiera reservarse. Malo es el

¹⁵¹ En el mismo sentido, CRESPO GÜEMES, E.: ‘Prólogo’ a HOMERO, *Iliada*, cit., 1996, p. 47 y 48 “Para empezar, el hombre homérico no parece tener una conciencia clara sobre su propia identidad individual, aunque la *pyskhé* o principio que alienta la vida está próxima a designar tal unidad. No existe un término genérico para “cuerpo”; los términos homéricos cuyo significado está más próximo a “cuerpo” designan distintos aspectos del mismo, como el contorno, las articulaciones, los músculos, la flexibilidad, la estatura etc. Tampoco existe una concepción unitaria de la actividad anímica e intelectual del hombre, sino que los términos más próximos a tal contenido suelen designar órganos físicos y corporales en los que se asientan de manera disgregada e imprecisa los sentimientos, las percepciones, los impulsos y los afectos.”

¹⁵² REDFIELD, J.M. *Nature and Culture in the Iliad: The tragedy of Hector.*, p. 56 cit por LLINARES, J.: “¿Son verdaderos “sujetos” los seres humanos de la Grecia arcaica?, cit. p. 39.

hombre sin éxito ni valor y bueno y valiente el hombre al que los dioses asisten. Se presupone implícitamente que el dios solo ayuda al que lo merece.”¹⁵³.

Así las cosas, todas nuestras observaciones sobre la *Ilíada* vendrían refrendadas por la literatura científica al respecto, pero sin que, como indicamos más arriba y hasta donde sabemos, se sostenga la tesis general de la antropología comunitarista a la que nos venimos refiriendo como la subyacente en la cultura griega clásica, -resolviendo así la cuestión del sujeto en la antigüedad clásica-, así como tampoco la de la evolución de esa antropología que hemos esbozado hasta aquí y la de la ausencia del concepto de “individuo” en el estadio de evolución en que ahora nos encontramos.

Por el contrario, sí que cabe encontrar en esa literatura afirmaciones de estudiosos que sí dan por supuesto la presencia de ese concepto en la *Ilíada*, tal y como se desprende de la siguiente cita de REDFIELD:

“En la *Ilíada*, tal y como yo entiendo el poema, los individuos no son considerados libres, seres autodeterminados que se enfrentan a una sociedad, cuya estructura y valores son libres de aceptar o rechazar. Los actores de Homero son vistos más bien como seres incrustados en un tejido social; son personas cuyos actos y conciencia son la puesta en práctica de las fuerzas sociales que los utilizan.”¹⁵⁴

Lamentablemente, no hemos podido disponer del texto en su idioma original, pero, dando por buena la traducción, esta cita sería un nuevo y magnífico ejemplo de implementación del prejuicio individualista no percibido aplicado esta vez a la *Ilíada*, así como también una prueba adicional de la virtualidad de la antropología comunitarista.

Y es que como se aprecia inmediatamente, se utiliza la palabra “individuo” para referirse a los “actores” de Homero, algo que, como vimos más arriba, resultaba anacrónico en relación con Aristóteles por lo que no es preciso insistir en lo anacrónico que resulta aplicado a Homero.

Por lo demás, se utiliza el término “individuo” de forma redundante y contradictoria pues se dice que no se les considera libres: seres autodeterminados que se enfrentan a una sociedad, cuya estructura y valores son libres de aceptar o rechazar. Ahora bien, ésta es justamente la definición de “individuo” como hemos visto repetidamente

¹⁵³ FRÄNKEL, H.: *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*. cit. p. 88.

¹⁵⁴ REDFIELD, J.M. *Nature and Culture in the Iliad: The tragedy of Hector*. p. 55, cit por LLINARES, J. P. 40

más arriba: átomos independientes “seres autodeterminados” que se constituyen en su caso, mediante el pacto social, como sociedad.

Esa utilización redundante y contradictoria del término “individuo” lleva, como también se aprecia inmediatamente, a una consideración peyorativa de la sociedad homérica, si es que así puede hablarse, pues literalmente son “seres incrustados en un tejido social”, “personas cuyos actos y conciencia son la puesta en práctica de las fuerzas sociales que los utilizan”. Una consideración peyorativa que, por lo demás, a estas alturas de análisis resulta fácil de desmontar.

Y en efecto, no haría falta abundar en la consideración que ya hemos hecho repetidamente de que “persona” resulta un término anacrónico pues, como ya vimos, en griego no hay término semejante ¹⁵⁵, con lo que no cabría utilizarlo en este contexto. Y tampoco sería preciso volver sobre la consideración de que en este estadio primitivo no cabría hablar en modo alguno de seres “incrustados” en un tejido social, seres a los que se les “impone” un tejido social sino más bien de gotas de vino, por citar una bella imagen de Cornford a propósito de la unidad del grupo social en las sociedades primitivas:

“Allí donde el hombre civilizado cuenta con opiniones, creencias e inspiraciones privadas y originales, el salvaje está horro de una individualidad que se autoafirme, de una conciencia de sí mismo en cuanto distinto de su grupo. Además, a este plano superior pertenece toda la esfera de la religión y la moralidad. Referente a éstas, el salvaje no tiene creencias independientes, ni fe ni prácticas que no estén, a la vez y de igual manera, compartidas por los demás miembros de su grupo. De aquí que, *sensu stricto*, ni siquiera sea correcto decir que estas creencias y prácticas se le han “impuesto” al individuo. Así nos lo parece en el momento presente entre quienes, por fin, la individualidad comienza a asomar y haberse concedido un campo, muy limitado, de tolerancia. Pero no sucede así en el salvaje de quien, en lo privativo de ese campo de la mentalidad, puede afirmarse que su existencia como individuo es absolutamente nula. El grupo social es la unidad compacta; es tan imposible decir que ésta se compone de individuos como afirmar que el vino de una botella está constituido por gotas diferentes. Las creencias religiosas y morales podrían compararse al color de ese vino, que ocupa todas sus partes en una distribución continua. No es el caso que esta o aquella gota del caldo se rebele contra la infusión ni que su color le haya sido impuesto por otras gotas que previamente se hubieran

¹⁵⁵ “... en griego no existe ningún término fijo, establecido, que se corresponda con nuestros términos “sujeto” (en el sentido moderno de subjetividad), “persona” y “conciencia”....” CALVO MARTÍNEZ, T. *El sujeto en el pensamiento griego*, cit. p. 63.

sometido. El líquido se comporta como un todo continuo e indiviso: de igual manera que el grupo social. ¹⁵⁶.

Bastaría simplemente con testar una vez más la validez, la virtualidad de la antropología comunitarista. Y en efecto, si en lugar de “individuo”, como se hace en la cita transcrita, se hablase del “uno de nosotros” aristotélico la descripción cambiaría radicalmente. En ese caso, ya no estaríamos ante seres incrustados en un tejido social, utilizados por las fuerzas sociales, sino ante partes de un todo que, en este estadio de la evolución de la antropología comunitarista, ya se reconocen como tales partes y que en absoluto son utilizadas por el todo precisamente en cuanto que son eso, partes, cada unos de un todo, de un nosotros.

Con todo lo cual, por lo demás, tras este test, vendría a corroborarse la conclusión a la que llegamos más arriba según la cual la antropología comunitarista subyacería a los poemas homéricos al estar presente en la *Ilíada* en los términos vistos. Una conclusión que también podría expresarse *a contrario*, corroborando asimismo la implementación del prejuicio individualista no percibido en relación con los poemas homéricos y es que, como acabamos de ver y por decirlo una vez más con Gadamer, Redfield oye la tradición, la *Ilíada*, como “individuos” cuando debería escucharla como “cada uno de nosotros”.

Pero aquí cabría objetar que todas estas últimas conclusiones las hemos hecho sobre una traducción de un libro sobre la *Ilíada*, sin disponer del texto original, y además las referimos no sólo a la *Ilíada* sino también a la *Odisea*, el otro gran poema homérico. Así las cosas, conviene dejarlas en suspenso por el momento y pasar a examinar la *Odisea* en lo que a la evolución de la antropología comunitarista se refiere.

¹⁵⁶ CORNFORD, F.: *De la religión a la filosofía* cit., p. 65 y 66.

3.2.2 La *Odisea*.

Yendo a ello la primera constatación es que, en general, en la *Odisea* aparecen esos mismos rasgos que encontramos en la *Ilíada* y que nos sirvieron para demostrar la presencia en ella del nosotros clánico; más en concreto, la evolución desde el nosotros totémico al nosotros clánico. Pues bien, al igual que en la *Ilíada*, podemos encontrar en la *Odisea* episodios desde los que ilustrar esa presencia y, entre ellos, uno de los más bellos de toda la obra: la llegada de Odiseo al país de los feacios y su encuentro con Náusica.

Y en efecto, se recordará que los dioses, a instancias de Atenea y aprovechando la ausencia de Poseidón que se encontraba disfrutando de una hecatombe en su honor en el país de los etíopes y que seguía airado con Odiseo por haber cegado a su hijo, el cíclope Polifemo, ordenaron, por medio de Hermes, a la ninfa Calipso que dejara partir a Odiseo de la Isla Ogigia. Se recordará asimismo que éste vagó por el mar hasta llegar a Ítaca sin que pudiera desembarcar pues Poseidón, de vuelta de la hecatombe, le descubre y desencadena una tormenta que vuelve a arrojar a alta mar su balsa que finalmente se rompe de modo que, tras diversas peripecias, Odiseo está a punto de morir estrellado contra las rocas de la orilla del país de los feacios:

“Mientras él agitaba estas cosas en mente y entrañas
ola inmensa arrastróle hasta el duro cantil. Y allí hubiera
en girones dejado su piel y estrellado sus huesos
si no viene su mente a inspirar la ojizarca Atenea:
alargadas las manos cogióse con ansia a la roca
y se tuvo exhalando gemidos en tanto pasaba
el embate. Y así lo esquivó, mas tornó rebramando
y en violento empujón arrojólo de nuevo al océano.
Bien así como quedan de espesas pegadas las guijas
en las patas de un pulpo arrancado a su cama, tal vióse
en desgarros pegada a la roca la piel de las manos
valerosas del héroe. Cubrióle el ingente oleaje
y en tal modo muriera el cuitado forzando al destino
si no hubiese avivado su ingenio la diosa ojizarca;

la rompiente dejó con su bronco mugir y a la vista
de la tierra nadó largamente buscando una playa
que batida de flanco le diese salida. Así vino
a encontrarse en la boca de un río de hermosa corriente:
tal lugar parecióle a su intento el mejor, despejado
de bajíos y roquedas, repuesto al abrigo del viento.
Conoció a la fluente deidad e invocóla en su alma:
¡Oye, oh rey, quienquiera que fueres! Tras largas plegarias
a ti llevo escapando del mar y esquivando el acoso
de su dios Posidón; de las mismas deidades eternas
el respeto merece el varón que a ellas llega cual llevo
yo errabundo a tus fluidas rodillas con mil sufrimientos;
ten, ¡oh rey!, compasión, pues de ti me nombré suplicante.
Así dijo y el río paró su corriente, detuvo
ante sí el oleaje, ofreciósele en calma y salvóle
en sus fauces. Dobladas las piernas y brazos robustos,
abatido cayó de la lucha del mar; toda hinchada
le mostraba su piel, barbotábale el agua marina,
raudales por boca y nariz y sin habla ni aliento
desmayado cayó: le abrumaba terrible fatiga.”¹⁵⁷

Y en efecto, en ese pasaje se puede encontrar inmediatamente la característica de las intervenciones de los dioses y, en consecuencia, la no consideración de Odiseo como individuo, como sujeto capaz de actuar por sí mismo y es que es Atenea quien le sugiere el curso de acción para salvarse de morir ahogado. Asimismo, aparece el componente mágico presente también en la *Ilíada* y aquí en la antropomorfización, si es que aquí puede hablarse, del río. Río que, a diferencia del Janto con Aquiles en el episodio de la *Ilíada* que vimos más arriba, se muestra propicio a los ruegos de Odiseo deteniendo su corriente y permitiéndole llegar a la playa.

Más aún, en la continuación de ese mismo episodio, en el encuentro de Odiseo con Náusica, sigue presente el rasgo de la intervención divina, así como el de la ausencia del concepto de “cuerpo” a la que también nos referimos a propósito de la *Ilíada*. Y así, ante la presencia turbadora, por decirlo de algún modo, de Odiseo, Atenea actúa sobre

¹⁵⁷ HOMERO, *Odisea*, Madrid, Gredos 1993, V, 424-457, p. 182 y 183.

Náusica, -sobre “la nacida de Alcínoo”, para ser más exactos- y “echa el temor” no de su cuerpo, sino “de sus miembros”¹⁵⁸ :

“Tal desnudo al encuentro iba Ulises de aquellas muchachas
de trenzados cabellos: urgíale el rigor de su apuro.
Espantoso mostróse en su costra salina y las mozas
escapaban dispersas al mar por las lenguas de tierra.
Firme sólo quedó la nacida de Alcínoo, que Atena
fortaleza le puso en el alma y echó de sus miembros
el temor...”¹⁵⁹

Todavía más, pues, en la continuación de ese mismo episodio, en las palabras que Odiseo dirige a Náusica, en uno de los más bellos pasajes del poema, se atribuyen las mismas cualidades a seres humanos y, si es que así puede hablarse, a la naturaleza, equiparando la belleza de Náusica con la de una joven palmera¹⁶⁰, al igual que vimos en la *Ilíada* a propósito de las yeguas de las que se enamoraba Bóreas, a las que asimismo se atribuía extraordinaria belleza:

“Ser mortal como tú nunca he visto hasta aquí con mis ojos,
ni mujer ni varón: el asombro me embarga al mirarte;
una vez sólo en Delos, al lado del ara de Apolo,
una joven palmera advertí que en tal modo se erguía.
Cuando allí vine a dar, larga hueste escoltaba mis pasos
en jornada que había de traerme dolor y desgracias;
y al hallar aquel tronco gran rato quedé sorprendido
entre mí, porque nunca otro igual se elevó de la tierra.
Con el mismo estupor, ¡oh mujer!, contemplándote estoy
y un gran miedo me impide abrazarme a tus pies.”¹⁶¹

Y, en fin, en la continuación de ese mismo episodio se hace patente cómo las cualidades personales son dones de los dioses, y, esta vez, de un modo aún más preciso que el que vimos en la *Ilíada* a propósito de Alejandro en relación con los dones que le

¹⁵⁸ “θάρσος ἐνὶ φρεσὶ θῆκε καὶ ἐκ δέος εἴλετο γυίων.” VI, 140.

¹⁵⁹ HOMERO, *Odisea*, cit. VI, 135-141, p. 189.

¹⁶⁰ “Δήλω δὴ ποτε τοῖον Ἀπόλλωνος παρὰ βωμῶ
φοίνικος νέον ἔρνος ἀνερχόμενον ἐνόησα.” VI, 162 y 163

¹⁶¹ HOMERO, *Odisea*, cit. VI, 160-167, p. 190

había concedido Afrodita. Y es que después de hablar con Náusica y lavarse, Odiseo se viste con las ropas que le ha dado aquélla:

“Mas entonces Atena, por Zeus engendada, le hizo parecer más robusto y más alto: los densos cabellos le brillaron pendientes de nuevo cual flor de jacinto. Bien así como en torno a la plata da un cerco de oro un varón sabedor que de Hefesto y de Palas Atena aprendió todo arte y realiza preciosos trabajos, tal la diosa de hechizos orló su cabeza y sus hombros. Caminando señero después, se sentó en la rompiente de hermosura radiante y de gracia; mirándole atenta, la doncella les dijo a sus siervas de trenzas pulidas: escuchad lo que os digo, mis siervas de cándidos brazos: no a disgusto en verdad de los dioses olímpicos tal huésped ha venido a encontrarse hoy aquí con los nobles feacios; antes, cierto, noté su fealdad, mas paréceme ahora algún dios de entre aquellos que ocupan la anchura del [cielo. ¡Ojalá que así fuera el varón a quien llame mi esposo, que viniendo al país le agradase quedarse por siempre! Mas dad, siervas, al huésped comida, llevadle que beba.”¹⁶²

Quizás se objete, a todo esto y al igual que en el caso de la *Iliada*, que estamos utilizando sólo un episodio de la *Odisea* y que ello no es suficiente para llegar a una conclusión general como aquí estamos haciendo. A lo que bien podría contestarse en relación con el tema de los dones otorgados por los dioses al que acabamos de referirnos, aduciendo uno de los más conocidos episodios de la *Odisea*: la propuesta de Penélope a los pretendientes de que esperasen a que acabara de hacer un tapiz para tomar una decisión; tapiz que, como acabaron por averiguar los pretendientes, tres años después, deshacía por la noche. Pues bien, tal pericia en preciosas labores, talento y astucias se los debía, literalmente¹⁶³, a Atenea:

¹⁶² Ibidem, VI, 229-246 p. 192.

¹⁶³ “εἰ δ’ ἔτ’ ἀνήσει γε πολὺν χρόνον υἱᾶς Ἀχαιῶν,
τὰ φρονέουσ’ ἀνά θυμόν, ὃ οἱ πέρι δῶκεν Ἀθήνη
ἔργα τ’ ἐπίστασθαι περικαλλέα καὶ φρένας ἔσθλας

“...sólo Antínoo, dejándose oír, replicó de esta suerte:
«¡Ay, Telémaco altivo en discursos, sin freno en la ira!
¿Qué has osado decir y qué afrenta has querido infligirnos?
Los galanes no son los causantes de tales dolores,
es tu madre más bien, la mujer sin igual en astucias:
han pasado tres años y pronto dará fin el cuarto
en que engaña el leal corazón de los hombres aqueos;
les va dando esperanzas a todos, les manda recados
y les hace promesas, más guarda en su mente otra cosa.
Y diré de otro ardid concebido en su pecho. En sus salas
suspendió del telar una urdimbre bien larga y tejía
una tela suave y extensa y a un tiempo nos dijo:
Pretendientes que así me asediáis, pues ha muerto ya Ulises
no tengáis tanta prisa en casar, esperad que yo acabe
esta tela que estoy trabajando, no pierda estos hilos;
la mortaja será del insigne Laertes el día
le alcance la parca fatal de la muerte penosa;
que ninguna mujer entre el pueblo me lance reproches
por faltarle a él sudario teniendo tamañas riquezas.’
Tal hablaba y logró persuadir nuestro espíritu prócer;
ella, en tanto, tejía su gran tela en las horas del día
y volvía a destejerla de noche a la luz de las hachas.
Por tres años mantuvo el ardid y engañó a los argivos,
más, corriendo ya el cuarto, al volver la estación del comienzo
lo contó una sirvienta enterada de todo y logramos
sorprenderla soltando la trama del fino tejido:
de esta suerte, aunque bien a disgusto llegó a terminarlo.
Oye, en fin, la respuesta que dan los galanes y tenla
bien grabada en tu mente y contigo las gentes aqueas:
haz salir del palacio a tu madre: y ordena que tome
por esposo al que quiera su padre: y agrade a ella misma;
quizá piense seguir afligiendo a los nobles argivos

κέρδεά θ', οἷ' οὐ πά τιν' ἀκούομεν οὐδὲ παλαιῶν,
τάων αἱ πάρος ἦσαν ἐνπλοκαμῖδες Ἀχαιαί ...”

recordando consigo los dones que debe a Atenea,
su pericia en preciosas labores, talento y astucias.
Estas son en verdad como no se recuerdan de aquellas
grandes hembras del tiempo que fue, las de hermosos cabellos,
una Alcmena, una Tiro o Micena la bien coronada,
pues ninguna el ingenio mostró que Penélope muestra
en sus trazas; con todo, una cosa de cierto ha olvidado,
que tu hacienda y tus bienes irán consumiéndose mientras
ella siga en aquel pensamiento que le han puesto ahora
en el alma los dioses...”¹⁶⁴

En cuanto al tema de la intervención por parte de los dioses y la imposibilidad de hablar de individuo que actúa por sí mismo, también podemos traer a colación el pasaje en el que Atenea, metamorfoseada en la figura de Mentor, “señor de los tafios”, no sólo aconseja a Telémaco, en el canto I, lo que tiene que hacer:

“Y a ti mismo un consejo prudente si quieres seguirlo:
ve y escoge la nave mejor y con veinte remeros
sal e intenta saber de tu padre perdido hace tanto,
ya te venga a informar algún hombre, ya escuches la fama
que venida de Zeus esparce su voz por el mundo;
marcha a Pilo primero e inquiere de Néstor divino;
desde Pilo ve a Esparta y pregúntale allí a Menelao,
que el postrero volvió de los dánaos vestidos de bronce;
y, si nuevas te dan de que vive y regresa tu padre,
muy grande que sea tu aflicción persevera hasta un año,
más, si sabes que ha muerto y no cuenta en los vivos, retorna
sin mayor dilación a la patria querida y levanta
en su honor un gran túmulo, ofrécele fúnebres dones,
cuantos bien te parezca, y entrega tu madre a otro esposo.”¹⁶⁵

sino que ella misma, en el canto II, transformada en el propio Telémaco, se pone manos a la obra ejecutando el consejo que le había dado:

“Mas Atena, la diosa ojizarca, pensó en otra cosa:

¹⁶⁴ Ibidem, II, 85-125, p. 114-116.

¹⁶⁵ Ibidem, I, 279-292 p. 106

en figura del mismo Telémaco anduvo corriendo
la ciudad y, parando con uno y con otro, los iba
persuadiendo a juntarse a la noche en la rápida nave.
El bajel, asimismo, pidiólo a Noemon insigne,
el nacido de Fronio, que al punto cumplióle el deseo.
A ponerse iba el sol y las sombras ganaban las calles
cuando al mar arrastraba el ligero bajel equipado
con las jarcias que llevan las naves de buena cubierta;
acercólo a la boca del puerto, reuníanse a su lado
los curtidos marinos. Después de animarlos a todos
a otra cosa su mente tornó la ojizarca Atenea:
el camino de nuevo emprendiendo al palacio de Ulises,
infundió en los galanes un sueño suave; embotólos
en mitad de la orgía; sus manos soltaron las copas
y a dormir se marcharon allá por el pueblo dejando
sus asientos sin más, que el sopor les pesaba en los ojos.
Con Telémaco entonces habló la ojizarca Atenea
tras llamarlo y hacerle salir de la espléndida sala,
simulando la voz de Mentor y su cuerpo y figura:
“Ya, Telémaco, están los marinos de grebas brillantes
con el remo en la mano y esperan tu voz de partida:
vamos, pues, hacia allá, no aplacemos más tiempo el camino.”¹⁶⁶

Más aún y por si este episodio en el que Atenea no sólo aconseja a Telémaco qué hacer, sino que ella misma, bajo la propia figura de Telemáco, lo hace, no bastara como ejemplo de la constante intervención divina y la consiguiente imposibilidad de calificar como “individuos” a los personajes de la *Odisea*, podemos aducir otro que también aparecía en la *Ilíada* y en el que por lo demás, comprobamos la implementación una vez más del prejuicio individualista.

¹⁶⁶ Ibidem, II, 382-398 p. 124

Y es que como se recordará en su lugar analizamos la pregunta que Aquiles formulaba a Astenoqueo: “τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν:” y que, como vimos, era vertida en la traducción castellana que manejamos como

“¿Quién eres y de dónde vienes tú...?”

Y en la también castellana de L. Segalá:

“¿Quién eres tú y de dónde...?”

Llegando a la conclusión de que eran un ejemplo más de implementación del prejuicio individualista no percibido toda vez que, con esas formulaciones se daba por supuesto que Aquiles, consideraba a Astenoqueo un “tú” en sí mismo, -un individuo, pues,- mientras que el original griego incluye un “ἀνδρῶν”, “de los hombres”, “entre los hombres”, que se perdían en castellano aunque no en la traducción inglesa que se recoge en la Perseus Digital Library, si bien ésta al igual que las castellanas se veía forzada a incluir una “y” una conjunción copulativa para traducir el texto griego.

Se recordará que, asimismo, concluimos en la dificultad que tenía la traducción de esa pregunta desde nuestro horizonte de praxis individualista y cómo, por el contrario, era mucho más fácil de comprender desde la antropología comunitarista, desde “el uno de nosotros” aristotélico que venimos defendiendo como el auténtico sujeto de la Grecia clásica. Y es que, desde esa perspectiva, la pregunta podría traducirse perfectamente como “¿de qué hombres eres?” o “¿a qué nosotros perteneces?” o, si se prefiere, el castizo “¿de qué gente vienes?”.

Pues bien, esa misma pregunta se repite en, al menos, tres ocasiones en la *Odisea*. La primera, en el canto I, v.169 y 170, cuando Telémaco hace a Minerva, metamorfoseada en Mentor, la siguiente pregunta:

“ἀλλ’ ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον:
τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες;”

Traducida en la versión castellana que manejamos como:

“Pero, ¡ea!, tú dime y explica esto otro. ¿Quién eres?
¿De qué gente? ¿Cuál es tu ciudad? ¿Quiénes fueron tus padres?”¹⁶⁷

¹⁶⁷ HOMERO, *Odisea*, cit. I, 169, 170, p. 102.

Y en la de Segalá que venimos utilizando puntualmente:

“Pero ¡ea!, habla y responde sinceramente: ¿Quién eres y de qué país procedes? ¿Dónde se hallan tu ciudad y tus padres?”¹⁶⁸,

mientras que en la inglesa incluida en la Perseus Digital Library:

“But come, tell me this, and declare it truly. Who art thou among men, and from whence? Where is thy city and where thy parents?”

La segunda en el canto XIX, v. 105, donde Penélope hace la siguiente pregunta a Odiseo, aún bajo la apariencia de un viejo mendigo:

“τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες;”

Pregunta que en la traducción castellana que venimos manejando es oída como:

“...¿quién eres?,
¿De qué gente? ¿Cuál es tu ciudad? ¿Quiénes fueron tus padres?»¹⁶⁹

Y en la de Segalá:

“¿Quién eres y de qué país procedes?”¹⁷⁰

mientras que en la inglesa incluida en la Perseus Digital Library:

“Who art thou among men, and from whence?”

Y también en el canto XXIV, v. 297 y 298 en el diálogo entre Laertes, el padre de Odiseo, y éste aún bajo la apariencia de un forastero. Y es que Laertes le pregunta:

“καί μοι τοῦτ’ ἀγόρευσον ἐτήτυμον, ὄφρ’ ἐὺ εἰδῶ:
τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες;”

pregunta que en la traducción castellana que venimos manejando es vertida por:

“Pero di sin engaño esto otro, que yo bien lo sepa:
¿de qué pueblo eres tú? ¿Cuáles son tu ciudad y tus padres?”¹⁷¹

y en la de Segalá de los mismos versos:

“Dime también la verdad de esto, para que me entere:

¹⁶⁸ HOMERO, *Odisea*, cit. I, p. 10.

¹⁶⁹ HOMERO, *Odisea*, cit. XIX, 104 y 105, p. 404.

¹⁷⁰ Ibidem, XIX, p. 200.

¹⁷¹ Ibidem, XXIV, 297 y 298, p. 487.

¿Quién eres tú y de qué país procedes?”¹⁷²

mientras que en la inglesa recogida en la Perseus Digital Library que también venimos manejando:

“¿And tell me this also truly, that I may know full well.

Who art thou among men, and from whence?”

Como se ve inmediatamente en los tres pasajes se remite la misma fórmula “τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν;” que es traducida sistemáticamente en las versiones castellanas, implementando el prejuicio individualista no percibido “¿Quién eres tú?”, o sea dando por supuesto que hay un sujeto, un “tú” por sí mismo, mientras que en el caso de la traducción inglesa se conserva el original “τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν;” no incurriéndose por tanto en esa implementación y ello, en la medida en que como señalábamos más arriba se respeta el “ἀνδρῶν”: ¿quién eres de entre los hombres? o, en términos de la antropología comunitarista aristotélica ¿de qué nosotros vienes?¹⁷³ y “una sola mente”.¹⁷⁴

Así las cosas, con este último refrendo en lo que a la condición de sujetos de los actores de la *Odisea* se refiere (que, por lo demás, podríamos apoyar también con la condición de Náusica como la “nacida de Antínoo”, como vimos más arriba), podemos concluir, en general, que la *Odisea* presenta las mismas características que la *Ilíada* en lo que a la intervención de los dioses se refiere y la consiguiente no condición de seres responsables, “individuos” de los actores de ambos poemas. Algo en lo que coinciden la mayor parte de los estudiosos, si bien y como señalamos más arriba, no defienden la tesis general que aquí defendemos según la cual la antropología comunitarista, el “uno de nosotros” aristotélico sería el “sujeto” en la Grecia clásica.

¹⁷² Ibidem cit XXIV, p. 251

¹⁷³ No es ocioso señalar que en la *Odisea* sí que cabe encontrar el “¿quiénes sois?” o sea, la segunda persona del plural. Así en el canto II, cuando Néstor pregunta a Telémaco y a Atenea, metamorfoseada en Mentor, lo siguiente: “ὦ ξεῖνοι, τίνας ἐστέ; πόθεν πλεῖθ’ ὕγρὰ κέλευθα;” Esto es: “¿Quiénes sois, forasteros? ¿De dónde venís por las rutas de las aguas? ...” HOMERO, *Odisea*, cit. III, 71-72 p. 128.

¹⁷⁴ “

...Nunca hubo

entre el prócer Ulises y yo por los tiempos aquellos
discusión en consejo ni en ágora: un alma, una mente
a los dos nos movió; con prudencia inspirábamos ambos
a los dánaos lo más saludable buscando su medro.” III, 125.129, p. 130.

“Now all the time that we were there goodly Odysseus and I never spoke at variance either in the assembly or in the council, but being of one mind advised the Argives with wisdom and shrewd counsel how all might be for the best.”

ἐνθ’ ἧ τοι ἦος μὲν ἐγὼ καὶ δῖος Ὀδυσσεὺς
οὔτε ποτ’ εἰν ἀγορῇ δίχ’ ἐβάζομεν οὔτ’ ἐνὶ βουλῇ,
ἀλλ’ ἓνα θυμὸν ἔχοντε νόω καὶ ἐπίφρονι βουλῇ
φραζόμεθ’ Ἀργείοισιν ὅπως ὄχ’ ἄριστα γένοιτο.

Y en efecto, al respecto podría aducirse, la opinión de un reputado especialista como Fränkel:

“... en general, en la *Odisea* se sigue hablando como si cualquier actitud e intención estuviera inspirada por los dioses.”¹⁷⁵,

o la de otro ilustre helenista como Dodds:

“Pero el rasgo más característico de la *Odisea* es el modo como sus personajes atribuyen toda suerte de acontecer mental (así como físico) a la intervención de un demonio, “dios” o “dioses” innominados e indeterminados. Estos seres vagamente concebidos pueden inspirar valor en una crisis o privar a un hombre de su entendimiento, exactamente como lo hacen los dioses en la *Ilíada*. Pero reciben además el crédito de una amplia esfera de intervenciones que podemos llamar de un modo laxo, “moniciones”. Siempre que alguien tiene una idea especialmente brillante, o especialmente necia; cuando alguien reconoce de repente la identidad de una persona o ve en un relámpago la significación de un presagio, cuando recuerda lo que podría haber olvidado u olvida lo que debería haber recordado, él, o algún otro, suele ver en ello, si hemos de tomar literalmente las palabras, una intervención psíquica de alguno de esos seres anónimos sobrenaturales.”¹⁷⁶

Ahora bien, ello sería solo “en general”, como bien afirma Fraenkel, pues en la *Odisea* cabe encontrar pasajes en los que no se atribuye a los dioses “cualquier actitud o intención”, por decirlo con ese mismo autor, o “toda suerte de acontecer mental (o físico)”, por decirlo con Dodds, sino todo lo contrario como se desprende del siguiente pasaje del canto I, v. 28-43. Pasaje en el que Zeus se dirige a los demás dioses, -con excepción de Poseidón que está disfrutando de una hecatombe en el país de los etíopes, como ya vimos más arriba-, y les dice lo siguiente:

“Comenzó por hablarles el padre de dioses y hombres:
se acordaba en su mente de Egisto, el varón intachable
al que Orestes, famoso en el mundo, quitara la vida,
y con este recuerdo les dijo a los dioses eternos:
«Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses
achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos
los que traen por sus propias locuras su exceso de penas.

¹⁷⁵ FRÄNKEL, H.: *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*. cit. p. 97.

¹⁷⁶ DODDS, E.R.: *Los griegos y lo irracional*, cit., p. 24.

Así Egisto, violando el destino, casó con la esposa del Atrida
y le dio muerte a él cuando a casa volvía.
No accedió a prevenir su desgracia, que bien le ordenamos
enviándole a Hermes, el gran celador Argifonte,
desistir de esa muerte y su asedio a la reina, pues ello
le atraería la venganza por mano de Orestes Atrida
cuando fuese en edad y añorase la tierra paterna.
Pero Hermes no pudo cambiar las entrañas de Egisto,
aun queriéndole bien, y él pagó de una vez sus maldades.”¹⁷⁷

Y es que, efectivamente esa afirmación por parte de Zeus:

«Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses
achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos
los que traen por sus propias locuras su exceso de penas.”¹⁷⁸

vendría a demostrar que no siempre en la *Odisea* se atribuye a los dioses cualquier actitud o intención toda vez que es el propio padre de los dioses el que afirma lo contrario. Son los hombres los causantes de sus males por sus propias locuras

Más aún podría pensarse, incluso, que en la *Odisea* sería todo lo contrario y que el propio tema de la obra sería precisamente las locuras de los hombres, la *atasthalia*, pues inmediatamente antes de esas palabras de Zeus, en los versos iniciales del poema, del 1-10, se trata también de la *atasthalia*, referida esta vez no a Egisto sino a los compañeros de Odiseo a quienes sus propias locuras, “devoraron las vacas del Sol Hiperión”, llevaron a la muerte:

¹⁷⁷ HOMERO, *Odisea*, cit., I, 28-43, p. 98.

¹⁷⁸ Conviene señalar que esta traducción, no resulta del todo fiel al original:

“ὦ πόποι, οἷον δὴ νῦν θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται:
ἐξ ἡμέων γὰρ φασὶ κάκ' ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόνον ἄλγε' ἔχουσιν,”

en la medida en que ese “exceso de penas” no refleja, en nuestra opinión, el “ὑπὲρ μόνον” del original, cosa que sí haría, de nuevo en nuestra opinión la de Segalá:

“¡Oh, dioses!; De qué modo culpan los mortales a los númenes! Dicen que las cosas malas les vienen de nosotros, y con ellos quienes se atraen con sus locuras infortunios no decretados por el destino.” (p. 8 y 9).

Por lo mismo conviene señalar que ese “ὑπὲρ μόνον” se retoma inmediatamente en relación a Egisto:

ὥς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόνον Ἀτρεΐδαι
γῆμ' ἄλοχον μνηστήν, τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα,
εἰδὼς αἰπὺν ὄλεθρον,

“Musa, dime del hábil varón que, en su largo extravío,
 tras haber arrasado el alcázar sagrado de Troya,
 conoció las ciudades y el genio de inúmeras gentes.
 Muchos males pasó por las rutas marinas luchando
 por sí mismo y su vida y la vuelta al hogar de sus hombres,
 pero a éstos no pudo salvarlos con todo su empeño,
 que en las propias locuras hallaron la muerte. ¡Insensatos!
 Devoraron las vacas del Sol Hiperión e, irritada
 la deidad, los privó de la luz del regreso. Principio
 da a contar donde quieras, ¡oh diosa nacida de Zeus!”¹⁷⁹

Todavía más, pues cabría incluso hablar de *atasthalia* en los pretendientes de Penélope y poner en contraposición todo ello con la idea al respecto que vimos en la *Ilíada*: los dos toneles que según decía Aquiles a Príamo

“Dos toneles están fijos en el suelo del umbral de Zeus:
 uno contiene los males y el otro los bienes que nos obsequian.
 A quien Zeus, que se deleita con el rayo, le da una mezcla,
 unas veces se encuentra con algo malo y otras con algo bueno.
 Pero a quien solo da miserias le hace objeto de toda afrenta,
 y una cruel aguijada lo va azuzando por la límpida tierra
 y vaga sin el aprecio ni de los dioses ni de los mortales.”¹⁸⁰

Así las cosas, no es de extrañar que esas palabras que Zeus dirige a los demás dioses con excepción de Poseidón y en las que afirma que son los hombres quienes se causan sus propias desgracias, hayan sido interpretadas por Rodolfo Mondolfo, siguiendo

¹⁷⁹ “ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
 πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν:
 πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,
 πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὄντα κατὰ θυμόν,
 ἀρνύμενος ἣν τε ψυχήν καὶ νόστον ἐταίρων.
 ἀλλ' οὐδ' ὣς ἐτάρους ἐρρύσατο, ἰέμενός περ:
 αὐτῶν γὰρ σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν ὄλοντο,
 νήπιοι, οἳ κατὰ βοῦς Ὑπερίονος Ἥελίοιο
 ἤσθιον: αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἦμαρ.
 τῶν ἀμόθην γε, θεά, θύγατερ Διός, εἰπέ καὶ ἡμῖν.”
¹⁸⁰ HOMERO *Ilíada* cit. XXIV, 527-533, p. 599 y 600.

a Jaeger y Pasquali ¹⁸¹, como un hito en la historia de la ética; un primer descubrimiento de los conceptos éticos de libertad y responsabilidad:

“Vemos así que en Homero -contra toda tentativa de los hombres por cargar sobre los dioses o el destino la responsabilidad de sus culpas-, se afirma de la manera más terminante el concepto opuesto: que el culpable tiene él mismo la responsabilidad por sus crímenes, que ha deliberado por su voluntad, a pesar de estar consciente del carácter ilícito que tenían y de las consecuencias desastrosas que acarreaban. El hombre con su libre albedrío es aquí el verdadero autor del mal, y merece, por lo tanto, el castigo que le infligen los dioses, vigilantes custodios de la justicia. La maldad y el crimen son culpas de los hombres y ofensas a los dioses: en una palabra, *pecados*.” ¹⁸²

Consideraciones que llevarían a la conclusión de que ya en la misma *Odisea*, cabría hablar de individuo libre y responsable, capaz de decidir por sí mismo y, por tanto de decidir, si es culpable o no con todo lo que ello supone de cara a la evolución de la antropología comunitarista, que estamos esbozando aquí y en la que, como hemos visto, hasta ahora no cabe hablar de sujeto, de un yo, de un tú individuales sino de “unos” de nosotros.

Ahora bien y como es sobradamente conocido ¹⁸³, ese pasaje de la *Odisea* ha sido interpretado de manera muy distinta por Nietzsche en *La genealogía de la moral*:

“¡Asombroso cuánto se quejan los mortales contra los dioses!
Sólo de nosotros procede el mal piensan
Pero ellos mismos son los causantes de sus desgracias
Por su falta de entendimiento
Que les lleva incluso a volverse contra el destino.”

“Pero aquí se oye y a la vez se ve que también este espectador y juez olímpico está lejos de irritarse contra ellos y de pensar mal de ellos por ese motivo: “Qué insensatos son” piensa al ver las fechorías de los mortales, e “insensatez”, “falta de entendimiento”, “la cabeza un poco trastornada” todas esas cosas las han admitido ellos mismos los griegos

¹⁸¹ Como reconoce expresamente en MONDOLFO, R.: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1979, p. 249

¹⁸² MONDOLFO, R.: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, cit., pp. 249 y 250.

¹⁸³ Vid. LLINARES, J. B: “¿Son verdaderos “sujetos” los seres humanos de la Grecia arcaica?”, cit., p. 42, nota 48.

de incluso la época más fuerte, más valiente como causa de muchas cosas malas y fatídicas. ¡Insensatez *no* pecado! ¿os dais cuenta?”¹⁸⁴

Interpretación a la que nos adherimos, pues, tal y como hemos visto hasta aquí, la regla general es la de la intervención de los dioses y la consiguiente atribución a ellos de cualquier acontecer físico o mental. Regla general que no implica que en la *Odisea* no quepa encontrar ejemplos puntuales en los que la acción divina y el hacer humanos comienzan a separarse de manera que, en ocasiones, cabe dudar de si el hombre actúa impelido por un dios o por alguno de sus miembros corporales. Y así en la famosa respuesta que el heraldo Meronte da a la pregunta de Penélope de por qué se ha marchado a Pilos Telémaco, su hijo:

«No lo sé, quizá un dios le moviera o acaso el impulso de su alma; salió para Pilo buscando noticias de su padre, si habrá de volver o cuál fue su destino.”¹⁸⁵

Y que ha sido glosado por Fränkel de la forma siguiente:

“Los personajes de la *Odisea* necesitan por ello, para la solución de sus problemas, otra clase de auxilio divino. El cuidado divino tiene ahora el carácter de una incansable vigilancia que vela por sus protegidos con minuciosa puntualidad e interviene para apoyarlos con un detallado plan con medios naturales y sobrenaturales. Además, los personajes de la *Odisea* empiezan con su contención y astucia, a aislarse del mundo exterior. La persona ya no es un campo abierto de fuerzas, sino que el “yo” y el “no-yo” se separan, de manera que incluso el influjo divino es visto en su acción como algo externo... Así tiene lugar en la *Odisea* una diferenciación que no habría tenido lugar en los antiguos tiempos: “...o un dios le inspiró ese pensamiento, o él mismo fue quien lo ideó” (4,712). Ahora puede separarse la acción divina y el hacer humano y el hombre es de un nuevo modo, responsable de sus actos.”¹⁸⁶

¹⁸⁴ NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*. Biblioteca virtual universal. www.biblioteca.org.ar, 2010, p. 61. En el original:

»Wunder, wie sehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter!
Nur von uns sei Böses, vermeinen sie; aber sie selber
Schaffen durch Unverstand, auch gegen Geschick, sich das Elend.«

Doch hört und sieht man hier zugleich, auch dieser olympische Zuschauer und Richter ist ferne davon, ihnen deshalb gram zu sein und böse von ihnen zu denken: »was sie *töricht* sind!« so denkt er bei den Untaten der Sterblichen – und »Torheit«, »Unverstand«, ein wenig »Störung im Kopfe«, so viel haben auch die Griechen der stärksten, tapfersten Zeit selbst bei sich *zugelassen* als Grund von vielem Schlimmen und Verhängnisvollen – Torheit, *nicht* Sünde! versteht ihr das?...” NIETZSCHE, F.: *Zur Genealogie der Moral*. En Werke in drei Bänden München 1954, Band 2, <http://www.zeno.org/nid/20009255990>

¹⁸⁵ HOMERO, *Odisea*, cit. IV, 711-714, p. 163.

¹⁸⁶ FRÄNKEL, H.: *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*. cit. p. 97.

Y en efecto, la *Odisea* parece ir más allá de la *Ilíada* en la que, como vimos, la regla general era la constante intervención divina ¹⁸⁷ y tan solo excepcionalmente se va más allá como, por ejemplo, en el canto IX en el que los jefes dánaos, a la vista de las victorias de los teucros, tratan de convencer a Aquiles de que deponga la cólera y vuelva al combate. Algo que no consiguen y que lleva a Diomedes a decir a Agamenón lo siguiente relativo a Aquiles:

“...Ya volverá a luchar cuando
el ánimo en el pecho se lo mande y la divinidad lo incite.” ¹⁸⁸

Una afirmación de una actuación conjunta, por así decirlo, de una parte del hombre, -el ánimo en el pecho-, y de la divinidad que, ciertamente, no llega tan lejos como la del texto de la *Odisea* en el que se fija Fränkel y en el que la acción se atribuye bien al hombre bien a la divinidad.

A todo esto, puede que se objete la glosa de Fränkel que acabamos de transcribir pues, como se sigue inmediatamente, va más allá del punto que estábamos analizando: la duda de si el hombre actúa impelido por un dios o/y por alguno de sus miembros corporales. Y en efecto, según Fränkel, ya no se trata de si el hombre actúa impelido por alguno de sus miembros corporales sino por “él mismo”:

“...o un dios le inspiró ese pensamiento, o él mismo fue quien lo ideó” (4, 712).

Con todo lo cual, se atribuye al hombre, al ser humano una individualidad plenamente formada: “él mismo”, separándose, pues, literalmente, el “yo” y el “no yo”, hasta ahora indiferenciados como hemos visto.

Ahora bien y como se sigue inmediatamente, la traducción que hace Fränkel del verso 712 del canto IV de la *Odisea* no coincide con la castellana que hemos transcrito más arriba:

«No lo sé, quizá un dios le moviera o acaso el impulso

¹⁸⁷ “... los dioses que patrocinan todas las actividades humanas y rigen los fenómenos de la naturaleza, intervienen de modo permanente en las acciones de los héroes.”, CRESPO GÜEMES, E. ‘Prólogo’ a HOMERO, *Ilíada*, cit., p. 9.

¹⁸⁸ HOMERO, *Ilíada*, cit. IX, 702-703, p. 287.

“...τότε δ’ αὖτε μαχήσεται ὀππότε κέν μιν
θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἀνώγει καὶ θεὸς ὄρησῃ”

de su alma;...”

ni tampoco con la inglesa de la Perseus Digital Library:

“I know not whether some god impelled him, or whether his own heart was moved to go to Pylos, that he might learn either of his father's return or what fate he had met.”

que, a lo que parece, son mucho más fieles al original que literalmente dice:

‘οὐκ οἶδ’ ἢ τίς μιν θεὸς ὄρορεν, ἦε καὶ αὐτοῦ
θυμὸς ἐφωρμήθη ἴμεν ἐς Πύλον, ὄφρα πύθεται
πατρὸς ἐοῦ ἢ νόστον ἢ ὄν τινα πότμον ἐπέσπεν.’

y ello, en la medida en que traducen el αὐτοῦ θυμὸς, por “su corazón”.

A todo esto y tal como ocurrió más arriba con Redfield a propósito de la *Ilíada*, cabría objetar que estamos trabajando con una traducción del texto de Fränkel, no con el original. Ahora bien y a diferencia de lo que nos ocurrió entonces, no tenemos que dar por supuesto que la traducción es fiable, toda vez que disponemos del original de modo que podemos cotejar ese

“...o un dios le inspiró ese pensamiento, o él mismo fue quien lo ideó”
(4,712);

de la traducción castellana con el original alemán:

“... sei es nun dass ein Gott ihm diesen Gedanke eingab, sei es dass er selbst darauf verfiel”¹⁸⁹,

Cotejo que nos permite corroborar que, efectivamente, la traducción castellana es correcta y con ello que, también efectivamente, Fränkel traduce el “αὐτοῦ θυμὸς” por “er selbst”, “él mismo”.

A estas alturas de análisis, no parece necesario recalcar que nos encontramos ante una nueva implementación del prejuicio individualista no percibido. Una implementación a sumar a todas las anteriores y tanto más importante cuanto que, al igual que la presunta de Redfield, es obra de un reputado helenista que, sin embargo, en lugar de escuchar lo que la tradición dice: “su corazón” “αὐτοῦ θυμὸς”, la oye: como “él mismo” dando por supuesto que hay ya una individualidad plenamente construida.

¹⁸⁹ FRÄNKEL, H. : *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, O. Beck, 1962, p. 100.

En todo caso y al margen de esta nueva implementación del prejuicio individualista no percibido, lo cierto es que en la *Odisea* no sólo cabe encontrar ejemplos en los que se plantea la duda de si el hombre actúa impelido por un dios o por alguno de sus miembros corporales, como el que acaba de analizarse sino otros que, además y por así decirlo, recorren toda la escala hasta llegar a nuestra antropología individualista y ello sin que la constante intervención divina y la consiguiente imposibilidad de hablar de “individuo” dejen de la ser regla general para referirse a los actores de la *Odisea*.

Y así, como el paso siguiente en esa graduación, podría aducirse el pasaje, en el canto III, en el que Telémaco se dirige a Atenea, metamorfoseada como Mentor, preguntándole cómo abordar a Néstor, el anciano rey de los de Pilos:

“Cómo habré de abordarle, Mentor? ¿Cuál será mi saludo?
Pues no sé de ingeniosas razones y siempre a los mozos
da vergüenza el venir con preguntas a un hombre proveccto.”¹⁹⁰

A lo que Atenea responde:

“A su vez contestóle la diosa ojizarca Atenea:
«Por ti mismo, Telémaco, en parte hallarás las palabras
y algún dios, además, te vendrá a dar ayuda; no creo
que nacieras ni que hayas medrado malquisto del cielo.”¹⁹¹

Respuesta en la que efectivamente cabe apreciar cierta cooperación, por así decirlo, entre el hombre y la divinidad o, por mejor decirlo y para no incurrir también nosotros en el prejuicio individualista no percibido, entre una parte del hombre (el pecho en el caso de este ejemplo: “ἐνὶ φρεσὶ σῆσι”) y la divinidad. Cooperación que se liga, por

¹⁹⁰ HOMERO, *Odisea*, cit., III, 22-24 p. 127.

¹⁹¹ Ibidem, III, 25-28, p. 127. Utilizamos esta traducción porque, en nuestra opinión, conserva el sentido general del texto original en el punto que aquí se trata, la “cooperación”, el obrar común entre el hacer humano y el hacer divino:

“τὸν δ’ αὖτε προσέειπε θεά, γλαυκῶπις Ἀθήνη:
‘Τηλέμαχ’, ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νοήσεις,
ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται: οὐ γὰρ οἶω
οὐ σε θεῶν ἀέκητι γενέσθαι τε τραφέμεν τε.”

Sin embargo y en nuestra opinión, sería discutible en lo que se refiere a ese “hallarás las palabras”. Mucho más apropiadas en ese respecto sería la de Segalá:

“¡Telémaco!, discurrirás en tu mente algunas cosas y un numen te sugerirá las restantes, pues no creo que tu nacimiento y tu crianza se hayan efectuado contra la voluntad de los dioses.” (*Odisea*, cit 3, p. 25),

y, sobre todo, la inglesa de A.T. Murray, recogida en la Perseus Digital Library:

“Then the goddess, flashing-eyed Athena, answered him: “Telemachus, somewhat thou wilt of thyself devise in thy breast, and somewhat heaven too will prompt thee. For, methinks, not without the favour of the gods hast thou been born and reared.”

lo demás, a la falta de enemistad por parte de la divinidad en cuanto al nacimiento y la crianza.

Todavía cabría encontrar ejemplos de un grado más hacia la individualidad. Y así, en el canto XXII, mientras Odiseo y Telémaco están dando muerte a los pretendientes:

“Pero Femio, el cantor que a sus gustos forzado tenían
los galanes, trataba a su vez de esquivar la ruina.
Allí estaba de pie, con la lira sonora en las manos,
junto al mismo portillo: dudaba en su mente si habría
de escapar de la sala y venir a sentarse en el patio
junto al ara de Zeus, al que Ulises y el viejo Laertes
habían, ido otro tiempo a quemar tantos muslos de toros,
o lanzarse implorante a abrazar las rodillas del rey.
Meditando entre sí, comprendió que mejor le sería
ir derecho a abrazarse a los pies del Laertiada.”¹⁹²

Y en efecto, aquí casi cabría hablar de antropología individualista en cuanto que no hay intervención divina alguna en la actuación de Femio: ni en el proceso de deliberación ni en la decisión que finalmente acaba adoptando. Con todo lo cual, cabría calificar a Femio de individuo *avant la lettre* capaz de determinarse por sí mismo siquiera sea en situaciones en las que está en juego la propia supervivencia como se refleja en el pasaje.

A todo esto, no es ocioso señalar que ya en la *Iliada* hay un episodio semejante. Un episodio al que aludimos en su momento si bien en nota a pie de página, pero que ahora revela toda su importancia dado que se sitúa en este nivel de evolución de la autonomización por así decirlo de la actividad humana, de separación de la actividad de los dioses y, por tanto, de paulatina adquisición de la condición de individuo. El episodio

¹⁹² HOMERO, *Odisea*, cit., XXII 330-339, p. 458.
“Τερτιάδης δ' ἔτ' αἰοιδὸς ἀλύσκανε κῆρα μέλαιναν,
Φήμιος, ὃς ῥ' ἤειδε μετὰ μνηστῆρσιν ἀνάγκη.
ἔστη δ' ἐν χεῖρεσσὶν ἔχων φόρμιγγα λίγειαν
ἄγχι παρ' ὀρσοθύρην: δίχα δὲ φρεσὶ μερμήριζεν,
ἢ ἐκδὺς μεγάροιο Διὸς μεγάλου ποτὶ βωμὸν
335 ἔρκειοιο ἴζοιτο τετυγμένον, ἔνθ' ἄρα πολλὰ
Λαέρτης Ὀδυσσεύς τε βοῶν ἐπὶ μηρί' ἔκηαν,
ἢ γούνων λίσσοιτο προσαΐζας Ὀδυσῆα.
ὦδε δὲ οἱ φρονέοντι δοάσσατο κέρδιον εἶναι,
γούνων ἄψασθαι Λαερτιάδεω Ὀδυσῆος.”

en cuestión transcurre en el canto XIII, *La batalla junto a las naves*, cuando Idomeneo, tras matar a Alcátoo, se dirige a Deífobo:

“Idomeneo dio un horrible grito de triunfo y exclamó con recia voz:
“¡Deífobo! ¿Es que crees que nos figuramos que se compensa
la muerte de tres por la de uno? Y tú eres quien tanto se jacta.
¡Desdichado! Colócate tú mismo frente a mí y verás
cómo es el vástago de Zeus que en mi persona aquí ha llegado.
Zeus primero engendró a Minos, bastión para Creta;
Minos, a su vez, tuvo un hijo, el intachable Deucalión
y Deucalión me engendró a mí, soberano de muchos hombres
en la ancha Creta. Y ahora las naves me han traído aquí
para tu desgracia, la de tu padre y la de los demás troyanos.
Así habló y Deífobo vacilaba entre dos decisiones:
Procurarse como compañero a uno de los magnánimos troyanos,
Retirándose atrás, o bien probar suerte él solo.
En el curso de sus pensamientos le pareció lo mejor
ir en busca de Eneas. ...”¹⁹³

Como se sigue inmediatamente de la mera lectura, en este fragmento de la *Ilíada*, al margen del punto que aquí interesa, hay varios elementos que vienen a corroborar todo el análisis anterior. Y así, por ejemplo, comprobamos una vez más que los actores de la *Ilíada* y la *Odisea* no son “yos” plenamente constituidos, individuos en sí mismos, sino un “uno” de un nosotros previo, por decirlo en términos de la antropología comunitarista que aquí defendemos como solución al problema del sujeto en la Grecia arcaica. Y así

¹⁹³ *Ilíada* XIII. V 445-459, p. 363.

Ἴδομενεὺς δ' ἔκπαγλον ἐπεύξατο μακρὸν ἀῦσας
Δηϊφοβ' ἢ ἄρα δὴ τι εἴσκομεν ἄξιον εἶναι
τρεῖς ἐνὸς ἀντι πεφάσθαι; ἐπεὶ σύ περ εὔχεται οὕτω.
δαιμόνι' ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐναντίον ἴστας' ἔμεϊο,
ὄφρα ἴδη οἷος Ζηνὸς γόνος ἐνθάδ' ἰκάνω,
450ὸς πρῶτον Μίνωα τέκε Κρήτη ἐπίουρον:
Μίνως δ' αὖ τέκεθ' υἱὸν ἀμύμονα Δευκαλίωνα,
Δευκαλίων δ' ἐμὲ τίκτη πολέσσ' ἄνδρεςσιν ἄνακτα
Κρήτη ἐν εὐρείῃ: νῦν δ' ἐνθάδε νῆες ἔνεικαν
σοί τε κακὸν καὶ πατρὶ καὶ ἄλλοισι Τρώεσσιν.
ὥς φάτο, Δηϊφοβος δὲ διάνδιχα μερμήριξεν
ἢ τινά που Τρώων ἐταρίσσαιτο μεγαθύμων
ἂψ ἀναχωρήσας, ἢ πειρήσαιο καὶ οἷος.
ὥδε δὲ οἱ φρονέοντι δοάσασατο κέρδιον εἶναι
βῆναι ἐπ' Αἰνεΐαν:...”

Idomeneo no es Idomeneo, por así decirlo, sino literalmente un “vástago de Zeus” y ello hasta el punto de que hace explícita la genealogía correspondiente al igual que lo hacían Astenoepo y Eneas como vimos en su momento.

En el mismo sentido, Deífobo no es Deífobo, un individuo, sino parte de un nosotros, un “uno de nosotros” de modo que la desgracia que Idomeneo pretende causarle, no se la causaría sólo a él, como ocurriría si fuese un “individuo”, sino que se la causaría también a su padre y a todos los demás troyanos; esto es, a todos los demás “unos” de su nosotros, si es que así puede hablarse.

Por otro lado, también corroboramos, una vez más, la implementación de un prejuicio individualista no percibido. Y es que el traductor de la edición castellana de la *Iliada* introduce un “en mi persona”, dando por supuesto, por tanto, que Idomeneo lo es, cuando como ya vimos en griego no hay un término correspondiente a “persona”¹⁹⁴.

Pero el punto que aquí interesa es el proceso mental de Deífobo ante las palabras de Idomeneo que se describe en el fragmento. Un proceso en el que no hay intervención divina alguna, ni en su desarrollo ni en la decisión que finalmente adopta: ir en busca de Eneas. No hay ninguna divinidad que se lo sugiera o que ayude, incite a su corazón... Todo lo cual hace perfectamente comparable este episodio de la *Iliada* con el de Femio de la *Odisea* al que acabamos de aludir y nos obliga a matizar las conclusiones sobre la *Iliada* a las que llegamos en su momento a este respecto. Y es que, si bien en la *Odisea* abundan, como hemos visto, los ejemplos de una incipiente separación del hacer humano y el hacer divino, en la *Iliada* también estarían presentes al menos en una ocasión.

Ahora bien, y hasta donde llega nuestro conocimiento, en la *Iliada* a diferencia de en la *Odisea*, no habría ningún fragmento, ningún episodio correspondiente al último estadio de esa evolución. Un estadio que no solo implicaría la capacidad de actuar por sí mismo, sin intervención alguna por parte de los dioses, sino también la de reconocer, en su caso, la propia culpa, lo que por cierto no dejaría de apoyar la tesis de Mondolfo frente a Nietzsche a la que nos referíamos más arriba.

¹⁹⁴ Más fiables, en este punto, resultan en nuestra opinión tanto la traducción de Segalá:

“Ven, hombre admirable, ponte delante y verás quién es el descendiente de Júpiter que aquí ha venido...” (XIII, p. 139); como la de Murray recogida en la Perseus Digital Library:

“Nay, good sir, but stand forth thyself and face me, that thou mayest know what manner of son of Zeus am I that am come hither. For Zeus at the first begat Minos..)

Y en efecto, en la *Odisea* sí que aparece un episodio en el que se dan esas características. En concreto en el canto XXII, inmediatamente después de que Melantio consigue entrar en el cuarto en el que Odiseo y Telémaco habían guardado las armas y se las proporciona a los pretendientes:

“Tal diciendo, Melantio el cabrero subió hasta los vanos
de la sala y por ellos llegó a los tesoros de Ulises;
doce escudos de allí recogió, doce lanzas y doce
buenos yelmos de bronce con altos penachos de crines
y, volviéndose a todo correr, se los dio a los galanes.
Flaqueó el corazón, le temblaron a Ulises las piernas
cuando vio a aquellos hombres que, puestas las armas, blandían
en sus manos los recios lanzones; muy dura tarea
presintió y a Telémaco dijo en aladas palabras:
«¡Ay, Telémaco! Alguna mujer de las muchas de casa
nos prepara una guerra cruel, ¿o quizás es Melantio?,
Y el discreto Telémaco entonces le dijo en respuesta:
«Eso, padre, fui yo quien lo erré y en verdad ningún otro
dio motivo a tal cosa: dejé sin cerrar la gran puerta
del tesoro, entornada no más, y sin duda un espía
lo observó más despierto que yo; pero ve, noble Eumeo,
cierra aquello y comprueba si es obra de alguna sirvienta
o, según más bien pienso, traición de Melantio el de Dolio.”¹⁹⁵

Y en efecto, en esa afirmación de Telémaco:

«Eso, padre, fui yo quien lo erré y en verdad ningún otro
dio motivo a tal cosa:...”

se manifestaría claramente la condición de “yo” plenamente constituido, de sujeto moral plenamente responsable de Telémaco, toda vez que no hay intervención divina alguna al respecto. Telemáco se asume como plenamente responsable del hecho y además como un “yo”, “yo mismo”: “αὐτὸς ἐγὼ,” no como si un miembro de su cuerpo: mente, corazón, pecho... le hubiera indicado ese curso de acción, como hasta ahora hemos visto.

¹⁹⁵ HOMERO, *Odisea*, cit XXII 153 -159, p. 452 y 453.

Por otro lado, aunque abundando en lo mismo, no es ocioso recalcar que la traducción que manejamos resulta discutible en lo que a “lo erré” se refiere, pues más que por “error” el original:

ὦ πάτερ, αὐτὸς ἐγὼ τόδε γ' ἤμβροτον—οὐδέ τις ἄλλος
αἴτιος—

llevaría a traducir por “culpa” como, por otro lado, hacen Segalá:

“¡Oh, padre! Yo tuve la culpa y no otro alguno...¹⁹⁶,

o Murray:

“Father, it is I myself that am at fault in this, and no other is to blame, ...”

Pero no es momento de indagar los significados de “αἴτιος” ni de discutir las posibles traducciones al castellano o al inglés. Y tampoco procede analizar la evolución de Telémaco que se aprecia al relacionar alguno de los episodios referidos aquí con este último episodio. Y ello por mucho que apenas quepa hablar del mismo Telemáco al comparar el Telémaco al que Atenea, metamorfoseada en Mentor, no sólo aconsejaba lo que tenía que hacer sino que lo hacía metamorfoseada en el propio Telémaco, -como vimos-, con este último Telémaco en el que se afirma como un yo pleno.

Lo que corresponde ahora es derivar las conclusiones que se siguen del anterior análisis de la *Odisea*. Y así, toca corroborar las afirmaciones iniciales según las cuales, en general, no cabe hablar de “individuos” al referirse a los actores del poema sino de “unos” de nosotros que se reconocen parte de un todo, un clan, del que especifican la genealogía habitualmente y que no actúan por sí mismos sino por intermedio de la acción divina.

Una conclusión general que no impide reconocer que en la *Odisea* se hace patente una evolución hacia la condición de sujeto moral, por así decirlo, que incluiría todos los grados posibles, desde la cooperación de una parte del hombre y la acción divina, o simplemente una parte del hombre hasta llegar al yo plenamente constituido y sin intervención divina alguna, que acabamos de ver en relación con Telémaco.

Por lo mismo y tal como se sigue del análisis anterior, también habría de concluirse que episodios semejantes aparecerían asimismo en la *Ilíada* si bien tan

¹⁹⁶ Ibidem, cit. XXII, p. 230.

puntuales que apenas si cabría hablar de evolución patente; a lo sumo, de meros indicios, meros precedentes de una evolución que sí se hace manifiesta en la *Odisea*.

Por lo demás, también resulta obligado resaltar que en el anterior análisis se ha manifestado repetidamente la implementación del prejuicio no percibido individualista y ello no sólo en la traducción que venimos manejando, sino en comentarios y glosas de ilustres helenistas como por ejemplo Fränkel, e incluso en nosotros mismos que nos hemos visto obligados a corregirnos para no incurrir en él y escuchar lo que la tradición realmente nos dice.

Una constatación a sumar a las implementaciones de ese prejuicio individualista sin que de momento proceda entrar en mayores consideraciones, sino que lo que toca es proseguir con la evolución de la antropología comunitarista, el “nosotros” como sujeto en la Grecia clásica, y así, tras haber esbozado el nosotros totémico y el clánico, procede pasar a esbozar el siguiente estadio: el “nosotros” político. Un “nosotros” ciertamente importante tanto para la civilización griega, cuanto para “nosotros”, para nuestro “horizonte de praxis”; cuanto, finalmente, en lo que aquí respecta.

3.3 El nosotros político.

3.3.1 La polis

Y en efecto, no parece necesario insistir en lo que la aparición de la *polis* supone para la civilización griega. Baste con recordar las palabras de un ilustre helenista como J. P. Vernant al respecto:

“La aparición de la *polis* constituye, en la historia del pensamiento griego, un acontecimiento decisivo. Sin duda, tanto en el plano intelectual como en el terreno de las instituciones, sólo al final llegará a sus últimas consecuencias; la *polis* conocerá múltiples etapas y formas variadas. Sin embargo, desde su advenimiento, que se puede situar entre los siglos VIII y VII, marca un comienzo, una verdadera creación; por ella, la vida social y las relaciones entre los hombres adquieren una forma nueva, cuya originalidad sentirán plenamente los griegos.”¹⁹⁷

Y tampoco es necesario insistir en la trascendencia histórica que la aparición de esa forma nueva de vida social y de relaciones entre los hombres supone. Una trascendencia que llegaría a nuestros días, a nuestro horizonte de praxis, en el que seguimos utilizando los conceptos correspondientes a la *polis*, si bien aplicándolos a situaciones diferentes, tal y como señala, por todos, otro ilustre helenista de cuya obra nos hemos servido también en algún momento de este trabajo, B. Knauss:

“La profunda significación que ha tenido el Estado griego para el desenvolvimiento del pensamiento político de Occidente se muestra ya externamente en el hecho de que no podemos hablar de “política” sin utilizar expresiones griegas, como se ve ya en la palabra misma, en la que resuena el nombre del estado griego, la “polis”. Y de la misma manera hablamos hoy también de distintas formas de gobierno: monarquía, aristocracia o democracia, diferenciaciones y conceptos elaborados por los griegos. Con estas palabras, sin embargo, designamos constelaciones políticas que poco tienen que ver con las realidades griegas. Esta terminología, que demuestra la fuerza de la conceptualización política griega, dificulta, sin embargo, la comprensión de la esencia del estado griego. Al designar con los mismos términos situaciones políticas actuales y situaciones políticas de la antigüedad griega, se siembra la confusión. Utilizamos

¹⁹⁷ VERNANT, J.P.: *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 60.

definiciones políticas procedentes de los griegos, pero, al hacerlo así, pensamos en situaciones e instituciones completamente distintas de las que los griegos tenían ante sí. Las representaciones que en nosotros despierta, por ejemplo, la palabra democracia son diferentes de las que despertaban en los griegos (...) Lo mismo puede decirse del término “estado”. La “polis” griega tiene muy poco en común con lo que hoy llamamos estado; algo más respondería a lo que fue la comunidad política griega la expresión inglesa “Commonwealth”.¹⁹⁸

Y tampoco parece preciso insistir en lo que la aparición de la *polis* supone en lo que aquí respecta, en el esbozo de evolución de la antropología comunitarista que estamos realizando a los efectos de situar en él la actitud que Sócrates adoptó tras ser declarado culpable en el juicio que se siguió contra él en el 399 a.C. Y es que, efectivamente, un juicio semejante, con características como las que analizamos más arriba, solo parece posible en un sistema basado primordialmente en la “palabra”; esto es, en una de las implicaciones básicas de la *polis*, como recalca Vernant:

“El sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder (...) La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre dos decisiones que se le presentan; es esta elección puramente humana lo que mide la fuerza de persuasión respectiva de los dos discursos, asegurando a uno de los oradores la victoria sobre su adversario (...)”¹⁹⁹

Y ello hasta el punto de que Aristóteles no sólo definió al hombre como el ser vivo con “logos” sino que, en consecuencia, limitó el ámbito territorial de la *polis* al ámbito de alcance de la palabra:

“El hombre es el ser vivo que posee el logos, la palabra” podía decir Aristóteles, debiendo tenerse en cuenta que aquí hay que tomar la palabra “logos” en su doble significación de entendimiento y habla. La palabra viva, hablada y entendida, era lo que en la asamblea fundía a los participantes en una unidad, haciendo de los muchos individuos aislados, una y otra vez, la “polis” la comunidad como un ente vivo y actuante. El papel que, por eso, desempeña el discurso en la vida política de los griegos era de importancia inconmensurable. No solo en la asamblea popular, sino de igual manera en los numerosos órganos colegiados que tan importantes funciones desempeñaban en todos

¹⁹⁸ KNAUSS, B.: *La Polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua*, cit., p. 30 y 31.

¹⁹⁹ VERNANT, J.P.: *Los orígenes del pensamiento griego*, cit., p. 60.

los Estados griegos, el proceso de la formación de la voluntad tenía lugar siempre por el discurso y la réplica. Aquí vemos claramente el sentido interno que tenía aquella curiosa formulación y limitación de las dimensiones del Estado al ámbito de alcance de la voz humana. No una razón técnica externa llevó a Aristóteles a esta concepción sino la convicción de la importancia que tenía la palabra hablada en el Estado griego. La comunidad tiene que poder oír los asuntos comunes que le afectan: solo así se hace comunidad en espíritu y voluntad. Todas las propuestas y solicitudes llevadas ante la comunidad tenían que ser defendidas directa y personalmente por un individuo, y el único medio que tenía a su disposición para convencer a la asamblea era el discurso...”²⁰⁰

Todo lo cual, nos lleva ciertamente más allá del nosotros clánico, más allá de la *Ilíada* y la *Odisea*, en tanto que ese “logos”, esa “palabra” se extiende a todos los ciudadanos, al “demos”:

“Un segundo rasgo de la *polis* es el carácter de plena publicidad que se da a las manifestaciones más importantes de la vida social. Hasta se puede decir que la *polis* existe únicamente en la medida en que se ha separado un dominio público, en los dos sentidos diferentes pero solidarios del término; un sector de interés común en contraposición a los asuntos privados; prácticas abiertas, establecidas a plena luz del día, en contraposición a los procedimientos secretos. Esta exigencia de publicidad lleva a confiscar progresivamente en beneficio del grupo y a colocar ante la mirada de todos, el conjunto de las conductas, de los procedimientos, de los conocimientos, que constituían originariamente el privilegio exclusivo del *basiléus* o de los *gené* detentadores de la *arkhé*. Este doble movimiento de democratización y de divulgación tendrá decisivas consecuencias en el plano intelectual. La cultura griega se constituye abriendo a un círculo cada vez mayor – y finalmente al *demos* en su totalidad- el acceso a un mundo espiritual reservado en los comienzos a una aristocracia de carácter guerrero y sacerdotal.”²⁰¹

Pero a todo esto, se dirá que, fascinados con lo que la aparición de la *polis* supone tanto para la civilización griega y para la civilización en general, cuanto para nuestro propio horizonte de praxis como, en lo que nos toca, para situar a Sócrates en el esbozo de evolución de la antropología comunitarista que venimos realizando... no hemos reparado en la implementación del prejuicio individualista que se sigue de la segunda de las citas de Knauss que acabamos de utilizar: la que glosa la definición aristotélica del

²⁰⁰ KNAUSS, B.: *La Polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua*, cit., p. 227.

²⁰¹ VERNANT, J.P.: *Los orígenes del pensamiento griego* cit. p. 60-63.

hombre como el ser con “logos”, con “palabra. Y es que, como acabamos de ver, afirma literalmente:

“La palabra viva, hablada y entendida, era lo que en la asamblea fundía a los participantes en una unidad, haciendo de los muchos individuos aislados, una y otra vez, la “polis”, la comunidad como un ente vivo y actuante.”

Y en efecto, como se sigue de la mera lectura, utiliza el término “individuo” en esa glosa de modo que implementa el prejuicio individualista no percibido con el que tantas veces nos hemos encontrado a lo largo de este trabajo. Más aún, no es la primera vez que Knauss procede a esa aplicación no percibida pues ya vimos más arriba que también lo hacía a propósito de la ausencia de fiscales en la Atenas democrática; punto crucial como vimos al analizar el procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates y que nos sirvió precisamente para calificar ese prejuicio como individualista.

Ahora bien, en este caso lleva, a lo que parece, la implementación al máximo y ello porque no solo utiliza el término “individuo”, sino que reproduce el mecanismo por el que nosotros, desde nuestro horizonte de praxis, concebimos la construcción del estado: individuos aislados que, mediante un pacto, el pacto social, construyen el estado, el yo común, tal y como apuntamos más arriba.

Por lo demás, no parece preciso insistir en lo sorprendente que resulta esta nueva implementación del prejuicio individualista no percibido por parte de Knauss, cuando en la primera de sus citas que acabamos de reproducir aquí, advertía de la confusión que generaba la utilización de términos asociados al concepto/término *polis*. Literalmente: “pensamos en situaciones e instituciones completamente distintas de las que los griegos tenían ante sí.” Pues bien, ahora actúa, justamente, al contrario: introduce nuestros propios términos en las situaciones e instituciones que los griegos tenían ante sí y que eran completamente distintas de las nuestras. En otros términos, y por decirlo una vez más con Gadamer, no escucha lo que la tradición nos dice, sino que sordo ante ella, por la implementación de un prejuicio individualista, la oye de un modo que la tergiversa por completo.

Pero a todo esto, estaríamos siendo demasiado rigurosos con Knauss, pues si bien es cierto que implementa el prejuicio individualista no percibido, no lo hace de forma tan extrema como hasta aquí hemos señalado. Algo que se desprende inmediatamente del

cotejo del texto original con la traducción castellana y es que la frase en cuestión que aparece en la traducción castellana:

“La palabra viva, hablada y entendida, era lo que en la asamblea fundía a los participantes en una unidad, haciendo de los muchos individuos aislados, una y otra vez, la “polis”, la comunidad como un ente vivo y actuante.”,

no se corresponde con el original alemán en un punto crucial:

“Es war das lebendige, gesprochene und verstandene Wort, das in der Versammlung die Teilnehmer zu einer Einheit zusammenschloss und aus den vielen Einzelnen immer wieder die Polis, die Gemeinde als lebendiges und handelndes Wesen, schuf.”²⁰²

Y en efecto, como se sigue inmediatamente de la lectura, el traductor, F. González Vicén, va más lejos que el propio autor y en lugar de traducir literalmente ese “aus den vielen Einzelnen” del original por “de los muchos individuos”, lo traduce por “de los muchos individuos aislados”. En otras palabras, introduce un “aislados” que no figura en el original expresamente y que no viene sino a reforzar la implementación del prejuicio individualista por parte de Knauss ya que, lejos de ser un añadido intrascendente, supone introducir expresamente toda la teorización del contrato social. Un contrato social que, no hace falta recordar, se concibe como eso, como realizado por individuos “aislados” y que, desde Hobbes, constituye nuestro horizonte de praxis.

Más aún, y dado que el resultado del contrato es la creación del estado, al introducir “aislados” en la frase en cuestión el traductor equipara expresamente el estado tal y como hoy lo conocemos con la *polis*, desvirtuando por completo el sentido de esta última. Por decirlo una vez más con Gadamer, el traductor castellano no escucha aún más radicalmente que el propio autor lo que la tradición nos dice al respecto y le hace decir lo que nosotros, desde nuestro horizonte de praxis, nos decimos.

Abundando en lo mismo, resulta obligado señalar que el traductor castellano aplica el prejuicio individualista no percibido de manera más radical que el propio autor no sólo en este punto, sino también en el propio título de la obra. Título que reza literalmente: *Staat und Mensch in Hellas*, pero que se ha vertido al castellano por: *La Polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua*; esto es y dejando al margen otros cambios

²⁰² KNAUSS, B.: *Staat und Mensch in Hellas*, cit., p. 214

irrelevantes en lo que aquí respecta, se vierte el *Mensch*, “Hombre” del original por “Individuo”, implementado así el prejuicio no percibido individualista desde el propio título de la obra a diferencia de lo que hace el propio autor.

Pero no procede seguir indagando en esta nueva implementación del prejuicio individualista no percibido, -corregida y aumentada, por así decirlo-, por obra del traductor castellano, aunque sí, desde luego, conviene hacerla constar junto con todas las que hasta este momento hemos visto toda vez que supone una variación al respecto. Por el contrario, lo que procede ahora, advertidos por esta nueva implementación del prejuicio individualista no percibido, es ser plenamente conscientes de que al hablar del “nosotros político”, como aquí hacemos, corremos el peligro de extrapolar los conceptos políticos que nosotros, en nuestro horizonte de praxis, utilizamos refiriéndolos a situaciones e instituciones completamente distintas de las que tenían ante sí los griegos. Con todo lo cual, lo que ahora procede es tratar de escuchar a la tradición aún más atentamente de lo que hasta ahora lo hemos hecho y ello con vistas a evitar esa posible extrapolación y, en último término, la implementación por nuestra parte del prejuicio individualista no percibido.

Una escucha más atenta de la tradición que nos lleva a constatar, ante todo, que la aparición de la *polis*, no supone un acontecimiento revolucionario, por así decirlo, que rompa con toda la evolución anterior de la antropología comunitarista toda vez que conserva elementos que ya hemos visto en los análisis tanto del “nosotros totémico” como del “nosotros clánico”. Y en efecto, en la *polis*, en el nosotros político, siguen apareciendo rasgos típicos del nosotros “totémico” y del “clánico”, tal y como puede apreciarse en los *Trabajos y días* de Hesíodo. Y así, por ejemplo, las acciones “malvadas” de un “cada uno de nosotros” no solo tienen consecuencias para todo el “nosotros” ahora político, para la *polis*, incluyendo la culpa hereditaria, sino que afectan asimismo a la naturaleza, a la “tierra” en la que la *polis*, la ciudad, el nosotros político se asienta:

“ ... Cuando la Dike es violada, se oye un murmullo allí donde la distribuyen los hombres devoradores de regalos e interpretan las normas con veredictos torcidos. Aquélla va detrás quejándose de la ciudad y de las costumbres de sus gentes, envuelta en niebla, y causando mal a los hombres que la rechazan y no la distribuyen con equidad.

Para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y no quebrantan en absoluto la justicia su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de ella; la paz nutridora de la juventud reside en su país y nunca decreta contra ellos la

guerra espantosa Zeus de amplia mirada. Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo. La tierra les produce abundante sustento y, en las montañas, la encina está cargada de bellotas en sus ramas altas y de abejas. Las ovejas de tupido vellón se doblan bajo el peso de la lana. Las mujeres dan a luz hijos semejantes a sus padres y disfrutan sin cesar de bienes. No tienen que viajar en naves y el fértil campo les produce frutos.

A quienes en cambio sólo les preocupa la violencia nefasta y las malas acciones, contra ellos el Crónida Zeus de amplia mirada decreta su justicia. Muchas veces hasta toda una ciudad carga con la culpa de un malvado cada vez que comete delitos o proyecta barbaridades. Sobre ellos desde el cielo hace caer el Cronión una terrible calamidad; el hambre y la peste juntas y sus gentes se van consumiendo. Las mujeres no dan a luz y las familias menguan por determinación de Zeus Olímpico: o bien, otras veces el Crónida les aniquila un vasto ejército, destruye sus murallas o en medio del ponto hace caer el castigo sobre sus naves.”²⁰³

Como se sigue del texto anterior y al igual que en los ejemplos que vimos a propósito del nosotros totémico y del nosotros clánico, continúa presente una correspondencia, una simpatía entre naturaleza y sociedad, -si es que así, dando por supuestos dos ámbitos separados, puede hablarse-, de modo que a acciones “malvadas” corresponde un mal, una calamidad y a acciones buenas un beneficio social y natural. Tan sólo cambia el “nosotros”, ya no el nosotros totémico o el clánico sino el nosotros político: la ciudad.

Y así, literalmente, por lo que toca a las acciones “malvadas”, cuando es violada, “Dike se queja” no de un clan sino de la ciudad, de la *polis*, así como de las costumbres de sus gentes”:

ἦ δ' ἔπεται κλαίουσα πόλιν καὶ ἦθεα λαῶν,

e, igualmente, es una ciudad la que, muchas veces, carga con la culpa de un malvado (un hombre malo, “κακοῦ ἀνδρὸς”). Carga que se traduce en una terrible calamidad; el hambre y la peste juntas que desde el cielo hace caer el Cronión:

πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα,
ὅς κεν ἀλιτραίνῃ καὶ ἀτάσθαλα μηχανάται.

²⁰³ HESÍODO, “Trabajos y días” en *Obras y Fragmentos*, Madrid, Gredos, 2006, p. 76 y 77.

τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων
λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμὸν: ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί.

Delitos y barbaridades (“ἀλιτραίνῃ καὶ ἀτάσθαλα”) que provocan una terrible calamidad, el hambre y la peste (“λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμὸν”), y que, *mutatis mutandis*, nos devuelve tanto a la *Ilíada* como a la *Odisea*, al comienzo mismo de ambas obras, esto es, a su punto de partida, a su planteamiento mismo. Y en efecto, como se recordará, la *Ilíada* comienza con el ultraje cometido contra el sacerdote de Apolo, Crises, y las consecuencias que acarrea: no sólo la cólera de Aquiles sino la peste que se abatió sobre el ejercicio argivo. En cuanto a la *Odisea*, comienza, como vimos, con las barbaridades *atasthalia* de los compañeros de Odiseo y la de Egisto, como también vimos en su momento. Por lo demás, decimos *mutatis mutandis* porque efectivamente cambia el sujeto: ya no estamos en el nosotros clánico sino en el nosotros político, de modo que las consecuencias se extienden a toda la ciudad, a toda la *polis*.

Esa pervivencia de características del nosotros totémico y del clánico en el político, puede apreciarse no sólo en Hesíodo, en *Los trabajos y lo días* sino también en Sófocles, un autor próximo a Sócrates en el tiempo, con lo que, por fin, nos vamos acercando a este último en la evolución de la antropología comunitarista que aquí estamos esbozando y que, como se recordará, tiene por objeto situar en el momento preciso de esa evolución su actitud tras ser declarado culpable.

Y en efecto, la interrelación entre naturaleza y sociedad con trasfondo religioso en la que el comportamiento social tiene correspondencia en la naturaleza, -si es que, de nuevo, así, escindiendo esos ámbitos, puede hablarse-, aparece, por ejemplo y sin ir más lejos, en el *Edipo Rey* ²⁰⁴. Y así, Edipo se entera de que ha matado a su padre y ha desposado a su madre ²⁰⁵ consultando al adivino Tiresias después de que los tebanos se quejasen ante él en los siguientes términos:

²⁰⁴ Quizás sería más apropiado “Edipo tirano”, respetando el original griego, como hacen algunas traducciones inglesas y, en concreto, la recogida en la Perseus Digital Library. Sophocles. The Oedipus Tyrannus of Sophocles. Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb. Sir Richard Jebb. Cambridge. Cambridge University Press. 1887.

²⁰⁵“ἰὸν ἰοῦ: τὰ πάντ' ἄν ἐξήκοι σαφῆ.
ᾧ φῶς, τελευταῖόν σε προσβλέψαιμι νῦν,
ὅστις πέφασμαι φύς τ' ἀφ' ᾧν οὐ χρῆν, ξὺν οἷς τ'
οὐ χρῆν ὁμιλῶν, οὐς τέ μ' οὐκ ἔδει κτανῶν.”

“¡Ay, ay! Si esto es así, la totalidad de las incógnitas podrían a la postre haber resultado claras. ¡Oh luz del sol!: ojalá te mire ahora por última vez, yo, de quien se ha demostrado haber nacido de quienes no debí y tenido relaciones con quienes no debía y matado a quienes no procedía.” SOFOCLES, “Edipo Rey” en *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra 2009, p. 249 y 250

“Pues la ciudad justamente como tú mismo lo observas, zozobra y no es capaz de levantar cabeza de las profundidades y del sangriento oleaje, se está consumiendo a causa de los brotes de tierra que no llegan a aflorar, y se está consumiendo también a causa de los ganados vacunos que se echan a perder y a causa de los partos infecundos de las mujeres. Y la ignífera diosa, la peste sumamente detestable, tras precipitarse sobre la ciudad, la aflige, y por ella se va vaciando el solar cadmeo mientras el negro Hades se va enriqueciendo con lamentos y gemidos....ayúdanos.”²⁰⁶

Y en efecto, es la ciudad, Tebas, la que acaba sufriendo las consecuencias de las acciones de Edipo como el propio Edipo “observa”:

“πόλις γάρ, ὥσπερ καὐτὸς εἰσορᾷς, ἄγαν
ἤδη σαλεύει κἀνακουφίσαι κάρα
βυθῶν ἔτ’ οὐχ οἴα τε φοινίου σάλου,”

de modo que, hasta la ignífera diosa, “la peste sumamente detestable”, se precipita sobre ella:

ἐν δ’ ὁ πυρφόρος θεὸς
σκήψας ἐλαύνει, λοιμὸς ἔχθιστος, πόλιν,

Una peste que, al igual que en el caso de *Los trabajos y los días* de Hesíodo, nos remite tanto a la *Ilíada* y a la *Odisea* en los términos vistos más arriba. Ahora bien y paradójicamente, también podríamos reconocernos, podríamos reconocer nuestro horizonte de praxis marcado por el cambio climático de origen antrópico en el que ya no una ciudad, sino generaciones posteriores a la actual sufrirán las consecuencias de los delitos y barbaridades (“ἀλιτραίνῃ καὶ ἀτάσθαλα”) de los países desarrollados. Y no sólo el cambio climático, también la epidemia de la Covid 19 en la que ahora mismo estamos inmersos.

Pero no es momento de reflexionar sobre nuestro horizonte de praxis sino de seguir con el esbozo de la evolución de la antropología comunitarista y acabar de demostrar la pervivencia en el “nosotros político” de la conexión/simpatía naturaleza y sociedad, -presente ya tanto en el nosotros totémico como en el clánico-. Algo que no reviste mayor dificultad toda vez que esa conexión aparece no solo en obras literarias como *Los trabajos y los días* o el *Edipo rey*, sino que tiene reflejo en disposiciones legales vigentes en una *polis* determinada como, por ejemplo, en el “extraño procedimiento”

²⁰⁶ SOFOCLES, “Edipo Rey” cit., p. 204.

vigente en Esparta según la cual determinados comportamientos “malvados” tenían reflejo incluso en el firmamento, en el cielo:

“La dignidad de rey era vitalicia, pero, en determinadas circunstancias, el rey podía ser depuesto. Para ello existía un procedimiento extraño que nos trae al recuerdo tiempos pretéritos. Cada nueve años los éforos observaban el cielo una noche, con el fin de determinar si los reyes habían cumplido las leyes o debían ser sometidos a acusación.”

207

Ahora bien, esta última cita no sólo sirve para acabar de demostrar la persistencia de rasgos del nosotros totémico y del clánico en el nosotros político, sino que también sirve para poner de relieve un punto en el que hasta aquí no habríamos reparado lo suficiente. Y es que, al citar una disposición vigente en Esparta, estamos haciendo referencia a una de las dos *polis* consideradas modelos de las demás polis griegas y que efectivamente en lo que a nosotros respecta se distinguiría claramente de la otra *polis* modelo: Atenas.

Y en efecto, por mucho que se haya puesto en cuestión que efectivamente hubiera diferencias relevantes entre Esparta y Atenas ²⁰⁸, esto es, que hubiera dos modelos de *polis*, lo cierto es que, como trataremos de demostrar a continuación, Esparta y Atenas se diferencian claramente en cuanto a la evolución de la antropología comunitarista que aquí estamos esbozando. Y es que si bien ambas pueden considerarse modelos de “nosotros político” difieren claramente en el tipo de “nosotros” que encarnan. De una parte, el “nosotros” de Esparta, -si es que podemos hablar así-, no es un nosotros espontáneo, fruto de una evolución previa, sino un nosotros deliberado, construido a propósito frente a un individualismo más o menos incipiente como el que ya vimos en la *Ilíada* y, sobre todo, en la *Odisea*. Una creación deliberada, pues, que respondería a una reacción frente a una situación que bien podría calificarse de proto-individualista. Con todo lo cual, y

²⁰⁷ KNAUSS, B.: *La Polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua*, cit., p. 141. En el original: “Es gab ein seltsamens, an uralte Zeiten mahndendes Verfahren.” P. 132

²⁰⁸ “Por muy claramente que salten a la vista las diferencias entre Atenas y Esparta, y por mucho que subrayaran precisamente los helenos esta contraposición entre los dos Estados más importantes de la metrópoli, para nosotros que comparamos desde la lejanía ambas comunidades estas diferencias se reducen a muy poco. Por su estructura, la construcción del Estado en Esparta es la misma que en Atenas. El origen del Estado se encuentra también en Atenas en la comunidad de ciudadanos de pleno derecho. Como en Atenas, también en Esparta los órganos de gobierno se hallan coordinados entre sí ejerciendo independientemente sus funciones y lo mismo que en Atenas la actuación conjunta de todos ellos está dirigida a la realización de la ley. La diferencia se encuentra en el número de ciudadanos de pleno derecho. Esparta era una oligarquía y Atenas una democracia. La cuestión se centra siempre en el ámbito mayor o menor de los que tenían derecho a participar en la vida pública. Para los griegos era ésta una cuestión vital.” KNAUSS, B.: *La Polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua*, cit., p. 143.

paradójicamente, Esparta aparecería como una de las manifestaciones más acabadas del “comunitarismo”, de la antropología comunitarista, si bien, en último término, no como una manifestación espontánea, natural, fruto de una evolución no controlada, por así decirlo, sino como una reacción deliberada a un individualismo incipiente. Por el contrario, el “nosotros político” de Atenas, sería un nosotros natural, por así decirlo, fruto de la evolución de los previos nosotros totémico y clánico, tendencias individualistas incluidas.

3.3.2 Esparta.

Desde luego, no parece haber mayor dificultad en demostrar que el nosotros político espartano es fruto de una creación deliberada por parte de un legislador, Licurgo, así como que esa creación deliberada no es sino la reacción ante un individualismo más o menos incipiente y es que todo ello puede derivarse inmediatamente de las palabras que utiliza Plutarco en su *Vida de Licurgo*, incluida en las *Vidas paralelas*, donde describe la situación de la que partió Licurgo en los siguientes términos:

“Los Lacedemonios echaban de menos a Licurgo en su ausencia, y diferentes veces le enviaron a llamar; porque con los reyes no advertían que se diferenciaban en otra cosa del vulgo que en nombre y honores, y en aquél se descubría un ánimo superior y cierto poder que atraía las voluntades. Aún a los reyes no era repugnante su vuelta, sino que más bien esperaban que, hallándose presente, la muchedumbre se contendría en su insolencia. Volviendo, pues, concibe el designio de causar un trastorno y mudar el gobierno; como que de nada sirve ni a nada conduce una alteración parcial en las leyes, sino que es menester hacer lo que los médicos con los cuerpos enfermos y agobiados con diferentes males que exprimiendo y evacuando los malos humores con purgas y otros medicamentos los hacen comenzar otro género de vida.”²⁰⁹

Una situación, pues, que demandaba “otro género de vida” que Plutarco sintetiza como sigue:

“En general, acostumbró a los ciudadanos a no querer ni aún saber vivir solos, sino a andar como las abejas, que siempre están en comunidad, siempre juntos alrededor de su caudillo, casi fuera de sí por el entusiasmo y ambición de parecer consagrados del todo a la patria; pudiendo verse estas ideas aun en algunas de sus expresiones. Porque Pedareto, no habiendo sido elegido entre los trescientos, iba muy ufano, como regocijándose de que la ciudad tuviese trescientos que le aventajasen. Pisistrátidas, habiendo sido enviado de embajador con otros a los generales del rey de Persia, como éstos preguntasen si venían como particulares o si eran enviados: “Si negociamos bien - respondió-, somos embajadores públicos; si no, venimos por nosotros mismos.” Argileonis, madre de Brasidas, viendo entrar en su casa a unos ciudadanos de Anfipolis que habían hecho viaje a Lacedemonia, les preguntó si Brasidas había muerto con honor y de un modo digno de Esparta; y celebrando éstos a su hijo y diciendo que otro igual no

²⁰⁹ PLUTARCO, “Licurgo” en *Vidas Paralelas*, Vol I. Barcelona, Iberia, 1979, p. 68

lo tenía Esparta: “No digáis eso, huéspedes -les repuso-, Brasidas era bueno y honrado; pero Lacedemonia tiene otros muchos varones más excelentes que él.”²¹⁰

Difícilmente podría encontrarse una confirmación más precisa de nuestra afirmación de más arriba según la cual Esparta sería una de las manifestaciones más acabadas del “nosotros político” si bien, paradójicamente, no de un nosotros espontáneo, sino como una reacción deliberada frente al individualismo, que las primeras palabras de la cita que acabamos de reproducir:

“En general, acostumbró a los ciudadanos a no querer ni aún saber vivir solos, sino a andar como las abejas, que siempre están en comunidad, siempre juntos alrededor de su caudillo, casi fuera de sí por el entusiasmo y ambición de parecer consagrados del todo a la patria; pudiendo verse estas ideas aun en algunas de sus expresiones...”

Y, en efecto, en ellas se expresa, ante todo, el propósito negativo, por así decirlo, el género de vida ante el que se reacciona: “querer y saber vivir solos” enunciándose a continuación el modo de vida que se pretende: “andar como las abejas, que siempre están en comunidad...” Un género de vida a erradicar, pues, que puede calificarse, sin mayores problemas, como “individualista” y un género de vida a conseguir que, también sin mayores problemas, podría calificarse como “comunitarista”, pues remite inmediatamente a la consideración aristotélica del hombre como animal político al igual que las abejas y las hormigas, si bien, como ya hemos señalado, para Aristóteles este género de vida sería natural:

“La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre frente a los demás animales, el tener él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.”²¹¹

Pero a todo esto es preciso señalar que la traducción castellana de Ranz de Romanillos, que manejamos, aunque, en general, encomiable²¹², no es del todo precisa en

²¹⁰ PLUTARCO, “Licurgo” en *Vidas Paralelas*, Vol I. Barcelona, Iberia, 1979, p. 86 y 87.

²¹¹ ARISTÓTELES, *Política* cit., p. 4.

²¹² Tal y como, sin ir más lejos, hace el prologuista de la edición de manejamos: “Está escrita en un estilo claro y sencillo que rinde toda la belleza y profundidad del original y une a la más absoluta fidelidad una

un punto importante de la cita recién transcrita: en ese “acostumbró a los ciudadanos a no querer ni aún saber vivir solos”. Más en concreto en ese “vivir solos” que no se correspondería del todo con el original griego:

“...κατ’ ἰδίαν ζῆν,...”

Y es que, sería más exacto: acostumbró a los ciudadanos “a no vivir su propia vida”, o mejor, “...a no vivir por sí mismos”, esto es, como individuos, tal y como hace la traducción inglesa incluida en la Perseus Digital Library :

“In a word, he trained his fellow-citizens to have neither the wish nor the ability to live for themselves; but like bees they were to make themselves always integral parts of the whole community, clustering together about their leader, almost beside themselves with enthusiasm and noble ambition, and to belong wholly to their country. This idea can be traced also in some of their utterances”.²¹³

Traducción inglesa que reproducimos íntegramente porque, en nuestra opinión, también sería más respetuosa con el original en otro punto importante. Y es que la traducción castellana que manejamos dice literalmente:

“...casi fuera de sí por el entusiasmo y ambición de parecer consagrados del todo a la patria;”

Un “consagrados del todo a la patria” que no se correspondería del todo con el original

“...ὄλους εἶναι τῆς πατρίδος;”;

a diferencia de traducción inglesa

“and to belong wholly to their country”,

esto es,

riqueza y pureza de léxico tales, que por ello ha sido su traductor colocado entre los mejores escritores castellanos.” AGUILERA, E.M.: “Notas prologales.” a PLUTARCO, VIDAS PARALELAS, cit., p. XIV.

²¹³ . PLUTARCH. *Plutarch's Lives*. with an English Translation by Bernadotte Perrin. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1914 El original al que corresponde es el siguiente:

“τὸ δὲ ὅλον εἶθιζε τοὺς πολίτας μὴ βούλεσθαι μηδὲ ἐπίστασθαι κατ’ ἰδίαν ζῆν, ἀλλ’ ὥσπερ τὰς μελίττας τῷ κοινῷ συμφυεῖς ὄντας ἀεὶ καὶ μετ’ ἀλλήλων εἰλουμένους περὶ τὸν ἄρχοντα, μικροῦ δεῖν ἐξεστῶτας ἑαυτῶν ὑπ’ ἐνθουσιασμοῦ καὶ φιλοτιμίας, ὄλους εἶναι τῆς πατρίδος: ὡς ἔστι καὶ φωναῖς τισιν αὐτῶν ἀποθεωρῆσαι τὴν διάνοιαν.” XXV, 3.

“...pertener por completo a la patria”.

Pero no procede continuar indagando en las imprecisiones de la traducción castellana, pues, en todo caso, serían cuestiones solo relativamente importantes ya que, desde el propio contexto en el que se integran esas presuntas imprecisiones, se sigue sin mayores problemas que, efectivamente, Licurgo tenía el propósito de hacer que los ciudadanos espartanos se consideraran como partes de un todo, como abejas en una colmena.

Por el contrario, sí que parece relevante atender a una posible objeción a nuestras conclusiones en este punto y es que las estamos basando exclusivamente en el testimonio de Plutarco. Un autor, como es bien sabido, del siglo I d. C (46/50-120), esto es, muy posterior a Licurgo cuya vida suele fecharse en el siglo VII, a.C. y al que, por ello mismo, bien podría atribuirse, de un modo u otro, la implementación del prejuicio individualista no percibido toda vez que vive en un contexto histórico, -en plena época imperial romana, en concreto, siendo emperador Claudio-, en el que, a lo que parece, la antítesis entre “individuo” y “estado” era inevitable tal y como se desprende de la siguiente cita de un autor tan reputado como A. MacIntyre:

“In Greek society the focus of the moral life was the city state; in the Hellenistic kingdoms and the Roman empire the sharp antithesis between the individual and the state is inescapable. The question now is not, In what forms of social life can justice express itself? or, What virtues have to be practiced to produce a communal life in which certain ends can be accepted and achieved? but, What must I do to be happy? Or What goods can I achieve as a private person? The human situation is such that the individual finds his moral environment in his place in the universe rather than in any social or political framework. It is salutary to observe that in many ways the universe is a more parochial and narrow moral environment than Athens was. The reason for this is very simple. The individual who is situated in a well-organized and complex community, and who cannot but think of himself in terms of the life of that community, will have a rich stock of descriptions available to characterize himself, his wants and his deprivations. The individual who asks, What do I desire, as a man, apart from all social ties, in the frame of the universe? is necessarily working with a meager stock of description, with an impoverished view of his own nature, for he has to strip away from himself all the attributes that belong to his social existence. Consider in this light the

doctrines of Stoicism and Epicureanism. The remote ancestor of both is Socrates, the Socrates who is essentially the critic, the outsider, the private foe of public confusions and hypocrisies.”²¹⁴

Pero, bien miradas las cosas, resulta que, tratando de resolver una posible objeción en relación con el testimonio de Plutarco sobre Licurgo nos encontramos con una nueva implementación del prejuicio individualista no percibido y es que, a estas alturas de análisis, no hace falta subrayar que en esta cita se habla de “individuo” tanto dentro de la *polis* como en los reinos helenísticos y en el Imperio Romano, poniendo de relieve las diferencias que ese mismo presunto “individuo” encontraría en uno y otro contexto. Y así, por una parte, el “individuo” de la *polis*:

“The individual who is situated in a well-organized and complex community, and who cannot but think of himself in terms of the life of that community, will have a rich stock of descriptions available to characterize himself, his wants and his deprivations. “;

Mientras que, por otra, el “individuo” de los reinos helenísticos y el Imperio Romano:

“The individual who asks, What do I desire, as a man, apart from all social ties, in the frame of the universe? is necessarily working with a meager stock of description, with an impoverished view of his own nature, for he has to strip away from himself all the attributes that belong to his social existence.”

Una nueva implementación del prejuicio individualista decimos y quizás no decimos del todo bien, pues esta aplicación del concepto “individuo”, “individual”, tanto a la *polis*, como a los reinos helenísticos y al Imperio Romano parece diferir de todos los casos de implementación del prejuicio individualista con los que nos hemos encontrado hasta aquí y en los que, de forma no premeditada, se extrapolaba un concepto moderno a realidades en las que no cabría. En los términos de Gadamer, no se escuchaba la tradición en lo que tiene de propio y diferente, sino que se la tergiversaba, de forma no deliberada, al oírla con nuestras propias categorías, con el concepto de individuo.

Ahora, sin embargo, en esta cita de MacIntyre el término individuo, “individual”, se utiliza de forma absolutamente deliberada y dándose por supuesto explícitamente que cabe aplicarlo tanto a la *polis*, como a los reinos helenísticos y al Imperio Romano. Con

²¹⁴ MACINTYRE, A.: *A Short History of Ethics*, London and New York, Routledge, 2002, p. 96 y 97.

lo cual parece obligado concluir que no se considera como un concepto histórico sino por así decirlo, ahistórico que, por lo mismo, es de suponer cabría aplicar también a nuestro horizonte de praxis.

Bien miradas las cosas, sin embargo, también podría concluirse que esa concepción del “individuo” como un concepto ahistórico, aplicable a diferentes contextos históricos que se sigue de la cita de MacIntyre, no sería sino la implementación máxima del prejuicio individualista no percibido y ello en la medida en que se hace consciente, si bien no como prejuicio sino como categoría ahistórica. Por decirlo con otros términos, el prejuicio individualista llegaría al máximo al dejar de considerarse prejuicio y pasar a convertir el concepto “individuo” en concepto ahistórico, aplicable a cualquier situación histórica.

Pero no es momento de decidir si estamos o no ante la implementación extrema del prejuicio individualista no percibido, sino, más bien, de resolver la objeción en relación con Plutarco que más arriba planteábamos. Objeción según la cual cabría pensar que Plutarco estaría implementando el prejuicio individualista no percibido en su descripción de la *Vida de Licurgo*, pero que podemos resolver inmediatamente a la vista de la coherencia, por así decirlo, de Licurgo en el diseño de ese acostumbrarse a no querer ni saber vivir solos, a no vivir como individuos, sino como abejas, siempre en comunidad: como partes de un todo y ello por mucho que la descripción de ese acostumbrarse se la debamos al propio Plutarco.

Un entrenamiento para desacostumbrarse de ser “individuo” y pasar a ser un “uno de nosotros”; una *politeia* que lejos de plantearse de forma autónoma, legitimada en sí misma, desligándose por completo de los dioses quienes, como hemos visto hasta aquí, a propósito del nosotros totémico y del clánico, actúan constantemente en la vida de los hombres, resulta ser, en último término, obra de los mismos dioses. En concreto, del Apolo délfico que, considerando a Licurgo un dios más que un hombre, le inspiró la mejor *politeia*

“... lo primero que hizo fue dirigirse a Delfos y habiendo consultado al dios y héchole sacrificio, volvió con aquel tan celebrado oráculo, en el que la Pitia le llamó caro a los dioses y dios más bien que hombre y le anunció que consultado

sobre buenas leyes, el dios le daba e inspiraba un gobierno que se había de aventajar a todos.”²¹⁵,

Así pues, serían los dioses mismos los que quieren que los ciudadanos dejen de ser individuos, dejen de evolucionar hacia la individualidad y vuelvan a considerarse como partes de un todo, como abejas de una colmena. Una legitimación divina, pues, que da idea de hasta dónde había llegado el individualismo, el vivir por y para sí mismos, que se trataba de combatir. Y es que esa *politeia*, inspirada por Apolo, la mejor del mundo²¹⁶, trataba de conseguir que los ciudadanos se consideren partes de un todo, abejas de una colmena, de una forma radical, toda vez que empieza a aplicarse incluso con anterioridad al nacimiento:

“... porque lo que hizo fue remover del matrimonio la afrenta y todo desorden, dejando en comunión a los hijos y su procreación a todos los que la merecían, y mirando con desdén a los que trataban de hacer estas cosas exclusivas e incommunicables a costa de muertes y de guerras, porque el marido anciano de una mujer moza, si había algún joven gracioso y bueno a quien tratara y de quien se agradase podía introducirlo con su mujer y mejorando de casta, hacer propio lo que así procrease. También a la inversa, era permitido a un hombre excelente, que admiraba a una mujer bella y madre de hijos hermosos, casada con otro, persuadir al marido para que consintiese gozar para tener en ella, como en un terreno recomendable por sus bellos frutos, hijos generosos que fuesen semejantes y parientes de otros como ellos. Porque, en primer lugar, no miraba Licurgo a los hijos como propiedad de los padres, sino que los tenía por comunes a la ciudad, por lo que no quería que los ciudadanos fueran hijos indiferentes de cualquiera, sino de los más virtuosos; y por otra parte notaba de necias y orgullosas las disposiciones en este punto de otros legisladores, los cuales para las castas de los perros y de los caballos, por precio o por favor, buscan para padres los mejores que pueden hallarse, y en cuanto a las mujeres, cerrándolas como en una fortaleza, no permiten que procreen sino de sus maridos, aunque sean necios o caducos o enfermizos; como si los malos hijos no lo fueran.”²¹⁷

²¹⁵ PLUTARCO, “Licurgo” en *Vidas Paralelas*, Vol I. Barcelona, Iberia, 1979, p. 68.

διανοηθεῖς δὲ ταῦτα πρῶτον μὲν ἀπεδήμησεν εἰς Δελφοῦς· καὶ τῷ θεῷ θύσας καὶ χρησάμενος ἐπανῆλθε τὸν διαβόητον ἐκείνον χρησμὸν κομίζων, ᾧ θεοφιλῆ μὲν αὐτὸν ἢ Πυθία προσεῖπε καὶ θεὸν μᾶλλον ἢ ἄνθρωπον, εὐνομίας δὲ χρήζοντι διδόναι καὶ καταινεῖν ἔφη τὸν θεὸν ἢ πολὺ κρατίστη τῶν ἄλλων ἔσται πολιτειῶν.”

²¹⁶ “... a constitution which should be the best in the world. ...” figura en la traducción inglesa que aparece en la Perseus Digital Library, PLUTARCH. *Plutarch's Lives*, cit.

²¹⁷ PLUTARCO, “Licurgo”, cit. P. 78.

Una aplicación, un control que, si se ejerce antes del nacimiento, obviamente ha de ejercerse también inmediatamente después del nacimiento:

“Nacido el hijo no era dueño el padre de criarle sino que, tomándole en los brazos, le llevaba a un sitio llamado Lesca, donde sentados los más ancianos de la tribu reconocían al niño, y si era bien formado y robusto disponían que se le criase, repartiéndole una de las nueve mil suertes; más si le hallaban degenerado y monstruoso, mandaban llevarle a las que se llamaban apotetas o expositorios, lugar profundo junto al Taigeto; como que a un parto no dispuesto desde luego para tener un cuerpo bien formado y sano, por sí y para la ciudad, le valía más esto que el vivir. Por tanto, las mujeres no lavaban con agua a los niños, sino con vino, haciendo como experiencia de su complexión, porque se tiene por cierto que los cuerpos epilépticos y enfermizos no prevalecen contra el vino que los amortigua; y que los sanos se comprimen con él y fortalecen sus miembros.”²¹⁸

Más aún y en total coherencia con ese control anterior e inmediatamente posterior al nacimiento, la mejor *politeia* incluye también el desprecio hacia quienes no engendran hijos para el nosotros; partes para la colmena/*polis*:

“Tachó Licurgo además a los célibes con cierta infamia, porque eran desechados del espectáculo de las doncellas en sus pompas; y en el invierno les hacían los presidentes dar desnudos una vuelta por la plaza; y los que allí pasaban les cantaban cierto cantar en el que se decía que les estaba bien empleado por no obedecer a las leyes. Eran asimismo privados de los honores que los jóvenes tributaban a los ancianos; así, nadie reprendió lo que contra Dercilidas se dijo, sin embargo de ser un acreditado general; y fue que, entrando él, uno de los jóvenes no le cedió el asiento diciéndole: “Porque tú no dejas un hijo que me lo ceda a mí.”²¹⁹

Por lo demás, ni que decir que ese desacostumbrarse a querer vivir por sí mismo y acostumbrarse a ser parte de un todo, abeja en una colmena, va más allá del nacimiento e incluye toda la educación. Una educación que no correspondía a los padres, que obviamente no podían educar a sus hijos como gustasen:

“Más a los jóvenes espartanos no los entregó Licurgo a la enseñanza de ayos comprados o mercenarios, ni aun era permitido a cada uno criar y educar a sus hijos como

²¹⁸ Ibidem p. 78 y 79

²¹⁹ Ibidem cit., p. 77.

gustase, sino que él mismo los repartió en clases y haciéndoles compañeros y camaradas los acostumbró a entretenerse y holgarse juntos...²²⁰

Y que incluye rasgos tan característicos como el de la incitación a la lucha y a la disputa:

“Los más ancianos los veían jugar y de intento movían entre ellos disputas y riñas, notando así de paso la índole y naturaleza de cada uno en cuanto al valor y perseverancia en las luchas. De letras no aprendían más que lo preciso; y toda la educación se dirigía a que fuesen bien mandados, sufridores del trabajo y vencedores en la guerra.”²²¹

O el de aprender a robar, castigando al que era sorprendido haciéndolo no por ello, por hacerlo, sino por “torpe en el robar”

“A los más crecidos les mandaban traer leña y verduras a los más pequeños, y para traerlo lo hurtaban, unos yendo a los huertos y otros introduciéndose en los banquetes de los hombres con la mayor astucia y sigilo; y el que se dejaba coger, llevaba muchos azotes con el látigo, haciéndose cargo de desidioso y torpe en el robar... en general, su comida era escasa, para que por sí mismo remediaran esta penuria y se vieran obligados a ser resueltos y mañosos...”²²²

O la especial atención a la pureza del lenguaje:

“No era menos atendida la educación que se les daba acerca del esmero y de la pureza en el lenguaje; y sus versos tenían cierto aguijón que elevaba el ánimo y promovía los intentos alentados y activos. La dicción era sencilla y sin ornato sobre asuntos graves y morales, siendo por lo común o elogios de los que habían muerto por Esparta, en los que se ponderaba su dichosa suerte, o reprensiones de los medrosos, haciendo ver la miserable y desgraciada vida que vivían, u ostentación también y jactancia de su virtud que no desdecía de las respectivas edades; de los cuales poemas no será fuera de propósito presentar uno para muestra, porque formándose tres coros en las fiestas, según las edades, empezando el de los ancianos, cantaba:

*Fuimos nosotros fuertes y animosos
Cuando gozamos de la edad lozana*

Respondiendo el de los hombres de florida edad decía:

Nosotros hoy lo somos; quien lo dude

²²⁰ Ibidem., p. 79. En el original: οὐδ' ἐξῆν ἐκάστω τρέφειν οὐδὲ παιδεύειν ὡς ἐβούλετο τὸν υἱόν,

²²¹ Idem

²²² PLUTARCO, “Licurgo”, p. 80.

Venga, y la prueba le estará bien cara.

El tercero de los mocitos:

*Nosotros lo seremos algún día
Y a todos haremos gran ventaja.”²²³*

Ciertamente, desde la ilustración que acabamos de hacer de la especial atención a la pureza del lenguaje, cabe deducir que el entrenamiento para no considerarse individuos, por no considerarse “suyos” sino “de la patria” partes de un todo, abejas de una colmena, la educación no se limitaba a la infancia y a la juventud sino que se extendía a toda la vida adulta en la que a nadie se dejaba que viviese a su gusto:

“La educación duraba aún en la edad adulta, porque a nadie se le dejaba que viviese según su gusto, sino que la ciudad era como un campo, donde todos guardaban el orden de vida prescrito, ocupándose en las cosas públicas, por estar en la inteligencia de que no eran suyos, sino de la patria; por tanto, mientras otra cosa no se les ordenaba, se ocupaban en ver lo que hacían los jóvenes; en enseñarles alguna cosa provechosa o en aprenderla de los más ancianos.”²²⁴

Y ello, de nuevo, con características tan remarcables como la de pasar el día en gimnasios y en tertulias:

“Los que no tenían treinta años no bajaban nunca a la plaza, sino que por medio de sus parientes y amadores hacían los acopios que habían menester. En los ancianos era también mal visto detenerse mucho tiempo en estas ocupaciones y no gastar lo más del día en los gimnasios y en las tertulias, que hemos dicho las llamaban *lescas*; porque reunidos en éstas se entretenían honestamente unos con otros, sin acordarse de nada que condujese a aumento de caudal o ganancia mercantil, sino que su principal ocupación consistía o en alabar una acción honesta o en vituperar una cosa torpe, por juego, y con una risa que era maravillosamente útil para el aviso y la corrección, pues aún el mismo Licurgo no fue un hombre excesivamente severo; antes refiere Sosibio que introdujo la estatua de la risa, oportunamente, como un lenitivo del trabajo y de su género de vida, en los convites y en aquellos pasatiempos.”²²⁵

²²³ Ibidem p. 83

²²⁴ Ibidem p. 85 y 86.

²²⁵ Ibidem p. 86

O la de la obligación de las comidas en común:

“Queriendo perseguir todavía más el lujo y extirpar el ansia por la riqueza, añadió otro establecimiento que fue el arreglo de los banquetes, haciendo que todos se reuniesen a comer juntos manjares y guisos señalados y nada comiesen en casa, ni tuviesen paños y mesas de gran precio, o pendiesen de cortantes cocineros, engordando en tinieblas, como los animales insaciables, y echando a perder con la costumbre los cuerpos, incitados a inmoderados deseos y a la hartura, con necesidad de sueños largos, de baños calientes, de mucho reposo y de estar como en continua enfermedad.”⁷²

Un punto en el que, por lo que se verá más abajo en relación con Sócrates, resulta obligado resaltar la diferencia con Atenas, con el “nosotros ateniense” y es que, tal y como relata Plutarco en la *Vida de Solón*, la del legislador ateniense:

“Fue asimismo establecimiento propio de Solón la ley sobre comer en la casa del común, a lo que llamó *asistir por veces* al banquete, porque no quiso que uno mismo concurriese a él frecuentemente; y al que cuando le tocaba no quería asistir, le puso pena: teniendo lo primero por avaricia, y esto segundo por desdén y desprecio de las cosas públicas.”²²⁶

Una diferencia ciertamente notable a sumar a la distinta consideración que dieron a las leyes Solón y Licurgo. Y es que mientras, Licurgo prohibió usar leyes escritas:

“No dio Licurgo leyes escritas y antes era ésta una de las llamadas retras: porque creía que lo más esencial y poderoso para la felicidad de la ciudad y para la virtud estaba cimentado en las costumbres y aficiones de los ciudadanos con lo que permanecía inmóvil, teniendo un vínculo más fuerte todavía que el de la necesidad en un propósito firme y seguro del ánimo y en la predisposición que produce en los jóvenes para cada cosa la educación preparada por el legislador (...) porque todo el negocio de la legislación lo hizo consistir en la crianza o educación. Era, pues, una de las retras, como se ha dicho, no usar de leyes escritas.”²²⁷

Solón, por su parte,

“Dio valor a sus leyes para cien años y las hizo escribir en maderos cuadrados, colocados en nichos de manera que pudiesen girar, de los cuales todavía quedan algunos restos en el Pritaneo, dándoseles el nombre de tablas como dice Aristóteles...”²²⁸

²²⁶ PLUTARCO, “Solón” en *Vidas paralelas I*, cit. p. 144 y 145.

²²⁷ PLUTARCO, “Licurgo” cit., p. 75.

²²⁸ PLUTARCO, “Solón”, cit. p. 145

Desde luego, no parece preciso abundar en lo que una y otra actitud en relación con la escritura de las leyes supone, pues, como se ha señalado:

“La codificación escrita y sólo ella, confiere realidad existente por primera vez en la historia (como podemos decir con Hegel) a la idea de justicia. “Redacté unos estatutos” dice Solón el legislador de Atenas, “tanto para el humilde como para el noble, derecho recto adecuado a cada cual” En la tragedia *Suplicantes*, Eurípides pone en boca de Teseo: “Nada hay más enemigo de un Estado que el tirano. Pues, para empezar, no existen leyes de la comunidad y domina sólo uno que tiene la ley bajo su arbitrio. Y esto no es igualitario. Cuando las leyes están escritas, tanto el pobre como el rico tienen justicia igualitaria. El débil puede contestar al poderoso con las mismas palabras si se le insulta; vence el inferior al superior si tiene a su lado la justicia”.²²⁹

Pero a todo esto, bien podría objetarse que de la caracterización del “nosotros político” espartano hemos pasado a su comparación con el “nosotros político” ateniense, sin haber caracterizado aún éste mínimamente. Así pues, procede dejar en suspenso lo anterior y pasar a examinar el nosotros político ateniense.

²²⁹ BRUNKHORST, H.: *Introducción a la historia de las ideas políticas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 42.

3.3.3 Atenas.

“Entre las ciudades-Estado, Atenas no fue la única democracia en el antiguo mundo griego, pero fue la más estable, la de más larga vida y la mejor documentada, aunque solo sea porque políticamente era la más importante y culturalmente la más brillante y creativa de todas las ciudades-Estado. Atenas, por tanto, será nuestro modelo de democracia tal y como la desarrollaron y la entendieron los griegos.

El inicio de esa evolución usualmente se sitúa en la constitución que Solón dictó para la ciudad alrededor del año 594 a. de C. La intervención de Solón fue en sí misma el resultado de un período de conflicto entre “las masas” y “los notables”, según la descripción de Aristóteles en *La constitución ateniense*. Solón dividió al cuerpo ciudadano en cuatro clases sobre la base de la riqueza o la posesión de propiedades, y si bien los puestos políticos más importantes estaban confiados a lo más alto de esas clases, la clase baja tenía derecho a asistir a la asamblea popular o *ecclesia* y a formar parte de los jurados que decidían sobre la culpabilidad o inocencia y las sentencias de los tribunales. No se trataba de grandes poderes, pero cambios posteriores habrían de ampliarlos.

Las importantes reformas que se introdujeron en el año 508 a. de C., fueron también, de manera similar, el producto de conflictos entre la clase conservadora aristocrática dirigida por Iságoras y las masas, dirigidas por Clístenes. Iságoras solicitó la ayuda del rey Cleómenes de Esparta e intentó restaurar la oligarquía aristocrática. Iságoras y los espartanos fueron sitiados en la Acrópolis por las fuerzas populares y obligados a rendirse. Estaba abierto el camino para las reformas radicales. Clístenes volvió a Atenas e instituyó cambios en la estructura de los “distritos electorales” del Estado, que estaban ideados para neutralizar los parentescos y alianzas locales y subrayar la lealtad de los ciudadanos hacia la *polis* en su conjunto. El consejo o *Bulé*, que se reunía diariamente y preparaba la agenda para las reuniones de la asamblea de los ciudadanos, creció de 400 a 500 miembros. Cada una de las diez “tribus” o distritos electorales elegía, a la suerte, 50 personas que, dentro del consejo, actuaban como un comité rector y administrativo durante una décima parte del año. Aun cuando se mantuvo el poder aristocrático sobre los puestos tradicionales e institucionales tales como el consejo del Areópago y el puesto de Arconte, el poder pasó al consejo y a la asamblea.

Los siguientes cincuenta años que también fueron los años en los que Atenas y los griegos rechazaron decididamente los intentos de los persas bajo Darío y Jerjes de destruir sus Estados independientes, presenciaron movimientos dirigidos a sostener el dominio popular en Atenas, algunos de ellos impulsados directamente por las necesidades de la guerra. En el año 487 a. de C., el cargo de Arconte dejó de ser elegido por la aristocracia y de ahí en adelante se eligió al azar, mientras que en el año 461 a. de C. el Consejo del Areópago, compuesto por los exarcontes fue privado de sus poderes. A partir de ese momento el Consejo de 500, la asamblea y las Cortes populares, con sus jurados de 501, 1001, o incluso más personas, todos ellos elegidos al azar entre el cuerpo ciudadano en su conjunto se convirtieron en las instituciones más poderosas de la ciudad-Estado.

El gobierno popular se estableció más o menos firmemente desde el año 461 a. de C., hasta que finalmente fue destruido por los conquistadores lacedemonios en el año 322 a. de C.²³⁰

No parece preciso explicar por qué en lugar de una descripción propia del “nosotros político” ateniense, hemos escogido esta cita de uno de los más reconocidos especialistas en el concepto de democracia. Y es que, además de la autoridad del autor, en ella, en poco más de cuatro párrafos, se resume la evolución política de Atenas desde la reforma legislativa de Solón hasta la conquista por parte de los lacedemonios, pasando por las reformas de Clístenes y se describen las más importantes instituciones atenienses, jurados populares incluidos, lo que nos lleva directamente al punto al que tratábamos de llegar: el proceso de Sócrates.

Por lo demás, tampoco parece necesario señalar que esta cita no incluye la descripción de instituciones que hemos caracterizado aquí como fundamentales para la completa comprensión de ese proceso y de la antropología implícita, del “nosotros implícito”. Nos estamos refiriendo a la *antitimesis*, el ostracismo y la ausencia de ministerio fiscal. Y es que la ausencia de referencias a dichas instituciones no plantea especial problema, toda vez que ya las analizamos más arriba concluyendo en la dificultad de establecer una cronología entre ellas, por mucho que pareciera que el ostracismo sería la más antigua, así como en considerarlas como manifestaciones de un creciente individualismo que, a diferencia de lo que acabamos de constatar en Esparta, en el

²³⁰ ARBLASTER, A.: *Democracia*, Madrid, Alianza 1992, pp. 27-29.

nosotros político espartano, no se trataba de hacer desaparecer sino de integrar en los términos que se seguían de dichas instituciones.

Por el contrario, sí que resulta obligado señalar que en esta cita no se hace mención alguna a un punto ciertamente importante a la hora de estudiar la Grecia clásica y la evolución de la antropología comunitarista que aquí estamos esbozando, la presencia inmediata de los dioses y ello hasta el punto de que se ha llegado a afirmar que el griego no tiene fe:

“Añadamos que en todo caso y muestra de ello es el *Eutifrón*, la frontera entre *asebeia* e injusticia no coincide con la que nosotros hemos establecido entre lo divino y lo humano. De hecho, para un griego simplemente no existe esa frontera: todo está lleno de dioses. Resaltemos: todo está lleno de la presencia inmediata de los dioses. El griego no tiene fe.”²³¹

Una presencia inmediata, una constante intervención divina que hemos visto tanto en el nosotros totémico como en el clánico y que también ha sido puesta de relieve a propósito de la *polis*, que sería una “ciudad de dioses al igual que de hombres” y en la que “la religión estaba implicada en todo y todo estaba imbricado de religión”:

“The Greek *polis* was a city of gods as well as of men –or rather, of gods before men... The Greek city was a concrete, living entity placed under the sure protection of gods, who would not abandon it as long it did not abandon them. Religion therefore was implicated with everything and everything was imbricated with religion- even though the Greeks did not happen to ‘have a word for’ religion and often used some such periphrasis as ‘the things of the gods’ ...”.²³²

Algo que, sin ir más lejos, acabamos de constatar a propósito del nosotros político espartano en el que, como se recordará, no sólo Licurgo acababa convertido en un semidiós, sino que la *politeia* espartana resultaba ser de inspiración divina, del Apolo Delfico.

Pero una vez más, ello no parece plantear especiales problema pues bien podemos suplir la ausencia de referencias a la presencia constante de los dioses en la cita que nos ha servido para describir el nosotros político ateniense trayendo a colación alguna cita que dé cuenta de esa presencia también en ese nosotros político y que sirva asimismo para

²³¹ LURI MEDRANO, G.: *El juicio de Sócrates*, cit. p. 24

²³² CARTLEDGE, P.: *Ancient Greek Political Thought in Practice*, cit. p. 78.

ilustrar el punto que ese nosotros político ateniense supone en la evolución de la antropología comunitarista. Un punto que, por lo demás, ya hemos esbozado, de un modo u otro, al comparar la aceptación implícita de individualismo que suponían la *antitimesis*, el ostracismo y la ausencia de ministerio público en Atenas con el propósito deliberado de Licurgo, respaldado por el Apolo Delfico de entrenar a los ciudadanos para que no quisieran ser individuos, para que no quisieran vivir para sí mismos.

Pues bien, no parece haber mayor dificultad en ello, pues al respecto podríamos aducir el caso del propio Sócrates, tal y como lo expresa Platón en la *Apología*. Un caso que, por lo demás, presentaría evidentes analogías con el de Licurgo. Y, en efecto, al igual que el oráculo delfico consideró a Licurgo, más que un hombre, un dios, ese mismo oráculo considera a Sócrates el más sabio:

“Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto - pero como he dicho no protestéis atenienses-, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto.”²³³

Y al igual que la constitución, la que el dios inspira a Licurgo era la mejor de todas, la labor encomendada a Sócrates:

“Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o nada. Y parece que éste habla de Sócrates – se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo como si dijera: “Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría.” Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio. Por esta ocupación no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios. “²³⁴

²³³ PLATON *Apología de Sócrates* en PLATON; *Diálogos*, I cit., p. 154.

²³⁴ *Ibidem*, p. 157 y 158.

era el mayor bien para la ciudad:

“Pues esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos, ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea la mejor posible, diciéndoos: “No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos. Si corrompo a los jóvenes al decir tales palabras, éstas serían dañinas. Pero si alguien afirma que yo digo otras cosas, no dice verdad..”

235

Ahora bien, aquí vamos demasiado deprisa y demasiado lejos pues junto a esa intervención divina en Sócrates que serviría de ejemplo de continuidad con toda la evolución de la antropología comunitarista que hemos esbozado hasta aquí, el mismo Sócrates podría servir también de ejemplo de evolución si es que no de ruptura, de esa antropología comunitarista del “cada uno de nosotros”. Y es que, además, de esa referencia al oráculo délfico y a la misión que el dios le encargó, Sócrates afirma que:

“... hay junto a mí algo divino y demoníco; ...Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer nunca me incita.”²³⁶

No sólo eso, no sólo afirma la presencia junto a él de ese algo divino y demoníco sino que pone un ejemplo concreto de no manifestación de ese *daimon*:

“Con los que habéis votado mi absolución me gustaría conversar sobre este hecho que acaba de suceder, mientras los magistrados están ocupados y aún no voy a donde yo debo morir. Quedaos, pues, conmigo, amigos, este tiempo, pues nada impide conversar entre nosotros mientras sea posible. Como sois amigos, quiero haceros ver qué significa, realmente, lo que me ha sucedido ahora. En efecto, jueces, -pues llamándoos jueces os llamo correctamente- me ha sucedido algo extraño. La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose

²³⁵ Ibidem, p. 168 y 169. En el original:

δαιμόνιον γίνεται φωνή, ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμωδῶν
Μέλητος ἐγράψατο. ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις
γιννομένη, ἣ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν,
προτρέπει δὲ οὐποτε. 31d

²³⁶ Ibidem, p. 170.

aún a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta. Ahora me ha sucedido lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en opinión general es, el mayor de los males. Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra. ¿Cuál pienso que es la causa? Voy a decíroslo. Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. Ha habido para mí una gran prueba de ello. En efecto, es imposible que la señal habitual no se me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno.⁴²³⁷

No parece necesario insistir en lo que estas afirmaciones de Sócrates (estas palabras que Platón pone en boca de Sócrates) suponen. Y es que implican un planteamiento radicalmente distinto al que hemos ilustrado hasta aquí. Ya no se trata de que uno u otro de los dioses impulsen a la acción a un cada uno, -al cada uno Sócrates, en este caso-, sino que ahora hay un espíritu divino, un *daimon*, que se ocupa específicamente de Sócrates señalándole *a priori* si la acción que va a realizar es o no la correcta y ello bien no manifestándose supuesto que la acción sea correcta, bien “oponiéndose” caso de que no lo fuere.

En otras palabras, Sócrates tiene un *daimon* particular, -si es que así puede hablarse-, lo cual significa ni más ni menos que Sócrates ya no sería propiamente un “cada uno”, sino un “yo” *avant la lettre*, capaz de determinar por sí mismo lo que va a hacer, sin que una divinidad le inspire, limitándose a señalarle la corrección o incorrección de la conducta. Un “yo” *avant la lettre*, pues, por mucho que el término yo, *ego* no aparezca explícitamente en el texto griego, pero sí en la traducción castellana que manejamos:

“.....si yo iba a obrar de forma no recta.”

y, todavía con más énfasis en la traducción inglesa que figura en la Perseus Digital Library:

“...if I was going to do anything I should not;”

A todo esto, quizás cabría hablar una vez más de una implementación del prejuicio individualista no percibido en estas dos traducciones toda vez que, como es bien sabido,

²³⁷ *Apología de Sócrates* en PLATON; *Diálogos*, I cit. p, 183-184 39e-40 d.

en griego no se suele utilizar el nominativo de los pronombres personales y las formas de tercera persona son muy poco usadas, pero, bien miradas las cosas, lo que ahora procede sería corroborar nuestra afirmación anterior de que esta alusión de Sócrates a un espíritu divino que le advierte de si va a actuar o no de forma incorrecta, incluso en asuntos nimios, resulta incompatible no sólo con el nosotros político ateniense sino con el nosotros político en general.

Y en efecto, como es bien sabido, la *polis* era la única encargada de establecer quiénes eran “las divinidades oficiales” de modo que la apelación socrática a un *daimon* particular, por así decirlo, suponía:

“.... una interpretación individual del hecho religioso, esto es, una actuación al margen de la polis, que era la única encargada de establecer quiénes eran las divinidades oficiales. El demon de Sócrates no sólo le autorizaba a cuestionar a los ciudadanos más reputados, sino que separaba flagrantemente la religión de la vida política, poniendo en peligro las prácticas religiosas tradicionales.”²³⁸.

Una interpretación “individual”, esto es, obra de un “individuo”, no ya de un “uno de nosotros” que acepta las divinidades establecidas por el “nosotros político”. No sólo eso, estas palabras de Sócrates resultan también incompatibles con la evolución de la antropología comunitarista que hemos tratado de esbozar sucintamente hasta aquí. Y así, están absolutamente alejadas del momento inicial indiferenciado en el que “nosotros” era no sólo humano, sino también vegetal y animal. Un “nosotros totémico” en el que ni siquiera era posible hablar de “cada uno”, dada la unidad indiferenciada del grupo, de modo que, para una perspectiva semejante, resulta impensable un sujeto con nombre y características propias al que una divinidad advierte de si la acción que va a realizar es o no correcta.

Y por lo mismo, resultan extrañas en un estadio posterior en el que ya hay “cada unos”, miembros del clan con características propias, singulares pero sigue presente un del clan que, en ocasiones, o bien es el causante de la victoria de un participante en un juego olímpico o bien suplanta a un cada uno, tal y como vimos a propósito de Clitemnestra:

“CLITEMNESTRA Afirmas que he sido yo la autora, pues no; no digas ni siquiera que soy la esposa de Agamenón. Porque ha sido el antiguo, el duro genio

²³⁸ MARTINEZ, O.: *Juicio y muerte de Sócrates* Gredos, Barcelona 2018, p. 113.

vengador de Atreo, aquel anfitrión de dura entraña, que ha tomado la forma de la esposa del muerto y lo ha inmolado para vengar así la muerte de unos niños.”

Y también resultarían completamente extrañas para los héroes homéricos que si bien, al igual que Clitemnestra, podían considerarse “cada uno” en la medida en que tenían nombre y características singulares, no podían considerarse sujetos y mucho menos individuos dado que sus acciones estaban inspiradas por los dioses o, en un estadio posterior, por su corazón, prescindiendo de los dioses:

“Ignoro si le incitó alguna deidad o fue únicamente su corazón quien le impulsó a ir a Pilos para saber noticias de la vuelta de su padre, y tampoco sé cuál suerte le haya cabido.”

Así las cosas, las palabras de Sócrates no suponen un paso más en la evolución de la antropología comunitarista sino su radical puesta en cuestión si es que no directamente su negación. Y es que ya no denotan un “cada uno de nosotros” sino un yo, un individuo capaz de actuar por sí mismo a diferencia de todos los “cada uno” de nosotros que hemos tratado de ilustrar hasta aquí y que actuaban bien por impulso divino bien, en último término, a instancias de su corazón.

Con todo lo cual, Sócrates sería a la vez ejemplo de continuidad en la evolución de la antropología comunitarista y de puesta en cuestión de esa antropología. Ejemplo de continuidad en cuanto parangonable a Licurgo, como vimos más arriba, por un lado. Ejemplo de ruptura, por otro, en cuanto que la afirmación de un *daimon* particular supone la de un yo, de un individuo *avant la lettre*, en la medida que acabamos de ver.

Pero a todo esto bien podría señalarse que estas palabras presuntamente pronunciadas por Sócrates son palabras que, como señalamos más arriba, Platón le atribuye, pone en su boca. Con lo cual, todas las conclusiones anteriores estarían viciadas por el hecho de que hemos dado por bueno el testimonio de Platón al respecto, sin haber dilucidado la “cuestión socrática” a la que nos referimos al inicio de estas líneas. Esto es, el hecho de que Sócrates no escribió nada y solo tenemos testimonios de terceros sobre él. Testimonios que en ocasiones resultan contradictorios. Así las cosas, procede dejar en suspenso todas las conclusiones anteriores y pasar a resolver la cuestión socrática en este punto.

4.- Del “uno de nosotros” al “Yo, Sócrates”: La actitud de Sócrates tras ser declarado culpable.

Y en efecto, a todo esto, ciertamente no hemos enfrentado aún la llamada “cuestión socrática” a la que ya aludimos más arriba, en el apartado de “Introducción y cuestiones metodológicas”, y que, como es bien sabido, se resume en que no tenemos ningún Sócrates y, simultáneamente, tenemos varios Sócrates²³⁹. En otras palabras, no disponemos de obra alguna escrita por el propio Sócrates y sí disponemos, en cambio, de obra escrita sobre Sócrates por algunos de sus contemporáneos y también por Aristóteles de modo que, aunque no disponemos del, por así llamarlo, Sócrates socrático, tenemos al Sócrates aristofánico, al jenofónico, al platónico, y al aristotélico:

"Han sobrevivido tres relatos contemporáneos de Sócrates. Además de los relatos de Platón y Jenofonte, también tenemos el retrato que emerge de las comedias de su amigo Aristófanes, una amistad confirmada en El Banquete de Platón. Aristófanes dedicó a Sócrates una comedia entera, Las nubes, y también se refiere al filósofo en otras tres comedias supervivientes: Las aves, Las ranas y Las avispas. Además, en relación a Sócrates y sólo dos generaciones más tarde, podemos echar alguna ojeada útil a las obras de Aristóteles, el discípulo más importante de Platón, que nació quince años después de la muerte de Sócrates... Así que tenemos un Sócrates jenofónico, uno platónico, uno aristofánico y uno aristotélico."²⁴⁰

Diversos Sócrates, pues, con notables divergencias entre sí que, ciertamente, nos obligan a resolver la “cuestión socrática”, a decantarnos por alguno de ellos antes de proseguir nuestro análisis.

Bien miradas las cosas, nuestro objetivo limita considerablemente la “cuestión socrática”. Y es que, dado que pretendemos analizar su actitud tras ser declarado culpable en el juicio al que fue sometido, teniendo en cuenta el procedimiento empleado que, como hemos visto hasta aquí, difería radicalmente de los nuestros y habría sido malentendido por la aplicación de un prejuicio individualista no percibido, parece claro que podemos prescindir tanto del Sócrates aristofánico como del aristotélico, y ello en la

²³⁹ Un análisis clásico del “problema socrático” en GUTHRIE, W.K.C.; *Historia de la Filosofía Griega. Vol. III, Siglo V, Ilustración*. Gredos, Madrid 1988 p. 313 y ss. Vid. también SASSI, M.M.; *Indagine su Socrate*. Einaudi, Torino 2015, p. VII y ss.

²⁴⁰ STONE, I. F.: *El juicio de Sócrates*. cit. p. 11. Vid. también, CALVO MARTINEZ, T.: *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento* cit., p. 101 y 102.

medida en que en ninguno de ellos hay referencia expresa al proceso en el que Sócrates fue condenado a muerte. Con lo cual parece que habríamos de limitarnos a optar entre el Sócrates de Jenofonte y el de Platón; autores que relatan el juicio de Sócrates y, en concreto, el punto que aquí interesa, con notables diferencias como se ha señalado con frecuencia ²⁴¹ y como puede verse del cotejo de sus testimonios.

²⁴¹ “Sócrates es un tema muy difícil para el historiador. Hay muchos hombres de quienes es seguro que se sabe muy poco y otros de los cuales es seguro que se sabe mucho; pero en el caso de Sócrates la duda está en si sabemos muy poco o muchísimo. Indiscutiblemente fue un ciudadano ateniense de poca fortuna que se pasó el tiempo en disputas, enseñando filosofía a los jóvenes, pero no por dinero, como los sofistas. Es seguro que fue procesado, condenado a muerte y ejecutado en el año 399 a. C., cuando tenía cerca de setenta años. Era indudablemente muy conocido en Atenas, puesto que Aristófanes le caricaturizó en *Las nubes*. Pero fuera de este punto nos vemos envueltos en controversias. Dos de sus discípulos, Jenofonte y Platón, escribieron sobre él ampliamente, pero decían cosas muy distintas. Incluso donde concuerdan cree Burnet que Jenofonte copia a Platón. Donde no están de acuerdo hay quien presta fe a uno, hay quien la presta al otro o a ninguno. En una disputa tan peligrosa no me atrevo a tomar partido, pero expondré brevemente los distintos puntos de vista.” RUSSELL, *Historia de la Filosofía Occidental*, cit. p. 111. Sobre los “Sócrates” de Platón y Jenofonte, vid. un resumen de la polémica desde Schleiermacher y Hegel, en LURI MEDRANO, G.: *El proceso de Sócrates*.cit., p. 120 y ss.

4.1- La cuestión socrática: Platón y Jenofonte.

Y así, según Platón, Sócrates, en el momento de la *antitimesis*, una vez declarado culpable y que Meleto propusiera la pena de muerte, correspondiéndole, pues, proponer una contra-pena, dijo lo siguiente:

“Al hecho de que no me irrite, atenienses, ante lo sucedido, es decir, ante que me hayáis condenado contribuyen muchas cosas y especialmente, que lo sucedido no ha sido inesperado para mí, si bien me extraña mucho más el número de votos resultante de una y otra parte. En efecto no creía que iba a ser por tan poco, sino por mucho. La realidad es que, según parece, si solo treinta votos hubieran caído de la otra parte, habría sido absuelto. En todo caso, según me parece, incluso ahora he sido absuelto respecto a Meleto, y no solo absuelto, sino que es evidente para todos que, si no hubieran comparecido Ánito y Licón para acusarme, quedaría él condenado incluso a pagar mil dracmas por no haber alcanzado la quinta parte de los votos.

Así pues, propone este hombre para mí la pena de muerte. Bien, ¿y yo qué propondré a mi vez, atenienses? ¿Hay alguna duda de que propondré lo que merezco? ¿Qué es eso entonces? ¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad por considerar que en realidad soy demasiado honrado como para conservar la vida si me encaminaba a estas cosas? No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea. Por consiguiente, ¿qué merezco que me pase por ser de este modo? Algo bueno, atenienses, si hay que proponer en verdad, según el merecimiento. Y además un bien que sea adecuado para mí. Así, pues,

¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor y que necesita tener ocio para exhortaros a vosotros? No hay cosa que le convenga más, atenienses, que el ser alimentado en el Pritaneo con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues éste os hace parecer felices, y yo os hago felices, y éste en nada necesita el alimento, y yo sí lo necesito, Así, pues, si es preciso que yo proponga lo merecido con arreglo a lo justo, propongo esto: la manutención en el Pritaneo.

Quizás al hablar así, os parezca que estoy hablando lleno de arrogancia, como cuando antes hablaba de lamentaciones y súplicas. No es así, atenienses, sino más bien, de este otro modo. Yo estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre voluntariamente, pero no consigo convencerlos a vosotros de ello, porque hemos dialogado durante poco tiempo. Puesto que, si tuvierais una ley, como la tienen otros hombres, que ordenara no decidir sobre una pena de muerte en un solo día, sino en muchos, os convenceríais. Pero ahora en poco tiempo no es fácil liberarse de grandes calumnias. Persuadido, como estoy, de que no hago daño a nadie, me hallo muy lejos de hacerme daño a mí mismo, de decir contra mí que soy merecedor de algún daño y de proponer para mí algo semejante. ¿Por qué temor iba a hacerlo? ¿Acaso por el de no sufrir lo que ha propuesto Meleto y que yo afirmo que no sé si es un bien o un mal? ¿Para evitar esto, debo elegir algo que sé con certeza que es un mal y proponerlo para mí? ¿Tal vez, la prisión? ¿Y por qué he de vivir yo en la cárcel siendo esclavo de los magistrados que, sucesivamente, ejerzan su cargo en ella, los Once? ¿Quizá una multa y estar en prisión hasta que la pague? Pero esto sería lo mismo que lo anterior, pues no tengo dinero para pagar. ¿Entonces propondría el destierro? Quizá vosotros aceptaríais esto. ¿No tendría yo, ciertamente, mucho amor a la vida, si fuera tan insensato como para no poder reflexionar que vosotros, que sois conciudadanos míos, no habéis sido capaces de soportar mis conversaciones y razonamientos, sino que os han resultado lo bastante pesados y molestos como para que ahora intentéis libraros de ellos, y que acaso otros los soportarán fácilmente? Está muy lejos de mí ser así, atenienses. ¡Sería, en efecto, una hermosa vida para un hombre de mi edad salir de mi ciudad y vivir yendo expulsado de una ciudad a otra! Sé con certeza que, donde vaya, los jóvenes escucharán mis palabras como aquí. Si los

rechazo, ellos me expulsarán convenciendo a los mayores, si no los rechazo, me expulsarán sus padres y familiares por causa de ellos.

Quizá diga alguno: “¿Pero no será capaz de vivir alejado de nosotros en silencio y llevando una vida tranquila?” Persuadir de esto a algunos de vosotros es lo más difícil. En efecto, si digo que eso es desobedecer al dios y que, por ello, es imposible llevar una vida tranquila, no me creeréis pensado que hablo irónicamente. Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así, como yo digo, atenienses, pero no es fácil convencerlos. Además, no estoy acostumbrado a considerarme merecedor de ningún castigo. Ciertamente, si tuviera dinero propondría la cantidad que estuviera en condiciones de pagar; el dinero no sería ningún daño. Pero la verdad es que no lo tengo, a no ser que quisierais aceptar lo que yo podría pagar. Quizá podría pagaros una mina de plata. Propongo, por tanto, esa cantidad. Ahí Platón, atenienses, Critón, Critóbulo y Apolodoro me piden que proponga treinta minas y que ellos salen fiadores. Así pues, propongo esa cantidad. Éstos serán para vosotros fiadores dignos de crédito.”²⁴²

Según Jenofonte, siguiendo el testimonio de Hermógenes²⁴³, sin embargo, la actitud de Sócrates tras ser declarado culpable fue la siguiente:

“Y en cuanto al no morir no pensaba que hubiera que agarrarse a ello, sino más bien creía que era ya para él ocasión de terminar su vida. Y que en ese parecer estaba vino a ponerse más de manifiesto cuando se decidió por votación su caso; pues, en primer término, al ser invitado a fijar la pena por su parte, ni quiso él

²⁴² *Apología de Sócrates* en PLATÓN; *Diálogos*, I cit., p. 177-181.

²⁴³ “En cualquier caso, la versión de Jenofonte es más natural, a pesar de que no había estado presente en el juicio ni en su muerte, ni había vuelto a ver a Sócrates desde el año 401. Por ello tuvo que utilizar el testimonio de Hermógenes, amigo suyo y testigo de la muerte del maestro, como se refleja en el Fedón 59b. Jenofonte estaba ausente de Atenas en el momento del proceso y su testimonio es indirecto, es el de Hermógenes, con quien pudo reunirse al terminar la expedición de la Anábasis en el año 399 o al volver de Asia con Agesilao en el 394. El hecho de que Hermógenes informe a Jenofonte tampoco quiere decir que éste reproduzca su testimonio al pie de la letra.” ZARAGOZA, J. ‘Introducción a Jenofonte’, en JENOFONTE *Apología de Sócrates* Gredos Madrid 1993, p. 5.

fijarla, ni les permitió hacerlo a los amigos, sino que aún decía que el fijar la pena era propio de quien reconociera su culpabilidad.”²⁴⁴

“Notables diferencias” entre Platón y Jenofonte a la hora de narrar la reacción de Sócrates tras ser declarado culpable, decíamos y una vez más decíamos mal, pues ciertamente, al margen de la diferente extensión de los relatos respectivos: cuatro largos párrafos en Platón frente a apenas una línea en Jenofonte, más que diferencias habría contradicciones palmarias entre ellos como, por lo demás, se ha señalado a menudo²⁴⁵.

Y así, en el relato platónico que hemos reproducido más arriba hay tres pasos, tres propuestas sucesivas por parte de Sócrates, debiendo suponerse, obviamente, que la segunda y tercera propuestas se formulan a la vista de la reacción negativa, en contra, por parte del jurado, “los atenienses, a la primera y a la segunda de las propuestas y ello, por mucho que en dicho relato platónico no aparezca explícitamente la reacción del jurado sino tan sólo de modo implícito.

Por lo que toca a la propuesta inicial de Sócrates, esto es, en síntesis:

“Así pues, propone este hombre para mí la pena de muerte. Bien, ¿y yo qué propondré a mi vez, atenienses? ¿Hay alguna duda de que propondré lo que merezco? ¿Qué es eso entonces? (...) Algo bueno, atenienses, si hay que proponer en verdad, según el merecimiento. Y además un bien que sea adecuado para mí (...). Así, pues, si es preciso que yo proponga lo merecido con arreglo a lo justo, propongo esto: la manutención en el Pritaneo.”;

no parece preciso señalar que, si bien se plantea formalmente como *antitimesis*:

“Así pues, propone este hombre para mí la pena de muerte. Bien, ¿y yo qué propondré a mi vez, atenienses?”;

²⁴⁴ JENOFONTE; *Apología o Defensa ante el jurado*, 23. cit. p. 169. Literalmente:

“.....πρῶτον μὲν γὰρ κελεύόμενος ὑποτιμᾶσθαι οὔτε αὐτὸς ὑπετιμήσατο οὔτε τοὺς φίλους εἶασεν, ἀλλὰ καὶ ἔλεγεν ὅτι τὸ ὑποτιμᾶσθαι ὁμολογοῦντος εἶη ἀδικεῖν.”

²⁴⁵ “Respecto a la fijación de pena parece que hay contradicción con la versión platónica: allí Sócrates propone primero, en broma, como pena que se le alimente a costa del Estado; el resto de sus días, luego cede a fijar la multa de una mina que es lo que él puede pagar; y, en tercer lugar, declara que los amigos le ofrecen responder de una multa seria y que, por tanto, hace lo que le dicen, que es multarse en treinta minas.” GARCIA CALVO, A. en JENOFONTE; *Apología o Defensa ante el jurado* cit. p. 169, nota 4.

no lo es de hecho, pues Sócrates no propone un castigo, una pena alternativa sino “algo bueno” aduciendo que se trata de proponer según el merecimiento, “lo merecido con arreglo a lo justo”:

“ εἰ οὖν δεῖ με κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀξίας τιμᾶσθαι.”²⁴⁶

Algo que resulta ser no un castigo, una pena, sino un premio, un honor y no uno cualquiera, sino uno de los más estimados²⁴⁷: la manutención de por vida en el Pritaneo

τούτου τιμῶμαι, ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως²⁴⁸

Ciertamente, ante una propuesta semejante, -un premio en vez de un castigo-, en el momento de la *antitimesis*, no es de extrañar que algunos comentaristas defiendan que Sócrates actuaba en broma²⁴⁹. Y tampoco es de extrañar que, por mucho que, en el texto platónico no haya alusión alguna a la reacción del jurado, éste reaccionase ante esa propuesta de forma negativa como se deduce de las palabras de Sócrates inmediatamente después de hacerla:

“Quizás al hablar así, os parezca que estoy hablando lleno de arrogancia, como cuando antes hablaba de lamentaciones y súplicas. No es así, atenienses, sino más bien, de este otro modo.”²⁵⁰

Una afirmación sobre la que se explaya, como se sigue del texto transcrito más arriba, tratando de demostrar a sus jueces que no es fácil convencerles de que el mayor bien para un hombre es tener conversaciones cada día acerca de la virtud, - cosa que él, obedeciendo al dios, hace con sus conciudadanos-, para acabar afirmando que no está acostumbrado a considerarse merecedor de ningún castigo:

καὶ ἐγὼ ἅμα οὐκ εἶθισμαι ἐμαυτὸν ἀξιοῦν κακοῦ²⁵¹

y proceder, sin solución de continuidad, a realizar una segunda propuesta:

²⁴⁶ La traducción inglesa incluida en Perseus, reza como sigue: “So if I must propose a penalty in accordance with my deserts, ...”, lo que no deja de ser una contradicción en los términos.

²⁴⁷ “En el Pritaneo, establecido en el Tolo, podían comer las personas a las que la ciudad juzgaba como sus benefactores. Este honor era muy estimado.” CALONGE, J. nota 32 en *Apología de Sócrates*, cit., p. 178.

²⁴⁸ “ εἰ οὖν δεῖ με κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀξίας τιμᾶσθαι, τούτου τιμῶμαι, ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως.”^{36e}

²⁴⁹ GARCIA CALVO, A. en JENOFONTE; *Apología o Defensa ante el jurado* cit. p. 169, nota 4.

²⁵⁰ ἴσως οὖν ὑμῖν καὶ ταυτὶ λέγων παραπλησίως δοκῶ λέγειν ὥσπερ περὶ τοῦ οἴκτου καὶ τῆς ἀντιβολήσεως, ἀπαυθαδιζόμενος: τὸ δὲ οὐκ ἔστιν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοιοῦτον ἀλλὰ τοιόνδε μᾶλλον. 37a.

²⁵¹ La traducción inglesa incluida en Perseus, reza como sigue:” Besides, I am not accustomed to think that I deserve anything bad.”

“Ciertamente, si tuviera dinero propondría la cantidad que estuviera en condiciones de pagar; el dinero no sería ningún daño. Pero la verdad es que no lo tengo, a no ser que quisierais aceptar lo que yo podría pagar. Quizá podría pagaros una mina de plata. Propongo, por tanto, esa cantidad.”²⁵²

Desde luego y al igual que en relación con la primera, no parece preciso señalar que esta segunda propuesta: pagar una mina de plata, tampoco puede considerarse una *antitimesis* propiamente dicha, una propuesta de contra-pena, de castigo alternativo a la pena de muerte propuesta por Meleto. Y en efecto, en plena coherencia con la afirmación inmediatamente anterior de que “no estoy acostumbrado a considerarme merecedor de ningún castigo”, sostiene que el dinero no supone, daño alguno, “no sería ningún daño” literalmente:

οὐδὲν γὰρ ἂν ἐβλάβην²⁵³

Con todo lo cual, la conclusión es obligada: pagar lo que podría pagar, -una mina de plata-, no sería ninguna contra pena; no supone castigo, daño alguno.

Sí que es preciso subrayar, por el contrario, que en el texto platónico y al igual que con la primera propuesta, tampoco se recoge la reacción del jurado, “los atenienses”, ante esta segunda propuesta por parte de Sócrates. Lo que, de nuevo, al igual que en relación con la primera propuesta, no quita para que pueda deducirse implícitamente que sí la hubo y que fue negativa. Y es que, inmediatamente después de proponer el pago de una mina de plata, -“lo que podría pagar”-, Sócrates realiza una tercera propuesta:

“Ahí Platón, atenienses, Critón, Critobulo y Apolodoro me piden que proponga treinta minas y que ellos salen fiadores. Así pues, propongo esa cantidad. Éstos serán para vosotros fiadores dignos de crédito.”²⁵⁴

²⁵² οὐδενός. εἰ μὲν γὰρ ἦν μοι χρήματα, ἐτιμησάμην ἂν χρημάτων ὅσα ἔμελλον ἐκτεῖσαι, οὐδὲν γὰρ ἂν ἐβλάβην: νῦν δὲ οὐ γὰρ ἔστιν, εἰ μὴ ἄρα ὅσον ἂν ἐγὼ δυνάμην ἐκτεῖσαι, τοσοῦτου βούλεσθέ μοι τιμῆσαι. ἴσως δ' ἂν δυνάμην ἐκτεῖσαι ὑμῖν που μᾶν ἀργυρίου: τοσοῦτου οὖν τιμῶμαι. 38b

²⁵³ La traducción inglesa incluida en Perseus, reza como sigue: “If I had money, I would have proposed a fine, as large as I could pay; for that would have done me no harm. But as it is—I have no money, unless you are willing to impose a fine which I could pay. I might perhaps pay a mina of silver. So I propose that penalty;...”

²⁵⁴ Πλάτων δὲ ὅδε, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ Κρίτων καὶ Κριτόβουλος καὶ Ἀπολλόδοφος κελεύουσί με τριάκοντα μῶν τιμῆσασθαι, αὐτοὶ δ' ἐγγυᾶσθαι: τιμῶμαι οὖν τοσοῦτου, ἐγγυηταὶ δὲ ὑμῖν ἔσονται τοῦ ἀργυρίου οὗτοι ἀξιόχρεοι. 38.b

Así las cosas, por mucho que, en la traducción castellana, esta tercera propuesta de Sócrates tan solo esté separada por un punto y seguido de la segunda propuesta; por mucho que, en la traducción inglesa que figura en el proyecto Perseus, la tercera propuesta socrática tan solo diste un punto y coma de la segunda:

“So I propose that penalty; but Plato here, men of Athens and Crito and Critobulus, and Aristobulus tell me to propose a fine of thirty minas, saying that they are sureties for it. So I propose a fine of that amount, and these men, who are amply sufficient, will be my sureties.”;

o, en fin, por mucho que, en el texto original, la segunda y tercera propuestas estén separadas por un punto y aparte y no haya alusión alguna a la reacción del jurado, resulta obligado concluir que la petición por parte de Platón, Critón, Critobulo y Apolodoro a Sócrates para que propusiera pagar no una sino treinta minas se debió precisamente a la reacción en contra del jurado, “los atenienses”, a la segunda propuesta de Sócrates. Algo que, entre nosotros, ha sido glosado de la forma siguiente:

“Sus amigos en el público advirtieron en seguida que la oferta de una mina conducía directamente a que el tribunal aceptara la propuesta de Meleto. Sócrates aceptó proponer las treinta minas. No hay razón para pensar que esta propuesta no se produjo.”²⁵⁵

Una glosa, desde luego, acertada, por obvia, si bien, en nuestra opinión, insuficiente, pues, a partir del análisis anterior, no sería meramente la propuesta del pago de una mina lo que habría provocado la reacción del jurado y el consiguiente aumento de la cantidad a pagar propuesta por parte de Platón, Critón, Critobulo y Apolodoro, sino el hecho de que esa propuesta se plantease como algo “que no hacía daño”, como un no-castigo:

οὐδὲν γὰρ ἄν ἐβλάβην;

esto es, no como una *antitimesis* en sentido estricto y ello al igual que la primera propuesta que, como vimos más arriba, tampoco puede considerarse una *antitimesis* en sentido estricto, -un castigo alternativo-, toda vez que era la propuesta de algo bueno, “lo merecido con arreglo a lo justo”

²⁵⁵ CALONGE, J. nota 33 a PLATÓN. *Apología de Sócrates*, cit. p. 180.

Así las cosas, no parece preciso resaltar las diferencias entre el relato platónico, entre las tres propuestas que, según Platón, hizo Sócrates y el relato que hace Jenofonte al respecto:

“...al ser invitado a fijar la pena por su parte, ni quiso él fijarla, ni les permitió hacerlo a los amigos, sino que aún decía que el fijar la pena era propio de quien reconociera su culpabilidad.”²⁵⁶

Y, en efecto, en Jenofonte no hay rastro alguna de las propuestas sucesivas por parte de Sócrates al jurado de las que habla Platón y que acabamos de analizar sucintamente. Y tampoco, en consecuencia, hay alusión alguna, explícita o implícita a las reacciones de los jueces que, según Platón llevaron a Sócrates a hacer esas propuestas sucesivas. Por el contrario, Jenofonte, en apenas tres líneas frente a los cuatro largos párrafos de Platón, tan solo informa de la negativa radical por parte de Sócrates a fijar la pena o a que la fijaran sus amigos y de que afirmó expresamente que eso suponía reconocerse culpable, reconocer la culpa²⁵⁷.

Una contradicción flagrante, pues, entre estos dos relatos que nos enfrenta a la “cuestión socrática”, si bien en términos reducidos, obligándonos a escoger entre uno de ellos: bien el de Platón bien el de Jenofonte. Elección aparentemente fácil, por lo demás, dada la unánime preferencia científica, desde Schleiermacher, por el Sócrates platónico²⁵⁸.

²⁵⁶ JENOFONTE; *Apología o Defensa ante el jurado*, 23. cit. p. 169. Literalmente:

“πρῶτον μὲν γὰρ κελεύόμενος ὑποτιμᾶσθαι οὔτε αὐτὸς ὑπετιμήσατο οὔτε τοὺς φίλους εἴασεν, ἀλλὰ καὶ ἔλεγεν ὅτι τὸ ὑποτιμᾶσθαι ὁμολογοῦντος εἴη ἀδικεῖν.”

²⁵⁷ Por decirlo con los términos de la traducción inglesa incluida en Perseus que reza como sigue : For, first of all, when he was bidden to name his penalty, he refused personally and forbade his friends to name one, but said that naming the penalty in itself implied an acknowledgment of guilt.”

²⁵⁸ "La revalidación de Platón como fuente histórica es obra del gran Schleiermacher. Sus conclusiones han podido ser modificadas por la investigación posterior, que ha apurado mucho las cosas pero no ha vuelto a atrás, y el Sócrates de Jenofonte, que era el generalmente admitido en el siglo XVIII, ya no satisface hoy a nadie." TOVAR, A.: *Vida de Sócrates*. Alianza, Madrid 1999. pp. 31 y ss..

4.2.- “Yo, Sócrates”.

Ahora bien, la cosa no es tan sencilla toda vez que esas presuntas contradicciones entre los relatos de Platón y Jenofonte no serían, en realidad, tales. Y es que, sin ir más lejos, a la vista del análisis anterior, resulta difícilmente sostenible una lectura del texto platónico contradictoria con el texto jenofónico como la que, en su momento, hizo A. García Calvo:

“Respecto a la fijación de pena parece que hay contradicción con la versión platónica: allí Sócrates propone primero, en broma, como pena que se le alimente a costa del Estado; el resto de sus días; luego cede a fijar la multa de una mina que es lo que él puede pagar; y, en tercer lugar, declara que los amigos le ofrecen responder de una multa seria y que, por tanto, hace lo que le dicen, que es multarse en treinta minas.”²⁵⁹

En efecto, por lo que toca a la primera propuesta, ser alimentado de por vida “a costa del Estado”, ya vimos más arriba que no se plantea en broma, como apunta García Calvo, sino de manera plenamente motivada; “lo merecido con arreglo a lo justo” no es una pena, sino algo bueno: ser alimentado en el Pritaneo. Motivación que sería plenamente compatible, no literalmente, desde luego, pero sí con el sentido de la afirmación de Jenofonte de que Sócrates se negó a fijar la pena porque ello supondría reconocerse culpable.

En cuanto a la segunda propuesta de Sócrates, - pagar una mina de plata, “lo que puede pagar”-, supondría, según García Calvo, que

“cede a fijar la multa de una mina que es lo que él puede pagar;”;

esto es, que acepta proponer un castigo “cede a fijar la multa” y, por tanto, se reconoce culpable. Argumentación a la que podría objetarse, ante todo, que esa propuesta resulta tan insignificante, - irrisoria, si se prefiere-, que no deja de ser una manera de decir que no se consideraba culpable, con lo que de nuevo habría compatibilidad entre los relatos de Platón y Jenofonte. Una observación que, entre nosotros, ha hecho J. Zaragoza:

²⁵⁹ GARCIA CALVO, A. en JENOFONTE: *Apología o Defensa ante el jurado* cit. p. 169, nota 4.

“De esas diferencias se ha sacado la conclusión de que Jenofonte quiso rectificar a Platón. Pero ni siquiera las diferencias son tan grandes; por ejemplo, si Jenofonte afirma que Sócrates no quiso hacer contrapropuesta de pena, en realidad se mantiene fiel al espíritu de las palabras de Sócrates, que en Platón pide como contrapena la multa de una mina, que era una manera de decir que no se consideraba culpable.”²⁶⁰

Por otra parte y tal y como se apuntó más arriba, a esta objeción podría sumarse el hecho de que literalmente, como vimos, Sócrates afirma que pagar dinero no supondría daño alguno, no sería castigo alguno, “οὐδὲν γὰρ ἂν ἐβλάβην”, y, por tanto, proponer pagarlo no implicaría reconocimiento alguno de culpabilidad. Argumentación que, ciertamente resulta extraña a nuestros oídos, pero que, por lo demás, en pura lógica, cabe extrapolar a la tercera propuesta socrática, pagar treinta minas, siendo fiadores Platón, Critón, Critobulo y Apolodoro. Y efectivamente desde la afirmación de que el “el dinero no supone daño alguno”, se sigue que no es castigo alguno, y, por ello mismo, que tanto el hecho de pagar una mina uno mismo, cuanto el de que otros paguen por uno treinta minas, no implica reconocimiento alguno de culpabilidad.

Así las cosas, no habría contradicción sino compatibilidad entre los relatos de Jenofonte y de Platón. Jenofonte no habrá querido rectificar a Platón, por decirlo de nuevo en los términos de Zaragoza, pues lo que, en último término, subyace a ambos testimonios es la negativa a reconocerse culpable. Una negativa directa en el testimonio de Jenofonte e indirecta, por así decirlo, en el testimonio de Platón, pero bien presente en las tres propuestas de *antitimesis* sucesivas que, según Platón, realizó Sócrates y que, como acabamos de ver, no serían tales *sensu stricto*.

Una negativa a reconocerse culpable subyacente a ambos textos, pues que, por lo demás, nos lleva a aceptar un nuevo testimonio sobre el juicio de Sócrates habitualmente considerado contradictorio con los de Platón y Jenofonte pero que, a la vista de lo anterior, no lo sería. Nos estamos refiriendo al testimonio de Diógenes Laercio, quien, en el libro segundo de sus *Vidas de Filósofos*, se refiere a la actitud de Sócrates tras ser declarado culpable en los siguientes términos:

“Fue pues condenado por doscientos ochenta y un votos, más de los que lo absolvían; y estando deliberando los jueces sobre si convendría más quitarle la vida o imponerle multa, dijo daría veinticinco dracmas. Ebulides, dice que prometió ciento.

²⁶⁰ ZARAGOZA, J.: en JENOFONTE: *Apología de Sócrates*. cit. p. 5.

Pero viendo desacordes y alborotados a los jueces, dijo: Yo juzgo que la pena a la que debo ser condenado por mis operaciones es que se me mantenga del público en el Pritaneo. ²⁶¹

Desde luego, no parece necesario mayor esfuerzo para señalar la contradicción entre este testimonio de Diógenes Laercio y el de Platón pues, como se sigue a primera vista, el uno parece la antítesis del otro. Y en efecto, en el relato de Platón se comienza proponiendo la manutención en el Pritaneo y luego sucesivamente Sócrates propone, primero, el pago de una mina y, luego, el de treinta, sin que los jueces aparezcan explícitamente en ningún momento. Por el contrario, en el relato de Diógenes Laercio se empieza con los jueces deliberando sobre el castigo que deben imponer a Sócrates: si privarle de la vida o imponerle una multa, ante lo cual, Sócrates habría propuesto primero pagar 25 o 100 minas y finalmente, a la vista del desacuerdo y el alboroto de los jueces, propone ser mantenido en el Pritaneo. Con todo lo cual, efectivamente, los testimonios de Diógenes y Platón serían contradictorios no sólo en cuanto que se trata de dos secuencias contrarias, sino que porque se pone el énfasis en diferentes protagonistas: en Diógenes los protagonistas son el propio Sócrates y los jueces, mientras que en Platón lo son el propio Sócrates y algunos de sus discípulos (el mismo Platón incluido) sin que los jueces aparezcan en ningún momento.

Dos secuencias contrarias sí y con protagonistas diferentes, pero que, -dejando al margen ciertas incongruencias en el relato de Diógenes como la deliberación entre los jueces que ya vimos no cabía en la *antitimesis*-, resultan plenamente compatibles en cuanto que a ambas subyace, en último término, el no reconocimiento de culpabilidad por parte de Sócrates. Un no reconocimiento que ya vimos más arriba al analizar el testimonio de Platón y que, ahora, se muestra de forma palmaria en el testimonio de Diógenes Laercio quien concluye su secuencia precisamente con la propuesta por parte de Sócrates de ser alimentado en el Pritaneo, esto es, con la propuesta del mayor premio posible: una manera ciertamente radical de declararse no culpable.

²⁶¹ DIOGENES LAERCIO: "Sócrates" en *Vidas de Filósofos*, Libro 2, 18, Iberia, Barcelona 1986 p. 66. El original griego reza como sigue:

ὅτ' οὖν καὶ κατεδικάσθη διακοσίαις ὀγδοήκοντα
μῖα πλείοσι ψήφοις τῶν ἀπολουσῶν: καὶ τιμωμένων τῶν δικαστῶν τί χρὴ
παθεῖν αὐτὸν ἢ ἀποτίσαι, πέντε καὶ εἴκοσιν ἔφη δραχμᾶς ἀποτίσειν.
Εὐβουλίδης μὲν γάρ φησιν ἑκατὸν ὁμολογῆσαι: θορυβησάντων δὲ
τῶν δικαστῶν, "ἔνεκα μὲν," εἶπε, "τῶν ἐμοὶ διαπεπραγμένων τιμῶμαι τὴν
δίκην τῆς ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως."

Así las cosas, y por lo mismo que con el de Platón, se sigue inmediatamente la compatibilidad del testimonio de Diógenes Laercio con el de Jenofonte. Una negativa directa expresa a reconocer la culpabilidad por parte de Sócrates, en el caso de Jenofonte e indirecta, en los términos vistos, tanto en el caso de Platón como en el de Diógenes Laercio.

Pero, a todo esto, estamos analizando la actitud de Sócrates tras ser declarado culpable, en el momento de la *antitimesis* exclusivamente *a contrario*, cuando obviamente de los testimonios analizados hasta aquí: el de Platón, el de Jenofonte y el de Diógenes Laercio se siguen no sólo consecuencias negativas, sino también afirmativas. Más aún, parece que estuviéramos olvidando todo el análisis realizado hasta aquí según el cual no se habría tenido suficientemente en cuenta el procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates por la implementación de un prejuicio individualista no percibido que nos habría impedido ver la concepción antropológica comunitarista subyacente a ese procedimiento.

Y en efecto, ya se analizó más arriba que el momento procesal en el que el declarado culpable tenía que proponer una pena alternativa repugnaba a nuestra actual mentalidad jurídica basada en una antropología individualista por cuanto comportaba la ausencia de un “yo” autónomo, responsable, capaz de decidir por sí mismo si era culpable o inocente con independencia de la decisión del jurado. Por el contrario, ese momento procesal comportaba una antropología comunitarista y en concreto, por decirlo en términos aristotélicos, un “cada uno de nosotros” que aceptaba, si es que así puede hablarse la decisión del “nosotros” del que formaba parte. En otras palabras, comportaba una identidad dual, propia y colectiva a la vez, tal y como vimos en su momento. Propia en cuanto que se permitía al acusado, defenderse por sí mismo, pero colectiva en cuanto que ni se contemplaba la posibilidad de que no procediera a la *antitimesis* una vez declarado culpable, como también vimos en su momento

Pues bien, desde ese punto de vista, los testimonios de Jenofonte, Platón y Diógenes Laercio coinciden en el rechazo a ese “cada uno de nosotros” y en la afirmación de un “yo” autónomo. Coinciden en la negación de la antropología comunitarista, del cada uno de nosotros y de la identidad dual subyacente, afirmando en su lugar un individuo, una identidad individual: “Yo, Sócrates”.

Y así, el rechazo en el texto de Jenofonte es, como vimos, absolutamente radical y directo:

“...al ser invitado a fijar la pena por su parte, ni quiso él fijarla, ni les permitió hacerlo a los amigos, sino que aún decía que el fijar la pena era propio de quien reconociera su culpabilidad.”²⁶²

“*Fijar la pena era propio de quien reconociera su culpabilidad.*”
ὅτι τὸ ὑποτιμᾶσθαι ὁμολογοῦντος εἶη ἀδικεῖν..... parece difícil imaginar una puesta en cuestión más radical que ésta de la antropología subyacente al procedimiento utilizado en el proceso contra Sócrates. El reconocimiento de la culpa se traslada desde el “cada uno de nosotros” a un sujeto individual, a un “yo” responsable capaz de decidir por sí mismo, sin tener que atenerse a lo decidido por un “nosotros” previo cuya autoridad obviamente es puesta en cuestión con la negativa a proponer una pena. Ya no hay una identidad dual, propia y colectiva, de modo que el declarado culpable se “homologa” como tal, sino sólo una identidad propia, un “yo”, “Yo, Sócrates”, un individuo que no se reconoce culpable porque no se considera como tal y que, por tanto, se niega a plantear una contra-pena, una *antitimesis*.

Ahora bien y contra lo que pudiera parecer, la puesta en cuestión de la antropología comunitarista es aún más contundente en el testimonio de Platón, al menos en un primer momento que, por lo demás y como vimos, coincide con el último del testimonio de Diógenes Laercio. Y es que lo que, según Platón y Diógenes, hizo Sócrates fue proponer no una pena, sino un premio y no uno cualquiera, sino uno de los mayores premios que podría obtener un ateniense: ser alimentado de por vida en el Pritaneo.

No parece preciso insistir en lo que ello supone de cara a la antropología subyacente al procedimiento empleado en el juicio: el “nosotros” previo es desautorizado por completo, -negado incluso-, al ponerse en cuestión radicalmente su decisión. No un castigo como decide el “nosotros” al declararme culpable, sino un premio es lo que “yo”, Sócrates, merezco²⁶³. De nuevo, la identidad dual, propia y colectiva a la vez, subyacente a la *antitimesis*, desaparece por completo. Ahora hay una identidad única, individual “Yo,

²⁶² JENOFONTE; *Apología o Defensa ante el jurado* cit. p. 169.

²⁶³ “La otra gran abstracción de la *Apología*, en esta dirección, es el “nosotros”, término éste que es ignorado casi completamente por el acusado. Lo cual es coherente con la ausencia de *sophrosyne*. En el contexto al que estamos haciendo referencia volverá a resaltar esta oposición al señalar (35d) que deja en las manos del jurado y en las del dios el decidir lo que será mejor tanto para mí como para vosotros.” LURI MEDRANO, G.: *El proceso de Sócrates*. cit. p 129

Sócrates” que niega el “nosotros” que le declara culpable al considerarse no solo inocente sino merecedor del mayor premio posible.

Ciertamente podría aducirse que la actitud de Sócrates va rebajándose en el relato platónico,- y viceversa en la secuencia contraria de Diógenes-, pues, como vimos, acaba proponiendo el pago de una multa de treinta minas en los términos referidos, pero, desde el punto de vista que aquí interesa, la evolución de la antropología comunitarista no habría contradicción entre los testimonios de Platón, Jenofonte y Diógenes Laercio. Todos ellos reflejarían esa puesta en cuestión de los presupuestos antropológicos implícitos en el procedimiento por el que Sócrates fue juzgado con la consiguiente afirmación, todo lo *in nuce* que se quiera, de una antropología individualista alternativa. La puesta en cuestión del “cada uno de nosotros” que se homologa con la decisión del nosotros y la afirmación correlativa de un individuo: “Yo, Sócrates”.

Por lo demás, esta conclusión de la afirmación de un individuo y la consiguiente negación del “uno de nosotros” que se sigue de la compatibilidad de los testimonios de Jenofonte, Platón y Diógenes Laercio puede corroborarse teniendo en cuenta que los dos primeros testimonios; los de Jenofonte y Platón son complementarios en un punto ciertamente relevante. Nos estamos refiriendo a la apelación a un *daimon* que, como vimos más arriba, suponía también la puesta en cuestión del “nosotros”, de la *polis* que fijaba las divinidades oficiales, desde la afirmación de un “yo” con una divinidad, un *daimon* particular.

Y en efecto ya vimos que, según Platón, Sócrates alude a un *daimon* que le advertía de si iba a obrar de forma no recta:

“La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose aún a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta. Ahora me ha sucedido lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en opinión general es, el mayor de los males. Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra.”

Pues bien, en Jenofonte, el *daimon* actúa de la misma forma, tal y como se ve en la reproducción que hace del diálogo entre Hermógenes y Sócrates:

“Pues cuenta aquél que, viéndole discurrir más bien de cualquier otro asunto que de su juicio, así le dijo: “¿No sería, con todo, Sócrates, conveniente examinar también lo que vas a decir en tu defensa?” y que aquél al pronto había respondido: “¿Es que no crees tú que me he pasado la vida preparando mi defensa? “ y que cuando él le preguntó “¿Cómo es eso?”, “En cuanto que llego hasta el final sin haber hecho nada injusto o malo, que es precisamente lo que juzgo la mejor preparación de una defensa”. Y que, como quiera que él siguiera así insistiendo: “¿No ves cómo muchas veces los tribunales de los atenienses han llevado a quienes nada malo hacían a la muerte, seducidos por un discurso, y cómo en cambio en muchas ocasiones han absuelto a malhechores ya fuera compadecidos de sus palabras o porque hablaron de un modo adulador?” “Pero es que a fe mía – decía que le contestó-, también es que, habiendo yo intentado por dos veces ya recapacitar acerca de mi defensa, una y otra vez se me opone aquel genio divino.” Y que como él le dijo: “Cosas extrañas dices”, que él respondió a su vez: “¿Te parece extraño que la divinidad tenga por mejor también que termina ya mi vida?”

264

Así las cosas, dado que también en este aspecto, el Sócrates jenofónico no es contradictorio con el Sócrates platónico, sino todo lo contrario, hemos de corroborar definitivamente la conclusión a la que antes llegábamos del rechazo, por parte de Sócrates, de la antropología comunitarista subyacente en el proceso que se siguió contra él mediante la afirmación de un “yo”, un sujeto autónomo. En otros términos, su negativa a considerarse culpable equivale a no considerarse un “uno de nosotros”, con identidad dual propia y colectiva, primando ésta última de modo que se asume, homologa la decisión del nosotros, sino un “individuo”, un Yo con identidad individual en la medida que decide por sí mismo si es inocente o culpable.

Con todo lo cual, la actitud de Sócrates tras ser condenado y pasar al momento de la *antitimesis* supone un punto de inflexión en la evolución de la antropología comunitarista, si es que no su puesta en cuestión radical. Y es que Sócrates habría llevado al límite las tendencias individualistas que, inexistentes en el nosotros totémico, habían

²⁶⁴ JENOFONTE: *Apología o Defensa ante el jurado* cit. p. 164 y 165.

aparecido, como vimos, en la Ilíada y, sobre todo, en la Odisea, en el nosotros clánico. Unas tendencias que Licurgo había tratado de eliminar acostumbrando a los espartanos a no saber y ni aún querer vivir por/para sí mismos, individualmente, como también vimos en su momento.

Ahora bien, Sócrates con esa afirmación del “Yo, Sócrates”, de una identidad individual que se niega a considerarse culpable porque no se siente tal, frente al “Sócrates, uno de nosotros”, con identidad dual, propia y colectiva que habría aceptado, “homologado”, la decisión del nosotros considerándole culpable, no sólo pone en cuestión la antropología comunitarista sino que anticipa nuestra propia antropología, en la que ciertamente se presupone un “individuo” responsable, capaz de decidir por sí mismo es o no culpable. Una afirmación ciertamente crucial, pues, que explicaría a la perfección la trascendencia histórica de Sócrates, pero, que, según parece, no correspondería sólo a Sócrates sino estaría ya presente, de un modo u otro, en el propio contexto de la época en la que el juicio contra Sócrates tuvo lugar y en el que adoptó la decisión que acabamos de analizar.

4.3 ¿Un contexto individualista?

Y, en efecto, la puesta en cuestión, si es que no el rechazo, de la antropología comunitarista con identidad dual, en favor de una individualista, con identidad individual, podría observarse, no sólo en la actitud adoptada por Sócrates en el momento de la *antitimesis*, como acabamos de ver, sino asimismo en la más representada y reescrita de todas las tragedias griegas ²⁶⁵; la considerada por Hegel como “una de las más sublimes obras de todos los tiempos”²⁶⁶.

Nos estamos refiriendo a la tragedia *Antígona* de Sófocles representada por vez primera hacia el 442 a. C.; esto es, poco más de cuatro décadas antes del juicio de Sócrates, y que, ciertamente ha fascinado desde entonces a la mente occidental en el campo del pensamiento jurídico, en el del pensamiento en general, la literatura, el arte... hasta hoy y previsiblemente lo seguirá haciendo en el futuro toda vez que “Nuevas ‘Antígonas’ están siendo imaginadas, pensadas, vividas ahora y lo serán mañana.” ²⁶⁷

Pues bien, en lo que aquí importa, la puesta en cuestión de la identidad dual, de la antropología comunitarista, se refleja ya en el título mismo de la obra, en la protagonista misma: Antígona. Y es que, como se muestra en un prólogo fascinante, Antígona no es inicialmente Antígona, sino parte del ser dual Antígona-Ismene; esto es, de Antígona- y su hermana -Ismene, con quien comparte cabeza:

“ὦ κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμίνης κάρρα,” ²⁶⁸

Un ser dual que se va escindiendo por la actitud de “Ismene” ante la prohibición de enterrar a los traidores a la ciudad, y por tanto, a su hermano Polínice, de modo que la futura Antígona, tras convertirse, muy a su pesar, en “Antígona-“; esto es, en una mitad mutilada del ser dual Antígona-Ismene, acaba transformándose en el ser individual “Antígona” que, incluso, rechaza los intentos últimos de su antigua mitad dual por

²⁶⁵ BALLÖ, J y PÉREZ, X.: *Epílogo a SOFOCLES: Antígona*, Barcelona, Penguin Clásicos, 2009 p. 111.

²⁶⁶ HEGEL: *Estética*, Ediciones Península, Barcelona 1991, p. 43

²⁶⁷ Por servimos del título de la magnífica obra de STEINER, G.: *Antígonas: Una poética y una filosofía de la lectura*. Barcelona, Gedisa, 1987.

²⁶⁸ Literalmente leemos algo parecido a esto: “Oh común cabeza de Ismena” o bien “Oh compartida cabeza de mi hermana.” Vid. STEINER, *Antígonas*, cit., p. 163 y también IRIGARAY, L., *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007, p. 198

restaurar el ser dual inicial. Acaba transformándose en “la única restante de las hijas del rey”:

“¡Oh ciudad paterna de la tierra de Tebas, y dioses fundadores de mi linaje!, me llevan ya, ya no hay demora. Mirad, príncipes de Tebas, qué cosas sufro yo, la única restante de las hijas del rey, y a manos de qué hombres, por haber tenido a la piedad en piadosa reverencia.”²⁶⁹

Desde luego, no procede entrar aquí y ahora en el análisis pormenorizado de esa disolución del ser dual Antígona-Ismene y en cómo Antígona acaba por ser la auténtica protagonista de la tragedia, la que le da nombre²⁷⁰. En los términos que aquí importan, no procede demorarse en cómo de la identidad dual “Antígona-Ismene” se pasa a la identidad individual “Antígona”.

Ahora bien, sí que resulta obligado recalcar, aunque tampoco podamos entrar en un análisis pormenorizado, que esa transformación, -evolución, si se prefiere-. hacia la individualidad no es todo lo completa que, desde nuestro horizonte de praxis, pudiera pensarse. Y es que Antígona sigue considerándose parte de un linaje, parte de un nosotros previo, en el que sin embargo tendría ya identidad individual, siquiera sea porque ya no es parte de un ser dual. Y así, como acabamos de ver, se considera “la única restante de las hijas del rey” y sigue invocando a “los dioses fundadores de mi linaje”.

Más aún, esa afirmación de la individualidad por parte de Antígona, forzada por la imposibilidad de la dualidad, sigue siendo compatible con creencias típicas de la antropología comunitarista en sus primeros estadios de evolución como la culpa y el castigo hereditarios. Creencias que ya vimos en el nosotros totémico y que ahora siguen presentes como se deduce, sin ir más lejos, de las palabras que Antígona dirige a Ismene, a la “compartida cabeza de mi hermana”:

²⁶⁹ SÓFOCLES, *Antígona*, cit. p. 85. El original reza como sigue:

ὦ γῆς Θήβης ἄστυ πατρῶον
καὶ θεοὶ προγενεῖς,
ἄγομαι δὴ κούκετι μέλλω.
λεύσσετε, Θήβης οἱ κοιρανίδαί
τὴν βασιλειδᾶν μούνην λοιπὴν,
οἷα πρὸς οἴων ἀνδρῶν πάσχω,
τὴν εὐσεβίαν σεβίσασα. V. 937-943

²⁷⁰ Vid. PRADA, A. de: *Las cabezas de la justicia: ¿“Antígona-Ismena”? ¿“Antígona e Ismena”? ¿“Antígona-”? ¿“-Ismena”?*. Isegoría, n° 57, 2017, págs. 413-431.

“¿acaso sabes cuál es entre las desgracias heredadas de Edipo la que Zeus nos vaya a dejar sin cumplimiento en nuestra vida?”²⁷¹.

Una sorprendente compatibilidad, pues, entre elementos presuntamente contradictorios: los típicos de la antropología comunitarista en sus estadios más primitivos y los de una incipiente individualidad. En otros términos, un yo individual *in nuce* que, sin embargo, sigue incluido dentro de una estirpe, dentro de una cadena generacional, por así decirlo, en la que continúan presentes las ideas de culpa y castigo hereditarios ciertamente incompatibles con la antropología individualista. Algo ciertamente sorprendente que, quizás por ello mismo, explica la fascinación que la mente occidental ha sentido por *Antígona* a la que más arriba nos referíamos.

Por lo demás, esta coexistencia contradictoria de la afirmación *in nuce* de la identidad individual junto con rasgos típicos de la mentalidad comunitarista, nos obliga a resaltar un punto en el que hasta nos habríamos puesto el énfasis suficiente. Y es que hasta aquí no habríamos reparado suficientemente en que el procedimiento seguido contra Sócrates que hemos considerado como típico de la antropología comunitarista, presentaría también rasgos si es que no individualistas, sí al menos, pre o proto-individualistas. Rasgos que hasta ahora habríamos, si es que no ignorado, sí al menos infravalorado y que, sin embargo, estarían bien presentes en la mecánica procesal utilizada en el juicio contra él.

Una mecánica procesal que analizamos en su momento, si bien no pusimos excesivo énfasis en la confianza en el “individuo” que de ella se seguía, dando por supuesto demasiado rápidamente, a lo que ahora parece, que se había tergiversado debido a un prejuicio individualista no percibido. Y así, por ejemplo y sin ir más lejos, acabamos de señalar que en la tragedia *Antígona* siguen presente las creencias en la culpa y el castigo hereditarios; creencias que, sin embargo, ya no aparecen en el procedimiento con el que fue juzgado Sócrates como se sigue del hecho de que, en el momento de la *antitimesis*, las propuestas de pena y contra-pena se hacían individualmente por el acusador y el ya declarado culpable y se limitaban a penas “individuales”, limitadas a la persona del ya declarado culpable sin afectar a sus familiares contemporáneos y tampoco a sus descendientes.

²⁷¹ SÓFOCLES, *Antígona*, cit.p. 31. El original reza como sigue:
ἄρ' οἴσθ' ὅ τι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίου κακῶν
ὁποῖον οὐχὶ νῶν ἔτι ζώσαιν τελεῖ.

Más aún, esa valoración del individuo no estaría presente solo en el momento de la *antitimesis*, sino también en los momentos procesales previos. Y es que, - como vimos y a diferencia de lo que ocurre, en general en nuestros sistemas jurídicos-, las partes actuaban por sí mismas, sin que hubiera operadores jurídicos: abogados, procuradores, ni siquiera ministerio fiscal... con lo que todo ello supone de afirmación de la capacidad de las partes, de su autonomía, por así decirlo.

En el mismo sentido de afirmación implícita de la individualidad en el propio procedimiento judicial, tampoco hemos enfatizado hasta aquí el hecho de la adopción por mayoría de las decisiones judiciales. Algo que, de un modo u otro, vendría a suponer una suerte de ruptura del “nosotros” que, por así decirlo, no sería previo, esto es, unánime, sino construido *ex post* a partir de las decisiones de los ciudadanos que lo componían.

Por supuesto, ni que decir tiene que semejante recurso a las decisiones mayoritarias, que no unánimes, y, en general, a la valoración implícita del yo, del individuo que acabamos de señalar en el procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates se debería, en último término a dos factores, en los que apenas si podemos entrar aquí. Por un lado, la democracia ateniense que, según opinión generalizada habría liberado al “individuo” de los lazos de la familia y de la tribu:

“... todo el peso del sentimiento religioso y de la ley religiosa vino a oponerse a la emergencia de una verdadera visión del individuo como persona, con derechos personales y responsabilidades personales. Tal idea acabó por surgir, al fin, en el derecho ático profano. Como lo mostró Grotz en su gran libro *La Solidarité de la famille en Grèce*, la liberación del individuo de los lazos de la tribu y de la familia es uno de los más importantes logros del racionalismo griego, y el mérito de ella debe atribuirse a la democracia ateniense.”²⁷²

Por otro, un grupo de pensadores entre los que, en ocasiones se incluye al propio Sócrates. Nos estamos refiriendo a los sofistas cuya filosofía, si es que así puede hablarse, se ha propuesto denominar “filosofía de la adolescencia”, “del yo individual” por uno de los más reconocidos especialistas en la filosofía griega y de cuyos textos nos hemos servido repetidamente:

“Éstos (los sofistas) no constituían una escuela; antes bien, se trataba de maestros individuales pertenecientes a categorías muy diversas. Con todo, encontramos

²⁷² CORNFORD, F. *De la religión a la filosofía*, cit., p. 43.

diseminadas afirmaciones correspondientes a éste o aquel sofista que nos permiten ensamblarlas como elementos constituyentes de una filosofía de la vida característica de aquel período del pensamiento griego especialmente en Atenas. Sugiero que aquí podríamos llamarla la filosofía de la adolescencia. En efecto, prosigamos con la analogía que antes propuse, entre la historia de la especulación filosófica primitiva y el desarrollo de la mente individual en la infancia y en la juventud. Así nos referimos a la ciencia de la naturaleza más temprana como a la culminación de un proceso largo de siglos. El nacimiento de la ciencia señala el momento en el que el hombre consiguió desgajar su naturaleza de la del mundo exterior. (...) En este sentido podemos denominar a la ciencia presocrática como la niñez de una nueva forma de pensamiento. Los jonios del siglo VI habían arribado a un estudio análogo a la actitud de una mente infantil desde, por ejemplo, la edad de seis años hasta el comienzo de la adolescencia. En ese período de la vida todos hemos abandonado el solipsismo del recién nacido y hemos cesado de creer que los cuentos de hadas son literalmente ciertos... (...) La niñez termina en la más revolucionaria crisis de la vida humana: la adolescencia. Lo que estoy sugiriendo ahora es que ésta corresponde a la segunda fase de la filosofía griega, a saber la edad de los sofistas. (...) En lo que dura la adolescencia, pongamos de los catorce a los veinte años, el joven se aplica a un segundo esfuerzo de separación, más consciente y más doloroso que el que realiza el niño al desgajar su yo del mundo circundante. Así se torna consciente de sí de una manera nueva. Ahora constituye su principal cuidado el desarraigar a su yo individual de sus padres y del grupo familiar, y de todo otro grupo social que pretenda dominar su voluntad y encorvar su personalidad. “²⁷³ .

Esta larga cita se justifica plenamente porque resulta fundamental en el análisis que aquí estamos realizando y ello no sólo por la autoridad del autor, sino porque vendría a demostrar que, efectivamente, la afirmación socrática del yo, “Yo, Sócrates”, al ser declarado culpable que vimos más arriba sería plenamente coherente con las líneas básicas del pensamiento, de la filosofía de los sofistas. Una filosofía “adolescente” desde la que, en consecuencia, cabría perfectamente establecer un paralelismo entre la filosofía y el desarrollo psicológico, entre los períodos de la filosofía y del desarrollo de una persona y que bien podríamos extrapolar a lo analizado hasta aquí: a la evolución experimentada por la antropología comunitarista que venimos esbozando.

Y así, parafraseando a Cornford, de los 0 a los 6 años estaríamos en la fase primitiva del pensamiento, mágico o primitivo en la que, en modo alguno, como vimos a

²⁷³ CORNFORD, F. *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel 2011, p. 35-37.

propósito del nosotros totémico, cabe hablar de individuo y en la que priman el nosotros, la interrelación sociedad naturaleza, la culpa hereditaria... A continuación, la etapa de los seis a los catorce en la evolución de una persona que se correspondería con la evolución que esbozamos en las obras homéricas, el nosotros clánico mientras que, en filosofía, se correspondería con la de los presocráticos Finalmente, en lo que aquí toca, llegaríamos a los 16 años donde, de nuevo según Cornford, se iniciaría la adolescencia y, con ella, la segunda fase de la filosofía griega correspondiente a los sofistas y el propio Sócrates.

Ni que decir tiene que, con todo ello, Cornford estaría cuestionando implícitamente la tradicional periodización de la filosofía griega en los períodos cosmológico, antropológico, sistemático y ético que deberían pasar a considerarse respectivamente como de niñez, adolescencia, juventud, madurez y senectud. Y no sólo Cornford, también nosotros, claro es, que, además y como se recordará, planteamos la hipótesis de una continuidad entre la antropología comunitarista que en su evolución habría llegado a metamorfosearse en una individualista: la nuestra. Con la cual, en términos de la evolución psicológica que hemos apuntado aquí, nuestra propia antropología y, con ella, la propia filosofía moderna y contemporánea vendrían a corresponderse con etapas posteriores en la evolución de una persona.

Pero a todo esto, bien cabría objetar que, de la presunta presencia de elementos individualistas incipientes en el procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates, hemos pasado a una interpretación individualista de todo el contexto en el que se aplicaba ese procedimiento, incluida la democracia ateniense y todo el movimiento de los sofistas. Más aún, hemos dado por buena la caracterización de la filosofía de estos últimos como una filosofía del yo, de la adolescencia e incluso hemos apoyado una nueva periodización de la filosofía griega e incluso de la moderna y contemporánea.

Y ciertamente todo lo anterior puede objetarse fácilmente ya que, sin ir más lejos, la ausencia de las creencias en la culpa y el castigo hereditarios en el procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates que nos habría dado pie para toda la digresión anterior, no es ni mucho menos definitiva, toda vez que cabe encontrar huellas de la misma no sólo inmediatamente después de ese proceso, en el propio Platón, en la *República*:

“Sacerdotes mendicantes y adivinos acuden a las puertas de los ricos, convenciéndolos de que han sido provistos por los dioses de un poder de reparar, mediante

sacrificios y encantamientos acompañados de festines placenteros, cualquier delito cometido por uno mismo o sus antepasados.”²⁷⁴ ;

sino, incluso, muchos siglos después en algunas de las Odas romanas de Horacio, en la III, 6, sin ir más lejos:

Delicta maiorum immerius lues,
Romanae, donec templa refeceris
Aedesque labentis deoum et
Foeda nigro simulacra fumo.
(...)
Fecunda culpa saecula nuptias
Primum inquinavere et genus et domus;
Hoc fonte derivata clades
In patriam populumque fluxit.²⁷⁵

Por lo demás, cabría aceptar también esa objeción habida cuenta de que al enfatizar los elementos proto-individualistas presentes en el procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates, no solo hemos acabado por preterir los elementos comunitaristas presentes en dicho él, sino que estaríamos obviando un dato fundamental. Un dato que además nos permite calibrar numéricamente esa pugna, por así decirlo, entre elementos proto-individualistas y comunitaristas, -entre la antropología comunitarista y la individualista-, que se habría producido en el proceso contra Sócrates.

Nos referimos al resultado de la votación tras las propuestas de *antitimesis* realizadas por Sócrates que analizamos más arriba. Un resultado que permite medir el efecto que la afirmación por parte de Sócrates del “Yo, Sócrates” frente al “Sócrates, uno de nosotros” tuvo en sus jueces y del que hasta ahora sólo hemos constatado su “alboroto y desasosiego” ante las propuestas de Sócrates, a los que alude Diógenes en el testimonio recogido más arriba.

²⁷⁴ PLATON: República en *Diálogos*, IV. Madrid, Gredos, 1986, p. 114. El original reza como sigue: “ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν πορίζουσα μὲν θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων,”

²⁷⁵ “Expiarás inocente los delitos de tus padres, Romano, si no arreglas templos y santuarios ruinosos y las efigies que el humo afea... Siglos ricos en culpas ensuciaron nupcias, familias, casas: de esta fuente fluyó mortandad que ha inundado la patria y el pueblo.” HORACIO: *Odas y Epodos*, Catedra, Madrid 1990, p. 255 y 257.

Pues bien, la contrapropuesta de Sócrates no fue aceptada y fue finalmente condenado a muerte como es bien sabido y como se sigue del testimonio de Diógenes Laercio que antes no reprodujimos en su integridad, cosa que ahora sí hacemos:

“Oído lo cual se agregaron ochenta votos a los primeros, y lo condenaron a muerte. Prendieronlo luego y no muchos días después bebió la cicuta, una vez acabado un sabio y elocuente discurso que trae Platón en su Fedón.”²⁷⁶

Así pues, el cuestionamiento de la antropología comunitarista realizada por Sócrates en el momento de la *antitimesis*, afirmando el “Yo, Sócrates” frente al “Sócrates, uno de nosotros”, llevaron a que muchos²⁷⁷ de los jueces que inicialmente había votado la no culpabilidad, acabaran aceptando la propuesta de Meleto y condenando a muerte a Sócrates. Con lo cual, y en los términos que aquí interesan, la antropología comunitarista seguiría siendo con mucho la dominante, al haber votado dos tercios del jurado la pena de muerte, mientras que el tercio restante lo hizo en contra.

Ahora bien, esta conclusión y los corolarios que de ella se siguen, no puede considerarse sino provisionales toda vez que, hasta aquí, no hemos analizado la actitud que, una vez condenado a muerte, adoptó Sócrates ante la posibilidad de escapar que le ofrecieron sus amigos tal y como relatan tanto Jenofonte como Platón. Así las cosas, procede dejar en suspenso esa conclusión y no entrar en los corolarios correspondientes hasta haber analizar esa actitud.

²⁷⁶ DIOGENES LAERCIO: “Sócrates” en *Vidas de Filósofos*, Libro 2, 18, Iberia, Barcelona 1986 p. 66. El original griego reza como sigue:

Καὶ οἱ θάνατον αὐτοῦ κατέγνωσαν, προσθέντες ἄλλας ψήφους ὀγδοήκοντα. καὶ δεθεῖς μετ’ οὐ πολλὰς ἡμέρας ἔπιε τὸ κώνειον, πολλὰ καλὰ κἀγαθὰ διαλεχθεῖς, ἃ Πλάτων ἐν τῷ Φαίδωνί φησιν.

Y la traducción inglesa incluida en el Perseus Project: When therefore he was condemned by 281 votes more than those given for acquittal, and when the judges were assessing what he should suffer or what fine he should pay, he proposed to pay 25 drachmae. Eubulides indeed says he offered 100. When this caused an uproar among the judges, he said, "Considering my services, I assess the penalty at maintenance in the Prytaneum at the public expense."

²⁷⁷ Ochenta literalmente, según Diógenes, 79 según comentaristas contemporáneos como Calonge: De los 220 votos absolutorios de la primera votación, 79 votaron a favor de la pena de muerte. CALONGE, J.; “Introducción” a la *Apología de Sócrates*, cit. p. 144.

5.- “Yo, Sócrates, uno de nosotros” y “nosotros”: La actitud de Sócrates ante la posibilidad de huir.

Y, efectivamente, Sócrates tuvo, a lo que parece, ocasión de mostrar su rechazo o aceptación de la condena a muerte dictada contra él tras la *antitimesis* que acabamos de analizar, al ser invitado/ instigado a huir de la cárcel, evitando así la ejecución de la sentencia.

Una invitación que, por cierto, constituye una buena prueba del carácter pre-individualista del contexto en el que tuvo lugar el proceso contra Sócrates al que acabamos de referirnos en el capítulo anterior. Y es que no hace falta insistir en que semejante invitación/incitación a escapar parece poco probable, por no decir impensable, en un contexto en el que la antropología comunitarista, -el “nosotros político” y el consiguiente “cada uno de nosotros-, fuese plenamente dominante. Un contexto en el que la identidad colectiva primaría sobre la propia, de modo que no sólo el condenado homologaría la sentencia, -“aceptándola” sin más-, sino también todos los otros miembros del “nosotros político”, -las abejas de la colmena/pólis-, sin que ninguno la pusiese en cuestión y, mucho menos, hasta el punto de incitar/invitar al condenado a eludir la condena.

Ahora bien, aquí estaríamos yendo demasiado rápido y demasiado lejos, pues al igual que, en el caso de la *antitimesis* que vimos en el apartado anterior, hemos de enfrentar la cuestión socrática; esto es, el hecho de que no tengamos escritos del propio Sócrates sino testimonios de terceros al respecto de la invitación para que huyera de la cárcel. Testimonios que, además, resultarían contradictorios como, a lo que parece, ocurriría con los de Jenofonte y Platón de que disponemos.

5.1 De nuevo la cuestión socrática: “Nosotros, los amigos” y “Yo, Critón”.

Y en efecto, de una parte, tenemos del testimonio de Jenofonte que, siguiendo, como vimos, a Hermógenes, en la *Apología* dedica a la cuestión las siguientes frases:

“...en segundo lugar, al querer sus camaradas sacarlo de la prisión furtivamente, no se prestó a ello, sino que aún tuvo a bien burlarse de ellos preguntándoles si es que acaso conocían algún lugar fuera del Ática donde no hubiera que llegar al término de la muerte.”²⁷⁸

Frases que vienen inmediatamente después de las que ya analizamos en su momento en relación con el comportamiento de Sócrates durante la *antitimesis*:

“Y en cuanto al no morir no pensaba que hubiera que agarrarse a ello, sino más bien creía que era ya para él ocasión de terminar su vida. Y que en ese parecer estaba vino a ponerse más de manifiesto cuando se decidió por votación su caso; pues, en primer término, al ser invitado a fijar la pena por su parte, ni quiso él fijarla, ni les permitió hacerlo a los amigos, sino que aún decía que el fijar la pena era propio de quien reconociera su culpabilidad.” ... “²⁷⁹

De otra parte, tenemos el testimonio de Platón quien, como es bien sabido, dedica al asunto todo un diálogo: el *Critón*.

Así las cosas, volvemos a encontrarnos, en efecto, en circunstancias parecidas a las que enfrentamos al topar con la cuestión socrática por primera vez, a propósito de la *antitimesis*. Y es que, como se recordará, desde el punto de vista cuantitativo, había diferencias entre ambos testimonios ya que Jenofonte dedicaba a la actitud tomada por Sócrates tras el veredicto de culpabilidad, apenas unas líneas (las que hemos vuelto a reproducir), mientras que Platón le dedicaba, en la *Apología*, cuatro largos párrafos. Algo que vuelve a ocurrir ahora, si bien la diferencia es mucho mayor, pues frente a las escasas líneas con las que Jenofonte trata la actitud adoptada por Sócrates ante la posibilidad de huir, Platón dedica al tema nada menos que todo un diálogo, por mucho que sea el más breve de los de la primera época²⁸⁰.

²⁷⁸JENOFONTE: *Apología o Defensa ante el jurado* cit. p. 169. El original griego reza como sigue:

“ἔπειτα τῶν ἐταίρων ἐκκλέψαι βουλομένων αὐτὸν οὐκ ἐφείπετο, ἀλλὰ καὶ ἐπισκῶσαι ἐδόκει ἐρόμενος εἶποι εἰδεῖν τι χωρίον ἔξω τῆς Ἀττικῆς ἔνθα οὐ προσβᾶτὸν θανάτῳ.”

²⁷⁹ Ídem.

²⁸⁰ CALONGE, J.; “Introducción” a *Critón* en PLATÓN, *Diálogos I*, cit., p.189.

Y otro tanto ocurre en cuanto al fondo del asunto. Y es que al igual que había diferencias entre los testimonios de Jenofonte y Platón respecto a la actitud de Sócrates en el momento de la antitímesis, también las habría ahora en relación con la posibilidad de huir de la cárcel evitando la ejecución de la pena de muerte. Y en efecto, en aquel momento, según Jenofonte, Sócrates se negó a hacer propuesta alguna y se lo prohibió a sus amigos “τοὺς φίλους” porque implicaba reconocer la culpabilidad. En el caso de Platón, como vimos, Sócrates comenzó por proponer un premio; esto es, no sólo no se reconoció culpable, sino todo lo contrario, merecedor de un premio, pasando, después, a proponer el pago de dinero, -algo que no consideraba mal alguno -, primero una mina de plata y luego, a instancias de Platón, Critón, Critóbulo y Apolodoro, treinta minas.

Pues bien, también ahora se aprecia una notable diferencia entre el testimonio de Jenofonte y el de Platón por mucho que del de este último solo tengamos, por el momento, el título del diálogo correspondiente: Critón. Y es que, ya desde ese mero título, cabe constatar una diferencia importante entre ambos testimonios: de las palabras de Jenofonte se desprende que fueron sus “camaradas” “ἑταίρων” los que intentaron sacar furtivamente a Sócrates de la cárcel. Por el contrario, en Platón, a lo que parece, desde el mero título del diálogo, sería únicamente Critón el que intentó que Sócrates escapara de la cárcel.

Así las cosas y volviendo a las consideraciones que hacíamos más arriba, frente al “nosotros político” plenamente dominante, único, y el correspondiente “uno de nosotros” que homologaría la sentencia, sin cuestionarla en ningún momento, -fuese o no condenado-, Jenofonte estaría dando testimonio de la existencia de, por así decirlo, dos “nosotros”. De una parte, el “nosotros político”, el de la *polis* que declaró culpable y condenó a muerte a Sócrates en los términos que vimos en el apartado anterior. De otra, el “nosotros” de los “τῶν ἑταίρων” “camaradas” (en la traducción española que manejamos) que, ciertamente, constituirían un nosotros menor que pone en cuestión la decisión del “nosotros político” que acaba de decidir la condena a muerte de Sócrates. Dos “nosotros”, pues, en conflicto o, por mejor decir, un nosotros de amigos, “camaradas”, que no acepta la decisión del nosotros político, con todo lo que ello conlleva.

Por su parte, Platón al titular así el diálogo y convertir a Critón en el único interlocutor de Sócrates, estaría reivindicando un “Yo, Critón” que, desde su individualidad, cuestiona la decisión del nosotros político. Con todo lo cual, - y desde el punto de vista que aquí interesa -, Platón se comportaría ciertamente como discípulo de

Sócrates, asumiendo, -homologando, si se prefiere-, la afirmación socrática del yo en el momento de la *antitimesis* que vimos más arriba: “Yo, Sócrates” en lugar de “Sócrates, uno de nosotros”. Ahora, en lugar de “Critón, uno de nosotros” que, en cuanto tal, en cuanto abeja de la *polis*-colmena, en cuanto parte del nosotros político, acepta la condena a muerte de otro “uno de nosotros” y, en modo alguno, iría a verle a la cárcel para proponerle que escape aparece un “Yo, Critón” que, tal y como narra Platón al principio del diálogo, va a menudo a la cárcel a ver a Sócrates, incluso a horas intempestivas:

“SÓCRATES. — ¿Por qué vienes a esta hora, Critón? ¿No es pronto todavía?

CRITÓN. — En efecto, es muy pronto.

SÓCRATES. — ¿Qué hora es exactamente?

CRITÓN. — Comienza a amanecer.

SÓCRATES. — Me extraña que el guardián de la prisión haya querido atenderte.

CRITÓN. — Es ya amigo mío, Sócrates, de tanto venir aquí; además ha recibido de mí alguna gratificación

SÓCRATES. — ¿Has venido ahora o hace tiempo?

CRITÓN. — Hace ya bastante tiempo.

SÓCRATES. — ¿Y cómo no me has despertado en seguida y te has quedado sentado ahí al lado, en silencio?

CRITÓN. — No, por Zeus, Sócrates, en esta situación tampoco habría querido yo mismo estar en tal desvelo y sufrimiento, pero hace rato que me admiro viendo qué suavemente duermes, y a intención no te desperté para que pasaras el tiempo lo más agradablemente. Muchas veces, ya antes durante toda tu vida, te consideré feliz por tu carácter, pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas.

SÓCRATES. — Ciertamente, Critón, no sería oportuno irritarme a mi edad, si debo ya morir.

CRITÓN. — También otros de tus años, Sócrates, se encuentran metidos en estas circunstancias, pero su edad no les libra en nada de irritarse con su suerte presente.”²⁸¹

Un “Yo, Critón”, pues, en lugar de un “Critón, uno de nosotros”, que aparece más reforzado si cabe en este comienzo del diálogo. Y es que no sólo va a visitar, a menudo, a Sócrates, cosa impensable en un “uno de nosotros”, como acabamos de señalar, sino que, además, se asombra al ver que “fácil y apaciblemente” lleva Sócrates la situación en la que se encuentra. Un asombro impensable, ciertamente, en un “uno de nosotros” que,

²⁸¹ PLATÓN: ‘Critón’ en *Diálogos*, I. Madrid, Gredos, 1981, p. 193-194.

desde luego, no se extrañaría para nada de ello y es que esa “facilidad” no sería sino, por así decirlo, una especie de característica, -virtud, si se prefiere-, del “uno de nosotros” que, al igual que “acepta”, homologa, la decisión de culpabilidad y propone una contra pena, aceptaría también de buen grado la condena llevándola como corresponde a un “uno de nosotros”: “fácil y apaciblemente”, incluso, a sabiendas de que es él mismo el que ha de darse muerte²⁸².

Un “Yo, Critón” reforzado, pues, y ello tanto más cuanto que el contexto se lo permite y es que, hasta aquí, no hemos reparado lo suficiente en la actitud del carcelero que a cambio de “gratificación” permite a Critón visitar a Sócrates incluso a horas intempestivas. Algo de nuevo impensable en un “uno de nosotros”, en una abeja de la *polis*-colmena que no permitiría se incumpliesen a cambio de gratificación las instrucciones del nosotros político....

Pero no procede, ciertamente, abundar en ello pues, a todo esto, quizás se objete que, estaríamos exagerando de forma ilegítima la diferencia entre el testimonio de Jenofonte y el de Platón en relación con la actitud de Sócrates ante la posibilidad de escapar de la cárcel. Esto es, estaríamos exagerando de forma ilegítima la cuestión socrática en este punto.

Y, en efecto, hasta aquí hemos puesto de relieve, por un lado, que Jenofonte pone el foco en los “camaradas”, los amigos que, implícitamente, conformarían un “nosotros, los amigos”, enfrentado al “nosotros político” que, primero, declaró culpable a Sócrates y luego le condenó a muerte. Por otro, hemos utilizado el título del diálogo platónico, el hecho de que Critón sea el único interlocutor de Sócrates en ese diálogo, así como el principio del texto para mostrar que Platón, en lugar de un “nosotros alternativo”, por así decirlo, presenta un “Yo, Critón”. Con todo lo cual, y en resumen, habríamos dado pábulo en este punto a la cuestión socrática atribuyendo a Jenofonte un testimonio contradictorio con el de Platón: “nosotros, los amigos” frente a “Yo, Critón”.

Pues bien, esa posible objeción resulta acertada toda vez que también en el texto platónico aparecen “los amigos” de Sócrates y ello, además, inmediatamente después del fragmento inicial del Critón que hemos transcrito más arriba:

“SÓCRATES. — Así es. Pero, ¿por qué has venido tan temprano?

²⁸² Sobre la práctica ateniense de que los condenados a muerte se aplicaran a sí mismos la cicuta, vid. DODDS, E.R.: *Los griegos y lo irracional*, cit. nota 44, p. 61

CRITÓN. — Para traerte, Sócrates, una noticia dolorosa y agobiante, no para ti, según veo, pero ciertamente dolorosa y agobiante para mí y para todos tus amigos, y que, para mí, según veo, va a ser muy difícil de soportar.”²⁸³

“Para mí y para todos tus amigos”²⁸⁴, así pues, también en Platón aparece el “nosotros, los amigos”, al igual que en Jenofonte. Con lo cual y, por mucho que utilicen términos diferentes: Jenofonte, “camaradas”(según la traducción castellana que manejamos) y Platón, “amigos” (también según la traducción castellana que manejamos), en este punto no cabría cuestión socrática. Los testimonios de Platón y Jenofonte coincidirían en la afirmación de un “nosotros, los amigos/camaradas”, que se opone al nosotros político que ha considerado culpable a Sócrates primero y luego le ha condenado a muerte, con las consecuencias a las que nos hemos referido repetidamente.

Desde luego, podría señalarse que Platón incluye un matiz individualista al recalcar que la noticia de la próxima muerte de Sócrates resulta “dolorosa y agobiante” para Critón y todos los amigos de Sócrates; matiz que, no aparece en Jenofonte y que diferenciaría esos dos nosotros: de amigos y camaradas, que acabamos de unificar en cuanto que se oponen al nosotros político. Pero semejante argumentación resulta ciertamente artificiosa, pues bien pueden darse por implícitos tales sentimientos de agobio y dolor en los “camaradas” que, según Jenofonte, quisieron sacarlo de la prisión furtivamente. Con todo lo cual, ciertamente y en lo que aquí importa, tanto Platón como Jenofonte vendrían a abundar en el contexto pre-individualista en el que transcurrió el proceso de Sócrates, con la existencia de un nosotros de camaradas/amigos opuesto al nosotros político y cada uno de nosotros consiguiente en el que, como hemos señalado ya, la noticia de la próxima ejecución de una pena de muerte no resultaría “dolorosa y agobiante”.

Por lo demás, no resulta ocioso resaltar en este punto el gran aprecio que el propio Sócrates, según Platón, tenía de la amistad, tal y como se refleja, sin ir más lejos, en el siguiente pasaje del *Lisis*:

“. Contéstame, Menéxeno, a lo que te pregunto. Hay algo que deseo desde niño, como otros desean otras cosas. Quién desea tener caballos, quién perros, quién oro, quién

²⁸³ PLATÓN: ‘Critón’ en *Diálogos*, I cit., p. 194.

²⁸⁴ ἀλλ’ ἐμοὶ καὶ τοῖς σοῖς ἐπιτηδείους πᾶσιν.

honos. A mí, sin embargo, estas cosas me dejan frío, no así el tener amigos, cosa que me apasiona; y tener un buen amigo me gustaría más que la mejor codorniz del mundo o el mejor gallo, e incluso, por Zeus, más que el mejor caballo, que el mejor perro. Y creo, por el perro, que preferiría, con mucho, tener un compañero, a todo el oro de Darío. ¡Tan amigo de los amigos soy!”.²⁸⁵

Un aprecio de la amistad, del que, como es bien sabido, participa también Aristóteles, como se sigue de la siguiente cita famosa de la *Ética a Nicómaco*:

“Después de esto podríamos continuar tratando de la amistad: es, en efecto, una virtud o va acompañada de virtud y, además, es lo más necesario para la vida. Sin amigos nadie querría vivir, aun cuando poseyera todos los demás bienes...”²⁸⁶

Y tampoco resulta ocioso poner de relieve que tanto Sócrates, según Platón, en el *Lisis*, como Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* están utilizando, para referirse a la amistad, un término distinto de los que han aparecido en la *Apología* de Jenofonte y en el *Critón* y que hemos transcrito más arriba. Y en efecto, ahora aparecen *philia* y *philos* frente a *etairos* “camarada” (según la traducción castellana que manejamos) de Jenofonte y a *epitedeioi*, “amigos” (también según la traducción castellana que manejamos, si bien quizás sería preferible “discípulo) de Platón en el *Critón*.

Pero no procede, ciertamente entretenerse analizando los diferentes matices que presentan cada uno de esos términos, sino simplemente constatar la presencia en el proceso de Sócrates de un “nosotros, los camaradas/amigos/discípulos” frente al “nosotros político” que condena a muerte a Sócrates. Una presencia que, por lo demás, acabaría remitiendo a la democracia:

“Pero lo que presta al *Lisis* su excepcional importancia en la literatura y en la filosofía griegas es su argumento, el concepto de amistad. La historia de *philia* es, pues, la historia de una parte importante de las relaciones humanas entre los griegos. El término *philon* significó, en principio, aquello a lo que se tenía más apego, el propio cuerpo, la

²⁸⁵ PLATÓN: ‘*Lisis*’ en *Diálogos*, I cit., p. 293. El original griego reza como sigue:

καί μοι εἰπέ, ὦ Μενέξενε, ὃ ἂν σε ἔρωμαι. τυγχάνω γάρ ἐκ παιδὸς ἐπιθυμῶν κτήματός του, ὡσπερ ἄλλος ἄλλου. ὁ μὲν γάρ τις ἵππους ἐπιθυμεῖκτᾶσθαι, ὁ δὲ κύνας, ὁ δὲ χρυσίον, ὁ δὲ τιμάς: ἐγὼ δὲ πρὸς μὲν ταῦτα πρᾶως ἔχω, πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, καὶ βουλοίμην ἂν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ὄρνυγα ἢ ἀλεκτρυόνα, καὶ ναὶ μὰ Δία ἐγωγε μᾶλλον ἢ ἵππον τε καὶ κύναοῖμαι δέ, νῆ τὸν κύνα, μᾶλλον ἢ τὸ Δαρείου χρυσίον κτήσασθαι δεξαίμην πολὺ πρότερον ἐταῖρον, μᾶλλον δὲ ἢ αὐτὸν Δαρεῖον οὕτως ἐγὼ φιλέταιρός τις εἰμι.”

²⁸⁶ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, cit., p. 122: El original griego reza como sigue:

“μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἔποιτ’ ἂν διελθεῖν: ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ’ ἀρετῆς, ἔτι δ’ ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον. ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ’ ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα.”

propia vida. Pronto, sin embargo, sale este círculo del yo para extenderse a bienes exteriores y significar, además, la consanguinidad. De este ámbito familiar irrumpe, con la democracia, en un tipo de elección más libre: amigos son aquellos cuyo vínculo no es ya el parentesco sino la camaradería, surgida, en parte, en una comunidad militar. Jenofonte, por ejemplo, habla de *philoí* refiriéndose a soldados mercenarios. Hay, pues, unos intereses de compañerismo, una comunidad de objetivos que organizan la libre elección de los individuos. Al mismo tiempo, una forma privada de las relaciones amistosas va sustituyendo al concepto colectivo de amistad.”²⁸⁷

Así las cosas, no habría cuestión socrática en lo que a los amigos/camaradas se refiere ya que como acaba de verse los testimonios de Platón y Jenofonte serían plenamente coincidentes en ese punto: un nosotros, los amigos/los camaradas que se enfrenta al nosotros político que declaró culpable y condenó a muerte a Sócrates en los términos vistos. Ahora bien, el testimonio de Platón va más lejos que el de Jenofonte toda vez que, como veremos a continuación, incluye, entre otros puntos, la referencia a otro nosotros más amplio que el de los amigos/camaradas. Un nosotros que sería igual e, incluso, mayor que el “nosotros político” que juzgó a Sócrates con todo lo que ello comporta.

Y, en efecto, después de transmitir a Sócrates la “noticia dolorosa y agobiante, no para ti, según veo, pero ciertamente dolorosa y agobiante para mí y para todos tus amigos,” esto es, la noticia de la inminente llegada, ese mismo día, desde Delos del barco a cuya llegada debe morir Sócrates, y de que éste le relate un sueño “muy claro”, según el cual el barco llegaría al día siguiente, Critón le dice lo siguiente:

CRITÓN. — Demasiado claro, según parece. Pero, querido Sócrates, todavía en este momento hazme caso y sálvate. Para mí, si tú mueres, no será una sola desgracia, sino que, aparte de verme privado de un amigo como jamás encontraré otro, muchos que no nos conocen bien ni a ti ni a mí creerán que habiendo podido yo salvarte, si hubiera querido gastar dinero, te he abandonado. Y, en verdad, ¿hay reputación más vergonzosa que la de parecer que se tiene en más al dinero que a los amigos? Porque la mayoría no llegará a convencerse de que tú mismo no quisiste salir de aquí, aunque nosotros nos esforzábamos en ello.”²⁸⁸

²⁸⁷ LLEDÓ, E.: Introducción y notas a PLATÓN, Lisis en *Diálogos*, I cit., p. 274

²⁸⁸ PLATÓN: ‘Critón’ en *Diálogos*, I cit., p. 194 y 195.

Por fin Critón aclara el motivo de su visita intempestiva: persuadir a Sócrates de que se salve, “ἔτι καὶ νῦν ἐμοὶ πιθοῦ καὶ σώθητι”, si bien, contra lo que podría esperarse, no pasa a detallar inmediatamente cómo podría Sócrates salvarse o las razones por las que Sócrates debería salvarse, sino las razones por las que a él, Critón, “ὡς ἐμοῦ”, le interesa que Sócrates se salve. Todo lo cual, ciertamente, vuelve sobre el cuestionamiento del “nosotros político” que primero consideró culpable a Sócrates y luego le condenó a muerte y la consiguiente nueva afirmación de un “Yo, Critón”, frente a “Critón, uno de nosotros”.

Y así, por lo que toca a la primera de las razones señaladas: me vería privado de “un amigo como no encontraré otro”, no parece necesario hacer hincapié en que se excluye toda referencia a que esa pérdida sería consecuencia de la ejecución de una condena a muerte. En otros términos, para Critón la condición de “amigo”²⁸⁹ de Sócrates, de “Yo, Sócrates”, vuelve a primar sobre la de “Sócrates, uno de nosotros” condenado por el nosotros político y ello precisamente porque se trata de “Yo, Critón” y no de “Critón, uno de nosotros”. Un “uno de nosotros” que, como tal, habría homologado esa condena y, en modo alguno, propondría al condenado que escapase de la prisión evitando así la ejecución de la pena de muerte.

El segundo de los motivos aducidos por Critón es más complejo de analizar, dado que incorpora diferentes temas, pero, por ello mismo, resulta de lo más revelador. Y así, en primer lugar, se especifica cómo podría salvar a Sócrates, gastando dinero:

“... muchos que no nos conocen bien ni a ti ni a mí creerán que habiendo podido yo salvarte, si hubiera querido gastar dinero, te he abandonado. “

²⁸⁹ Toda vez que Critón vuelve a utilizar ἐπιτήδειος para amigo, no resulta ocioso reproducir la siguiente cita de STRAUSS: “Now the word for friends which occurs first when he says “I will be deprived of such friend” is in Greek the word epitēdeios, not the ordinary or common word philos. This has in a way a lower meaning. I have a note here somewhere. This word epitēdeios occurs here with unusual frequency. I have at least five references. Epitēdeios means made for a purpose, suitable, convenient, useful, serviceable, necessary, friendly. In other words, the utilitarian aspect of friendship is more visible here than [in] the other one, the more noble one. Now Crito beseeches Socrates to escape for Crito’s sake. The main point is [that] Crito’s reputation is harmed if Socrates does not escape. And that is the beginning: so “do it for my sake.” This has to do—you know what I said about the meaning of the word for friend used here, the utilitarian consideration, is of course quite powerful in this very nice old man, Crito. He is a very nice man, but you know niceness has many strata, and if you look through the niceness of a man with a kind of x-rays, it is not quite so nice as if you look at it with unarmed eyes. You must know that. That happens quite frequently, and we could not live if we always used x-rays towards ourselves and others.” STRAUSS, L.: *Plato’s Apology of Socrates & Crito, A course offered in the autumn quarter*, Department of Political Science, The University of Chicago 1966, p.227.

No parece preciso recordar que la cuestión del dinero ya apareció en el proceso de Sócrates, según la versión platónica, en el momento de la *antitimesis* y cómo para Sócrates, pagar dinero no suponía mal alguno, “οὐδὲν γὰρ ἂν ἐβλάβην”. Se recordará asimismo que lo reducido de la primera propuesta de pago por parte de Sócrates, “pagar lo que podía pagar: una mina de plata” forzó a Platón y a otros a proponer el pago de treinta minas, todo lo cual llevó a que muchos de los que habían votado la no culpabilidad de Sócrates acabasen votando por la pena de muerte propuesta por Meleto.

Pues bien, ahora Critón, otro de los amigos de Sócrates señala al dinero como medio de salvar a Sócrates de la ejecución de la pena a que ha sido condenado, con lo que, tal y como apuntamos más arriba, viene a cuestionar la antropología comunitarista subyacente en el procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates. Una vez más, frente al “Critón, uno de nosotros” que homologaría la sentencia dictada contra “Sócrates, uno de nosotros”, y que, en modo alguno, la cuestionaría aparece “Yo, Critón” proponiendo a “Yo, Sócrates” que se salve de la ejecución de la sentencia y ello por medio de su dinero, involucrándose así directamente, siendo cómplice de la fuga.

Más aún, el cuestionamiento de la antropología comunitarista, del “nosotros” y el consiguiente “uno de nosotros” es completo, pues Critón se siente obligado a actuar de ese modo, como cómplice:

“Y, en verdad, ¿hay reputación más vergonzosa que la de parecer que se tiene en más al dinero que a los amigos?”²⁹⁰

Desde luego, no parece preciso insistir en el cambio de valores, por así decirlo, que esta afirmación por parte de Critón supone. Las sentencias dictadas por el nosotros político, y que todo “uno de nosotros”, condenado o no, homologaría como tales en los términos que hemos visto repetidamente, no han de ser respetadas por los amigos del condenado que tuvieran suficiente dinero como para poder salvarle y ello por la reputación vergonzosa que el no hacerlo supondría ante la mayoría:

“Porque la mayoría no llegará a convencerse de que tú mismo no quisiste salir de aquí, aunque nosotros nos esforzábamos en ello.”²⁹¹

²⁹⁰ καίτοι τίς ἂν αἰσχίων εἶη ταύτης δόξα ἢ δοκεῖν χρήματα περὶ πλείονος ποιεῖσθαι ἢ φίλους;

²⁹¹ οὐ γὰρ πείσονται οἱ πολλοὶ ὡς σὺ αὐτὸς οὐκ ἠθέλησας ἀπιέναι ἐνθένδε ἡμῶν προθυμουμένων.

Con todo lo cual, y tal y como anticipábamos más arriba, Platón va más allá que Jenofonte en su testimonio. Ahora además del “nosotros político” que considera culpable y condena a muerte a Sócrates, además del “nosotros, los amigos/camaradas” que “nos esforzamos en salvarte”, están los *oi polloi*, los muchos, la mayoría que considera vergonzoso no salvar a los amigos, no sacarles de la cárcel si se tiene dinero. La mayoría que no llegará a convencerse de que Sócrates no quiso salir de la cárcel, aunque sus amigos se esforzaban en ello.

Así las cosas y teniendo en cuenta que, como vimos en el capítulo anterior, la declaración de culpabilidad de Sócrates y la posterior condena a muerte se decidieron por mayoría, no parece necesario insistir en que estaríamos ante un punto de no retorno, un punto de ruptura en la evolución de la antropología comunitarista que hemos venido esbozando hasta aquí. Un punto en el que el nosotros político, el nosotros anterior al cada uno de nosotros se iría diluyendo progresivamente.

Y así, junto al nosotros los amigos/camaradas de Sócrates, aparece ahora una mayoría que rechaza los valores implícitos en el procedimiento seguido contra Sócrates y se decantaría por valores individualistas como el dinero y la amistad. Una mayoría sociológica, por decirlo en términos contemporáneos, que considerarían no solo normal sino encomiable conseguir, por medio de dinero, que las penas de muerte dictadas por la mayoría del nosotros político no se aplicasen a los amigos. Dicho *a contrario*, que juzgaría vergonzoso no evitarles la muerte teniendo dinero suficiente para hacerlo.

Ahora bien, el nosotros comunitarista, el nosotros anterior a cada uno de nosotros, no se va diluyendo sólo en esos dos otros nosotros: el nosotros de los “amigos/camaradas” de Sócrates que tratan de salvarle de la condena a muerte por medio del dinero y el nosotros de los muchos, el de la mayoría que juzgaría vergonzoso que sus amigos no le salven. Sócrates añade uno nuevo, los más capaces, como se sigue de la respuesta que da a la observación que acaba de hacer Critón:

“ ¿Pero por qué damos tanta importancia, mi buen Critón, a la opinión de la mayoría? Pues los más capaces, de los que sí vale la pena preocuparse, considerarán que esto ha sucedido como en realidad suceda.”²⁹²

²⁹²PLATÓN: ‘Critón’ en *Diálogos*, I cit., p. 195

Desde luego, ni que decir tiene que esta observación de Sócrates distinguiendo entre los muchos, la mayoría y los más capaces, no supone sólo un cuestionamiento de la opinión de los muchos, que considerarían vergonzoso no salvar a los amigos condenados a muerte, teniendo dinero para ello, sino también, obviamente, del nosotros político, del nosotros anterior a cada uno de nosotros que funcionaba por mayorías como vimos en el propio caso de Sócrates en el que, primero, por mayoría, se le consideró culpable y luego, también por mayoría, se le condenó a muerte. Algo que Critón le recuerda de inmediato:

“Pero ves, Sócrates, que es necesario también tener en cuenta la opinión de la mayoría. Esto mismo que ahora está sucediendo deja ver, claramente, que la mayoría es capaz de producir no los males más pequeños, sino precisamente los mayores si alguien ha incurrido en su odio.”²⁹³

A lo que Sócrates da una respuesta que, de nuevo, resulta de lo más reveladora:

“¡Ojalá, Critón, que los más fueran capaces de hacer los males mayores para que fueran capaces de hacer los mayores bienes! Eso sería bueno. La realidad es que no son capaces ni de lo uno ni de lo otro; pues, no siendo tampoco capaces de hacer a alguien sensato o insensato, hacen lo que la casualidad les ofrece.”²⁹⁴

Y es que, ante todo, con esas palabras, Sócrates se incluye a sí mismo en el grupo de los los más capaces, aquellos de cuya opinión sí es necesario ocuparse toda vez que una afirmación como la que realiza de que la mayoría los más, los muchos son incapaces de hacer los mayores males y los mayores bienes así como de hacer a alguien sensato o insensato, presupone un criterio desde el que hacerla. Presupone que se puede distinguir entre quienes son capaces o incapaces de hacer lo mejor y lo peor, así como de hacer a alguien sensato o insensato.

Por lo demás, estas palabras suponen asimismo un cuestionamiento radical de los presupuestos subyacentes al procedimiento con el que Sócrates fue juzgado, con la antropología comunitarista subyacente. Y es que esas palabras resultan impensables en “uno de nosotros” con identidad dual, como hemos señalado repetidamente, en el que prima la identidad colectiva. Un “uno de nosotros” que, en el momento de la *antitimesis*, asume, homologa la decisión del nosotros, por mayoría, como correcta y ello hasta el

²⁹³ Ídem.

²⁹⁴ Ibidem, p. 195 y 196.

punto de pasar a proponer una contrapena, sin que quepa suponer siquiera que esa decisión pueda ser errónea: “lo que la casualidad ofrece”²⁹⁵

Así las cosas y según el testimonio de Platón, Sócrates habría cuestionado con estas palabras hasta el límite la antropología subyacente al procedimiento con el que fue juzgado. Un cuestionamiento radical, pues, del “Sócrates, uno de nosotros”, por parte del “Yo, Sócrates” que, sin embargo y paradójicamente, acabaría en una aceptación del “nosotros” y el consiguiente “cada uno de nosotros”. Acabaría en un “Yo Sócrates, uno de nosotros”, tal y como se muestra en el resto del diálogo en el que, como veremos a continuación, Sócrates actúa como uno de los *oi epieikestatoi*, uno de los “más capaces”.

²⁹⁵ ποιοῦσι δὲ τοῦτο ὅτι ἂν τύχῳσι.

5.2 La prosopopeya de las leyes: “Yo, Sócrates, uno de nosotros”.

Y, en efecto, después de que Critón acepte la afirmación de Sócrates de que la mayoría, los muchos, son incapaces tanto de hacer lo peor como lo mejor y que sólo hacen “lo que la casualidad les ofrece”:

“Bien, aceptemos que es así.”²⁹⁶;

después de que Critón insista en que no vacile en salvarse por temor a lo que pueda pasarle a él, Critón, y a los demás amigos de Sócrates, por haberle sacado de la cárcel:

CRITÓN,- “¿Acaso no te estás tú preocupando de que a mí y a los otros amigos, si tú sales de aquí, no nos creen dificultades los sicofantes al decir que te hemos sacado de la cárcel, y nos vemos obligados a perder toda nuestra fortuna o mucho dinero o, incluso, a sufrir algún otro daño además de éstos? Si, en efecto, temes algo así, déjalo en paz. Pues es justo que nosotros corramos este riesgo para salvarte y, si es preciso, otro aún mayor. Pero hazme caso y no obres de otro modo.

SÓCRATES.- Me preocupa eso, Critón, y otras muchas cosas

CRITÓN,- Pues bien, no temas por ésta. Ciertamente, tampoco es mucho el dinero que quieren recibir algunos para salvarte y sacarte de aquí. Además, ¿no ves qué baratos están esos sicofantes y que no sería necesario gastar en ellos mucho dinero? Está a tu disposición mi fortuna que será suficiente, según creo. Además, si te preocupas por mí y crees que no debo gastar lo mío, están aquí algunos extranjeros dispuestos a gastar su dinero. Uno ha traído, incluso, el suficiente para ello, Simias de Tebas. Están dispuestos también Cebes y otros muchos. De manera que, como digo, por temor a esto no vaciles en salvarte;”²⁹⁷

Así como de que no se preocupe de tener que ir a vivir fuera de Atenas:

“ y que tampoco sea para ti dificultad lo que dijiste en el tribunal, que si salías de Atenas, no sabrías cómo valerte. En muchas partes, adonde quiera que tú llegues, te acogerán con cariño. Si quieres ir a Tesalia, tengo allí huéspedes que te tendrán en gran estimación y que te ofrecerán seguridad, de manera que nadie te moleste en Tesalia.”²⁹⁸

²⁹⁶ PLATÓN: ‘Critón’ en *Diálogos*, I cit., p. 196

²⁹⁷ Ibidem, p.196 y 197.

²⁹⁸ Ibidem, p.197.

Después de añadir nuevos argumentos para que escape, para que se salve y, en concreto, que no se traicione a sí mismo, ni a sus hijos a los que debe criar y educar, así como que elija lo que elegiría un hombre bueno y decidido:

“Además, Sócrates, tampoco me parece justo que intentes traicionarte a ti mismo, cuando te es posible salvarte. Te esfuerzas porque te suceda aquello por los que trabajarían con afán y, de hecho, han trabajado tus enemigos deseando destruirte. Además, me parece a mí que traicionas también a tus hijos; cuando te es posible criarlos y educarlos, los abandonas y te vas, y, por tu parte, tendrán la suerte que el destino les depara, que será, como es probable, la habitual de los huérfanos durante la orfandad. Pues o no se debe tener hijos, o hay que fatigarse para criarlos y educarlos. Me parece que tú eliges lo más cómodo. 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.”²⁹⁹

Después de todo esto y sin dejar de expresar la vergüenza que siente por él, por Sócrates, y “por nosotros tus amigos” a la vista de cómo se ha desarrollado todo el proceso:

“Así que yo siento vergüenza, por ti y por nosotros tus amigos, de que parezca que todo este asunto tuyo se ha producido por cierta cobardía nuestra: la instrucción del proceso para el tribunal, siendo posible evitar el proceso, el mismo desarrollo del juicio tal como sucedió, y finalmente esto, como desenlace ridículo del asunto, y que parezca que nosotros nos hemos quedado al margen de la cuestión por incapacidad y cobardía, así como que no te hemos salvado ni tú te has salvado a ti mismo cuando era realizable y posible, por pequeña que fuera nuestra ayuda.”³⁰⁰.

Critón acaba exhortando a Sócrates a que se deje persuadir y escape:

“Pero toma una decisión; por más que ni siquiera es ésta la hora de decidir, sino la de tenerlo decidido. No hay más que una decisión; en efecto, la próxima noche tiene que estar todo realizado. Si esperamos más, ya no es posible ni realizable. En todo caso, déjate persuadir y no obres de otro modo.”³⁰¹

Una exhortación ante la que Sócrates, toma la palabra y sin dejar de apreciar la buena voluntad de Critón, asume el papel de uno de los más capaces. El papel de aquellos de cuya consideración sí es necesario ocuparse a diferencia de lo que ocurre con

²⁹⁹ Ídem.

³⁰⁰ Ídem.

³⁰¹ Ibidem p.197 y 198.

la opinión de la mayoría. Y empieza justamente abordando la cuestión de “si hemos tenido razón o no al decir siempre que deben tenerse en cuenta unas opiniones y otras no”:

“SÓCRATES. — Querido Critón, tu buena voluntad sería muy de estimar, si le acompañara algo de rectitud; si no, cuanto más intensa, tanto más penosa. Así pues, es necesario que reflexionemos si esto debe hacerse o no. Porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor. Los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte, más bien me parecen ahora, en conjunto, de igual valor y respeto, y doy mucha importancia a los mismos argumentos de antes. Si no somos capaces de decir nada mejor en el momento presente, sabe bien que no voy a estar de acuerdo contigo, ni aunque la fuerza de la mayoría nos asuste como a niños con más espantajos que los de ahora en que nos envía prisiones, muertes y privaciones de bienes. ¿Cómo podríamos examinar eso más adecuadamente? Veamos, por lo pronto, si recogemos la idea que tú expresabas acerca de las opiniones de los hombres, a saber, si hemos tenido razón o no al decir siempre que deben tenerse en cuenta unas opiniones y otras no. ¿O es que antes de que yo debiera morir estaba bien dicho, y en cambio ahora es evidente que lo decíamos sin fundamento, por necesidad de la expresión, pero sólo era un juego infantil y pura charlatanería?”³⁰²

Una cuestión que resuelve aplicando la mayéutica, sin que aquí podamos entrar en un análisis minucioso por lo que nos limitaremos a glosar los puntos clave de la argumentación. Argumentación que, como era de esperar, comienza planteando la cuestión en un caso concreto, la gimnasia:

“SÓCRATES. — Veamos en qué sentido decíamos tales cosas. Un hombre que se dedica a la gimnasia, al ejercitarla ¿tiene en cuenta la alabanza, la censura y la opinión de cualquier persona, o la de una sola persona, la del médico o el entrenador?

CRITÓN. — La de una sola persona.

SÓCRATES. — Luego debe temer las censuras y recibir con agrado los elogios de aquella sola persona, no los de la mayoría.”³⁰³

Un caso concreto que permite la generalización:

“SÓCRATES. — Está bien. Lo mismo pasa con las otras cosas, Critón, a fin de no repararlas todas. También respecto a lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo

³⁰² Ibidem, p. 198.

³⁰³ Ibidem, p. 199.

malo, sobre lo que ahora trata nuestra deliberación, ¿acaso debemos nosotros seguir la opinión de la mayoría y temerla, o la de uno solo que entienda, si lo hay, al cual hay que respetar y temer más que a todos los otros juntos? Si no seguimos a éste, dañaremos y maltrataremos aquello que se mejora con lo justo y se destruye con lo injusto. ¿No es así esto?

CRITÓN. — Así lo pienso, Sócrates.”³⁰⁴,

y, por tanto, permite llegar a la conclusión de que la afirmación previa de Critón de que hay que hacer caso a la mayoría era errónea; si bien, como señala inmediatamente Sócrates, ha de tenerse en cuenta que los más, la mayoría son capaces de condenar a muerte como es justamente el caso:

“SÓCRATES. — Luego, querido amigo, no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno sólo, y de lo que la verdad misma diga. Así que, en primer término, no fue acertada tu propuesta de que debemos preocuparnos de la opinión de la mayoría acerca de lo justo, lo bello y lo bueno y sus contrarios. Pero podría decir alguien que los más son capaces de condenarnos a muerte.

CRITÓN. — Es evidente que podría decirlo, Sócrates.”³⁰⁵

Ahora bien, a esa constatación de hecho Sócrates opone el razonamiento de que lo importante no es vivir, sino vivir bien, entendiendo por ello, vivir honrada y justamente:

“SÓCRATES. — Tienes razón. Pero, mi buen amigo, este razonamiento que hemos recorrido de cabo a cabo me parece a mí que es aún el mismo de siempre. Examina, además, si también permanece firme aún, para nosotros, o no permanece el razonamiento de que no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien.

CRITÓN. — Sí permanece.

SÓCRATES. — ¿La idea de que vivir bien, vivir honradamente y vivir justamente son el mismo concepto, permanece, o no permanece?

CRITÓN. — Permanece.”³⁰⁶

Así las cosas, si “vivir bien” es “vivir justamente”, la cuestión se reduce a examinar si es justo o no seguir la invitación de Critón e intentar escapar de la prisión:

³⁰⁴ Ibidem, p. 200.

³⁰⁵ Ibidem, p. 200 y 201.

³⁰⁶ Ibidem, p. 201.

“SÓCRATES. — Entonces, a partir de lo acordado hay que examinar si es justo, o no lo es, el que yo intente salir de aquí sin soltarme los atenienses. Y si nos parece justo, intentémoslo, pero si no, dejémoslo.”³⁰⁷

Una cuestión que, a la vista de todo lo anterior, sería la única de las consideraciones de Critón a tener en cuenta:

“En cuanto a las consideraciones de que hablas sobre el gasto de dinero, la reputación y la crianza de los hijos, es de temer, Critón, que éstas, en realidad, sean reflexiones adecuadas a éstos que condenan a muerte y harían resucitar, si pudieran, sin el menor sentido, es decir, a la mayoría.”³⁰⁸;

y que, por ello mismo, ha de concretarse al máximo:

“Puesto que el razonamiento lo exige así, nosotros no tenemos otra cosa que hacer, sino examinar, como antes decía, si nosotros, unos sacando de la cárcel y otro saliendo, vamos a actuar justamente pagando dinero y favores a los que me saquen, o bien vamos a obrar injustamente haciendo todas estas cosas. Y si resulta que vamos a realizar actos injustos, no es necesario considerar si, al quedarnos aquí sin emprender acción alguna, tenemos que morir o sufrir cualquier otro daño, antes que obrar injustamente.

CRITÓN. — Me parece acertado lo que dices, Sócrates, mira qué debemos hacer.”³⁰⁹

Así las cosas, el punto de partida para dilucidar si es justo o no escapar de la cárcel o ayudar a que otro se escape, es el principio de que no es bueno ni cometer injusticias ni responder a la injusticia con la injusticia:

“SÓCRATES.- Examina muy bien, pues, también tú si estás de acuerdo y te parece bien, y si debemos iniciar nuestra deliberación a partir de este principio, de que jamás es bueno ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal. ¿O bien te apartas y no participas de este principio? En cuanto a mí, así me parecía antes y me lo sigue pareciendo ahora, pero si a ti te parece de otro modo, dilo y explícalo. Pero si te mantienes en lo anterior, escucha lo que sigue.

CRITÓN. — Me mantengo y también me parece a mí. Continúa.”³¹⁰

Principio al que se añade el de “pacta sunt servanda”, los pactos han de cumplirse:

³⁰⁷ Ídem.

³⁰⁸ Ídem.

³⁰⁹ Ídem.

³¹⁰ Ibidem, p. 203.

“SÓCRATES. — Digo lo siguiente, más bien pregunto: ¿las cosas que se ha convenido con alguien que son justas hay que hacerlas o hay que darles una salida falsa?

CRITÓN. — Hay que hacerlas.”³¹¹

Llegados a este punto, Sócrates ya puede plantear la cuestión en sus justos términos, si bien Critón, que ha seguido sin mayores problemas toda la argumentación anterior, no la entiende:

“SÓCRATES. — A partir de esto, reflexiona. Si nosotros nos vamos de aquí sin haber persuadido a la ciudad, ¿hacemos daño a alguien y, precisamente, a quien menos se debe, o no? ¿Nos mantenemos en lo que hemos acordado que es justo, o no?

CRITÓN. — No puedo responder a lo que preguntas, Sócrates; no lo entiendo.”³¹²

Ante lo cual, Sócrates, actuando ciertamente como uno de los más capaces, reformula la cuestión de la forma más inteligible posible:

“SÓCRATES. — Considéralo de este modo. Si cuando nosotros estemos a punto de escapar de aquí, o como haya que llamar a esto, vinieran las leyes y el común de la ciudad y, colocándose delante, nos dijeran: «Dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿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?»³¹³

Se trata, como es bien sabido, de la célebre prosopopeya o personificación de las leyes. Denominación, por cierto, discutible no tanto porque lleva a imaginar un grupo de mujeres apareciéndose a Sócrates y a Critón cuando se debería pensar más bien en un grupo de hombres, habida cuenta de que “ley”, *nomos* es masculino en griego³¹⁴, sino, sobre todo, porque no se trata solo de las leyes sino también de *to koinon tes poleos* “lo comunitario”³¹⁵, “lo común”³¹⁶ de la ciudad, esto es, el “nosotros” que antecede a “cada uno de nosotros”.

³¹¹ Ídem.

³¹² Ibidem, p. 203 y 204.

³¹³ Ibidem, p. 204.

³¹⁴ GÓMEZ LOBO, A.: Trad. y notas de Platón *Critón*, cit., p. 221.

³¹⁵ Luri, G.: *¿MATAR A SÓCRATES? El filósofo que desafía a la ciudad*. Barcelona: Ariel. 2015, p. 198.

³¹⁶ GÓMEZ LOBO, A.: Trad. y notas de Platón *Critón*, cit., p. 221.

Con todo lo cual se explica la falta de comprensión por parte de Critón ante la pregunta de Sócrates. Y es que, como vimos, Critón ya no es “Critón, uno de nosotros”, “uno del nosotros de la ciudad”, del “nosotros político” para quien la personificación del “nosotros de la ciudad” es inmediata en cuanto que se define como eso, como uno de nosotros, sino “Yo, Critón” que es, además, “uno de los amigos de Sócrates” opuestos al nosotros político.

Desde luego, no podemos entrar en un análisis detallado de la prosopopeya de las leyes, si bien, en lo que aquí importa, resulta obligado señalar que, tal y como anticipábamos más arriba, en ella Sócrates procede a sintetizar, si es que así puede hablarse, el “Yo, Sócrates” al que habría llegado en el momento de la antitimesis, como vimos en su lugar, y el “Sócrates, uno de nosotros” en un “Yo Sócrates, uno de nosotros”.

Y es que “las leyes y el común de la ciudad” continúan hablando en los siguientes términos:

“Veamos, ¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos, entonces, ¿a las leyes referentes al matrimonio les censuras algo que no esté bien?» «No las censuro», diría yo. «Entonces, ¿a las que se refieren a la crianza del nacido y a la educación en la que te has educado? ¿Acaso las que de nosotras estaban establecidas para ello no disponían bien ordenando a tu padre que te educara en la música y en la gimnasia?» «Sí disponían bien», diría yo. «Después que hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, ¿podrías decir, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus ascendientes.»³¹⁷

“Resultado de nosotras y nuestro esclavo” difícilmente se podría encontrar una expresión más contundente de la antropología comunitarista según la cual “cada uno de nosotros” se define desde el “nosotros previo”. Mas aún, es obra del “nosotros previo”, de lo comunitario, de lo común de la ciudad hasta el punto de que la vida de cada uno, la vida biológica no lo es propiamente hablando sino que, por así decirlo, es biológicamente “política”³¹⁸, comunitarista por naturaleza, como la de las abejas y las hormigas: “ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον”.

³¹⁷ PLATON: ‘Critón’ en *Diálogos*, I cit., p. 204 y 205.

³¹⁸ BIEDA, E.: «*Le debemos un gallo a Asclepio*». *El canto político del cisne socrático*, en Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 80. 2020, p. 119.

Ahora bien, “las leyes y el común de la ciudad” también se expresan en estos otros términos:

“En efecto, nosotras te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho participe, como a todos los demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces; a pesar de esto proclamamos la libertad, para el ateniense que lo quiera, una vez que haya hecho la prueba legal para adquirir los derechos ciudadanos y, haya conocido los asuntos públicos y a nosotras, las leyes, de que, si no le parecemos bien, tome lo suyo y se vaya a donde quiera. El que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos los juicios y administramos la ciudad en los demás aspectos, afirmamos que éste, de hecho, ya está de acuerdo con nosotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos.”³¹⁹.

Cada “uno de nosotros” es, ciertamente, obra del “nosotros”, de las leyes y el común de la ciudad, que le han engendrado, criado, educado... pero, a pesar de esto, es libre de irse o de quedarse en la ciudad. Ahora bien, el que se queda “afirmamos que éste, de hecho, ya está de acuerdo con nosotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos”, o sea, acepta libremente ser “uno de nosotros”. Una afirmación que, por lo demás, se aplica especialmente a Sócrates, que ciertamente habría elegido ser “uno de nosotros”:

«Tenemos grandes pruebas, Sócrates, de que nosotras y la ciudad te parecemos bien. En efecto, de ningún modo hubieras permanecido en la ciudad más destacadamente que todos los otros ciudadanos, si ésta no te hubiera agradado especialmente, sin que hayas salido nunca de ella para una fiesta, excepto una vez al Istmo, ni a ningún otro territorio a no ser como soldado; tampoco hiciste nunca, como hacen los demás, ningún viaje al extranjero, ni tuviste deseo de conocer otra ciudad y otras leyes, sino que nosotras y la ciudad éramos satisfactorias para ti. Tan plenamente nos elegiste y acordaste vivir como ciudadano según nuestras normas, que incluso tuviste hijos en esta ciudad, sin duda porque te encontrabas bien en ella. Aún más, te hubiera sido posible, durante el proceso mismo, proponer para ti el destierro, si lo hubieras querido, y hacer entonces, con el consentimiento de la ciudad, lo que ahora intentas hacer contra su voluntad. Entonces tú te jactabas de que no te irritarías, si tenías que morir, y elegías, según decías, la muerte antes que el destierro. En cambio, ahora, ni respetas aquellas palabras ni te cuidas de nosotras, las leyes, intentando destruirnos; obras como obraría el más vil esclavo intentando escaparte en contra de los pactos y acuerdos con arreglo a los cuales conviniste con nosotras que vivirías como ciudadano.»³²⁰

³¹⁹ PLATÓN: ‘Critón’ en *Diálogos*, I cit., p. 206.

³²⁰ *Ibidem*, p. 207 y 208.

“Yo, Sócrates, uno de nosotros”, pues, que, como es bien sabido, siguiendo el consejo de las leyes y del común de la ciudad:

“Procura que Critón no te persuada más que nosotras a hacer lo que dice.»³²¹,
acabó rechazando escapar de la prisión y aceptando la ejecución de la condena a muerte.

³²¹ Ibidem, p. 210.

5.3. - Nuestro horizonte de praxis: Nosotros y “Yo, Sócrates, uno de nosotros”.

Ahora bien, la prosopopeya de las leyes y de “lo común” de la ciudad a la que recurre Sócrates para hacer entender a Critón cuál es la cuestión que se dirime, no se agota ahí, en sí misma, sino que, de un modo u otro, nos concierne, nos interpela en cuanto que cuestiona, relativiza nuestra propia prosopopeya política.

Y tampoco se agota con la muerte de Sócrates, -por mucho que la explique-, la síntesis a la que llega desde esa prosopopeya de las leyes y de “lo común” de la ciudad. Una síntesis entre la antropología individualista y la comunitarista; entre el individuo “Yo Sócrates,” que se define desde sí mismo, como vimos al analizar el momento de la antitímesis y el “Sócrates, uno de nosotros”, que se define desde el nosotros. Algo que también nos interpela, relativizando nuestras propias síntesis al respecto.

Unas interpelaciones que, por lo demás, no vienen sino a confirmar la corrección de nuestros presupuestos metodológicos: la hermenéutica gadameriana en la que, como es bien sabido, se incluye la “fusión de horizontes”:

“Forma parte de la verdadera comprensión el recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir. Es lo que antes hemos llamado *“fusión de horizontes”*.”³²²

Así las cosas, no podemos concluir aquí nuestro trabajo sino que, estamos obligados a examinar, siquiera sea sucintamente y de cara a esa “fusión de horizontes” nuestro propio concebir en lo que a esa prosopopeya y síntesis respecta. Algo que por lo que toca a nuestra prosopopeya política, la dominante hoy por hoy, el Leviatán hobbesiano, no requiere de mayores esfuerzos toda vez que incluso disponemos de su representación gráfica:

³²² GADAMER, H.G.: *Verdad y método*, vol I. cit., p. 453.



Fuente: Portada de la copia manuscrita de *Leviathan* (1651).

Una representación gráfica desde la que sigue inmediatamente que estaríamos ante la antítesis de la prosopopeya de las leyes y de lo común de la ciudad que utilizó Sócrates.

Y es que, como se aprecia inmediatamente, el Leviatán se personifica como un hombre gigantesco compuesto por una multitud de individuos anteriores a él, al Leviatán, pues son ellos los que mediante un pacto le constituyen como tal. Por el contrario, en la prosopopeya de las leyes, y como en Aristóteles, la *polis* es por naturaleza anterior a “cada uno de nosotros”, a cada uno de los miembros de la polis, de modo que

“destruido el todo, no habrá pie ni mano a no ser equívocamente, como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante.”³²³

Algo que no ocurre en el Leviatán, donde apenas si cabe hablar de que los individuos que lo conforman constituyan sus miembros y es que se trata de individuos que miran a la cabeza, al soberano, al hombre o asamblea de hombres cuyas decisiones asumen como propias, de modo que “destruido el todo”, el *Leviatán*, esos individuos seguirían vivos y volverían al estado de naturaleza como hongos:

“Volvamos de nuevo al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si éstos hubieran brotado de la tierra y repentinamente, como si fueran hongos, hubiesen llegado a la madurez sin ningún tipo de contacto entre ellos.”³²⁴

³²³ ARISTÓTELES, *Política*, cit., p. 4

³²⁴ HOBBS, Th.: *De Cive* Madrid, Alianza, 2000, p. 157.

Con lo cual, estaríamos ante una última diferencia entre la prosopopeya política dominante en nuestro horizonte de praxis y la que aparece en el *Critón*, pues como se recordará, las leyes, lo común de la ciudad, el nosotros previo al “cada uno de nosotros” mostraba al “cada uno” Sócrates y con él a todos los “cada uno” que su vida biológica, a diferencia de la de los hongos hobbesianos, era inmediatamente política:

“... te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho participe, como a todos los demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces” de modo que “cada uno” es “resultado nuestro y nuestro esclavo”.³²⁵

Pero sí la prosopopeya política dominante en nuestro horizonte de praxis no resulta compatible con la que aparece en el *Critón*, no ocurriría lo mismo con la síntesis entre individuo, “Yo Sócrates”, y cada uno de nosotros, “Sócrates, uno de nosotros,” a la que llega Sócrates y que sí aparece, siquiera tentativamente, en algunos autores que también forman parte de nuestro horizonte de praxis, si bien no de manera dominante.

Tal sería el caso de Rousseau, toda vez que, en su obra política más importante *El Contrato Social*, defiende una síntesis entre “individuo” y “uno de nosotros”. Y así, en el planteamiento del problema político que se hace en el capítulo VI del libro I de dicha obra, el concepto de “individuo” resulta fundamental:

“Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Tal estado primitivo no puede entonces subsistir y el género humano perecería si no cambiase de forma de vida.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solo allegar y dirigir las que ya existen, no tienen otro medio para conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepasar la resistencia, ponerlas en juego mediante un móvil único y hacerlas obrar concertadamente.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos: pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjuicio propio y sin desatender los cuidados que a sí mismo se debe? Esta dificultad puede enunciarse en los siguientes términos:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, uniéndose

³²⁵ PLATÓN: ‘Critón’ en *Diálogos*, I cit., p. 206.

a todos, no obedezca empero más que a sí mismo y quede tan libre como antes” Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social.”³²⁶;

mientras que el “nosotros”, y el “cada uno de nosotros” correspondiente, resultan básicos en la solución a ese problema fundamental, tal y como se sigue del tenor literal del pacto social:

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.

Este acto de asociación produce inmediatamente, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su voluntad y su vida”³²⁷

Obviamente no podemos entrar en un análisis pormenorizado de la propuesta rousseauiana, pero sí resulta obligado señalar que, sorprendentemente, esa propuesta de transformación del “individuo” en un “uno de nosotros” sin que deje de ser individuo, sin que deje de obedecerse a sí mismo y siga tan libre como antes, ha sido obviada por la inmensa mayoría de los autores toda vez que, hasta donde llega nuestro conocimiento, ninguno la refleja.

Y en efecto, basta con examinar manuales clásicos de Historia de la Filosofía Política para constatarlo. Manuales como el de Sabine quien se refiere a la propuesta rousseauiana en los siguientes términos:

“The social order is a sacred right which is the basis of all other rights.” I, i.

The problem is to find a form of association which will defend and protect with the whole common force the person and goods of each associate, and in which each, while uniting himself with all, may still obey himself, and remain as free as before.

Each of us puts his person and all his power in common under the supreme direction of the general will and, in our corporate capacity, we receive each member as an indivisible part of the whole. I, vi.”³²⁸ ;

³²⁶ ROUSSEAU, J.J.: *El Contrato Social* en *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara 1977, p. 410.

³²⁷ *Ibidem*, p. 411.

³²⁸ SABINE, G. H.: *A history of political theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1961, p. 587 y 588.

términos que, como se aprecia inmediatamente, y por mucho que reproduzcan literalmente párrafos del capítulo VI, del libro I de *El Contrato Social*, obvian cualquier referencia al concepto “individuo” que, como acabamos de ver, Rousseau incluye en el primero de los párrafos de ese capítulo VI.

Y lo mismo ocurre en otro de los manuales clásicos de Historia de la Filosofía Política, el de Plamenatz:

“Rousseau’s purpose in the *Social Contract*, as he describes it himself, is to find ‘a form of association that will defend with the whole common force the person and the goods of each associate, and in which everyone, while uniting with all, still obeys himself alone and remains as free as before? As soon as we begin to consider these words more closely, we find them obscure....

Rousseau’s solution is as obscure as his problem. The social contract, which ensures that everyone obeys himself alone and remains as free as before, is thus described: Each one of us puts his person and all his power in common under the supreme direction of the general will, and we as a body receive each member as an inseparable part of the whole. At that moment, in the place of the particular person of each contracting party, this act of association creates a moral and collective body, made up of as many members as there are voters in the assembly, and receiving from this act its unity, its common self, its life, and its will.”³²⁹

Ciertamente no procede aportar más pruebas al respecto, aunque sí que resulta obligado señalar que, así las cosas y sorprendentemente, en relación con la propuesta rousseauiana nos encontraríamos en la misma situación que nos encontramos al inicio de este trabajo en relación con Sócrates y el procedimiento que se siguió en el juicio contra él. Más aún, parece obligado concluir que la propuesta rousseauiana habría padecido también la aplicación del prejuicio individualista no percibido que habrían sufrido el procedimiento seguido contra Sócrates, la antropología comunitarista y toda nuestra visión de la Grecia clásica como hemos demostrado aquí. Y es que esa aplicación, en último término, se debería a la equiparación, a lo no distinción entre “individuo” y “uno de nosotros”, como parece ha ocurrido a los autores que acabamos de citar en relación con Rousseau.

³²⁹ PLAMENATZ, J.: *Man and Society*. Vol. I, Hong Kong: Longman.1981, p. 392.

Lamentablemente, y por mucho que ello vendría a validar aún más todas las conclusiones a las que aquí hemos llegado, no podemos entrar a fondo en el análisis de la aplicación del prejuicio individualista no percibido a la propuesta rousseauiana que acabamos de constatar toda vez que exigiría una nueva tesis doctoral. Y, también lamentablemente, tampoco podemos entrar a fondo, -si bien quedamos obligados a ello, según los presupuestos metodológicos que hemos asumido-, en la cuestión de nuestro horizonte de praxis que probablemente exige con mayor intensidad una síntesis similar a la que alcanzó Sócrates. Nos referimos a la cuestión ambiental en la que ciertamente aparecen como puntos centrales tanto el concepto de “individuo” como el de un “nosotros previo”, nuestro medio ambiente con el que somos uno hasta el punto de que la distinción entre el “individuo” y el medio ambiente se difuminarían:

«Literalmente, el medio ambiente son los entornos físico y biológico del organismo que se analiza (en este caso el Homo sapiens, la especie humana). La humanidad depende de dicho medio ambiente, sustentador de su vida de maneras muy complejas. Tan íntima es la conexión entre una y otra que se difumina la distinción entre individuo y medio ambiente. Una porción del aire que respiramos se convierte en parte de nosotros. El oxígeno metaboliza nuestros alimentos y se convierte en una parte de nuestra carne y de nuestra sangre; las partículas que respiramos se acumulan en nuestros pulmones. Un porcentaje de los líquidos que bebemos pasan a formar parte de nuestros cuerpos, al igual que, a su vez, se transforman en nuestros tejidos. De hecho, el término «medio ambiente»... es un concepto inadecuado e impreciso, dado que no existe ni puede existir una clara distinción entre la humanidad y sus contornos... debería recordarse constantemente que, de formas muy importantes, nosotros y nuestro medio ambiente somos uno.” ³³⁰

³³⁰ BARNEY, G.O.: *El mundo en el año 2000*. Madrid: Tecnos, 1982, p. 360.

CONCLUSIONES

La labor investigadora, -en la que, desde luego, se incluye la realización de una tesis doctoral-, suele convertirse en una aventura fascinante en la que el investigador, -doctorando, en este caso-, empieza sabiendo a dónde quiere ir, elaborando una hipótesis de trabajo, pero suele acabar llegando donde nunca hubiera imaginado. Más aún, a veces ni siquiera acaba de llegar, pues los plazos administrativos le obligan a dar por concluida una tarea, una aventura, que claramente exige desarrollos posteriores.

Tal sería el caso de la presente tesis doctoral cuyo punto de partida ha sido la constatación de la escasa atención dedicada al procedimiento utilizado en el proceso seguido contra Sócrates en el año 399 a.C., acusado de impiedad y corrupción de los jóvenes. Una escasa atención que parecía exigir examinar tanto sus causas como las consecuencias que de ella pudieran derivarse en relación con la comprensión de las actitudes adoptadas por Sócrates tras la declaración de culpabilidad, primero, y, luego, ante la posibilidad de huir de la cárcel evitando así la pena de muerte. Algo sobre lo que, según Platón, el propio Sócrates ya habría llamado la atención de sus jueces afirmando que no se le iba a tomar en serio, y que, sin duda, ha marcado la historia de la filosofía siquiera sea por la influencia ejercida por el proceso y la condena a muerte de Sócrates sobre la filosofía platónica y la posterior influencia de ésta en el devenir de la filosofía occidental.

Pues bien, y como se ha podido ver en todo lo anterior, la verificación de esa hipótesis de trabajo nos ha llevado a puntos y conclusiones que ciertamente no podíamos imaginar siquiera y que resumimos a continuación. En primer lugar, exigió la búsqueda de una metodología que nos permitiera acceder con garantías a textos de hace milenios para comprobar si, efectivamente, se había prestado o no la atención debida al procedimiento seguido en dicho juicio, así como si se habían malinterpretado o no las actitudes adoptadas por Sócrates en él. Punto éste último especialmente problemático, dada la llamada “cuestión socrática”, esto es, el hecho de que no escribió nada y dado asimismo que los testimonios que disponemos de Platón y Jenofonte sobre su actuación en el proceso serían contradictorios.

Al respecto recurrimos a la hermenéutica gadameriana y a su aserción de que, desde nuestro propio horizonte de praxis, cabe acceder a lo que nos dice la tradición en

su sentido propio y diferente, si bien siendo conscientes de la posible aplicación de prejuicios no percibidos, ocultos, que pueden volvernos sordos a eso que la tradición nos dice. Una elección metodológica ciertamente acertada a juzgar por los resultados a los que hemos llegado.

Y es que, a partir del análisis de dos características especialmente relevantes de dicho procedimiento: la *antitimesis* (la contrapropuesta de pena, una vez declarada la culpabilidad y hecha una propuesta de pena por la otra parte) y la ausencia de ministerio público, de fiscalía, llegamos a la conclusión de que las diferentes maneras, -desde la ignorancia hasta la tergiversación, todas ellas no premeditadas-, en las que se habría plasmado la falta de atención suficiente al procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates, tendrían su causa última en la aplicación de un prejuicio no percibido, oculto, que nos habría vuelto sordos a lo que la tradición nos dice en su sentido propio y diferente.

Más aún, ese análisis nos permitió precisar el carácter de ese prejuicio no percibido: un carácter “individualista”, toda vez que nos habría hecho oír la tradición como si no se diferenciase de nuestro propio horizonte de praxis individualista, de nuestra forma de entender la identidad en la que se incluye el concepto de “individuo” y, en consecuencia, todo el universo conceptual que incorpora: el individualismo, el liberalismo y el constitucionalismo.

Así las cosas y *a contrario*, llegamos también a la conclusión de que la aplicación de ese prejuicio individualista no percibido nos habría impedido apreciar que el procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates era radicalmente distinto de los nuestros en cuanto que incorporaba una antropología completamente diferente a la individualista implícita en nuestros procedimientos judiciales y, por tanto, una forma completamente diferente de entender la identidad. Una antropología diferente que, en ese momento de la investigación, sólo podíamos caracterizar, también *a contrario*, como “no individualista”.

Estas primeras conclusiones, -no previstas en absoluto-, daban ciertamente pábulo a la segunda parte de nuestra hipótesis inicial: la de que la falta de atención al procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates podría haber llevado a tergiversar, a no comprender adecuadamente las actitudes que adoptó en dicho proceso; actitudes trascendentales, como se apuntó más arriba, para la historia de la filosofía. Y es que resulta obvio que tales actitudes han de ser interpretadas en el contexto en que se hicieron;

esto es, dentro del marco del procedimiento utilizado en el juicio seguido contra él. Contexto que, como acaba de verse, habría sido malinterpretado por la aplicación de un prejuicio individualista no percibido que nos habría vuelto sordos a la antropología “no individualista” que subyacía a dicho procedimiento.

Ahora bien, desde estas primeras conclusiones no podíamos verificar si efectivamente se habían malentendido o no las actitudes adoptadas por Sócrates, toda vez que, de la antropología subyacente a dicho procedimiento, tan sólo teníamos una mínima caracterización *a contrario* como “no individualista” que, obviamente, no permitía abordar esa verificación. Así las cosas, se hizo necesaria una caracterización más amplia, en positivo, de esa antropología. Caracterización que encontramos en Aristóteles, en su afirmación en el 1253a 19-20 de la *Política* según la cual “la *polis* es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte.” Afirmación que, como señalamos, resulta básica no sólo para su política sino también para su ética y su metafísica.

Y es que esa afirmación de un “nosotros”, un todo, anterior, a “cada uno de nosotros”, a las partes, venía a explicar perfectamente tanto las dos características especialmente relevantes de dicho procedimiento a las que nos referimos más arriba: la *antitimesis* (la contrapropuesta de pena, una vez declarada la culpabilidad) y la ausencia de ministerio público, de fiscalía, cuanto también instituciones como el ostracismo que, asimismo, habría sido interpretada aplicando un prejuicio individualista no percibido; esto es, aplicando el concepto de “individuo” cuando resulta perfectamente comprensible desde el “nosotros” y el “cada uno de nosotros” aristotélico.

Esta última constatación resultó especialmente importante pues la interpretación del ostracismo desde el “nosotros” y el “cada uno de nosotros” aristotélico no sólo vino a reforzar la conclusión a la que llegamos más arriba de la aplicación de un prejuicio individualista no percibido tanto a la *antitimesis* como a la ausencia de fiscalía, sino que puso de relieve el carácter evolutivo de la antropología “no individualista”.

Y en efecto, si el ostracismo resulta plenamente comprensible como un mecanismo de defensa del “nosotros” frente a “cada unos de nosotros”, -si es que así puede decirse-, que pretenden dejar de serlo, dejar de ser “cada unos”, para convertirse precisamente en individuos *avant la lettre*, era obligado concluir en el carácter evolutivo de esa antropología “no individualista”. Un proceso evolutivo que, desde un “nosotros”

inicial indiferenciado, -sin “unos de nosotros”-, habría llevado a la emergencia progresiva de “cada unos de nosotros” y luego, tendencialmente, hacia la aparición de “individuos” *avant la lettre* que supondrían un peligro mortal para ese “nosotros”.

Una conclusión obligada, pues, que, por lo demás y en lo que a nuestra hipótesis inicial respecta, comportaba la necesidad de postergar el análisis de la posible tergiversación de las actitudes de Sócrates en el proceso contra él hasta disponer de un esbozo, siquiera mínimo, de la evolución de esa antropología “no individualista” en el que contextualizar el procedimiento en el que había de contextualizarse la actuación de Sócrates, si es que se nos permite el juego de palabras.

Más aún, ese esbozo de evolución exigía previamente, por cuestiones de pura operatividad, encontrar una denominación no meramente negativa, -“no individualista”-, sino positiva de la antropología subyacente al procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates. Al respecto examinamos diferentes alternativas: antropología del “nosotros”, del “cada uno de nosotros”, “aristotélica”... que desechamos sucesivamente hasta que nos decantamos finalmente por la de antropología “comunitarista” y ello por dos razones.

La primera porque, como es bien sabido, el principio de la primacía del todo sobre las partes se tiene habitualmente como característica básica del comunitarismo y ya hemos insistido en la primacía del todo “nosotros” sobre las partes “cada uno de nosotros” que se sigue de la afirmación aristotélica que vimos más arriba y que, por ello mismo, cabría considerar como la formulación canónica del comunitarismo.

La segunda porque con esa denominación vendría a compensarse, de algún modo, la aplicación también a la filosofía aristotélica del prejuicio individualista no percibido que ya habíamos constatado a propósito del procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates. Una nueva constatación que, ciertamente, ha sido otra de las grandes sorpresas que nos ha deparado el discurrir de esta investigación, aunque no, desde luego, la última.

Y es que efectivamente, al hilo del análisis de esa afirmación aristotélica, -básica, como señalamos más arriba, tanto para su política, como para su ética y su metafísica-, tuvimos ocasión de constatar cómo algunas traducciones de referencia, tanto en castellano como en inglés, equiparaban el “cada uno de nosotros” con “cada individuo”. Esto es, equiparaban “uno de nosotros” e “individuo”, cuando, como se sigue inmediatamente, son lógicamente incompatibles: el “uno de nosotros” exige el “nosotros” previo, un

referente colectivo previo; cosa que no ocurre con el “individuo” que se define desde sí mismo, sin referente colectivo previo alguno.

Más aún, y ésta ha sido, sin duda, una de las mayores sorpresas en la elaboración de esta tesis doctoral, el prejuicio individualista no percibido se habría aplicado también a toda nuestra visión de la Grecia antigua. Y es que, de nuevo al hilo del análisis anterior, constatamos cómo autores básicos para nuestra visión de la Grecia antigua, como Hegel o Jaeger, aplicaban el concepto de “individuo” a la *polis* sin mayores problemas; algo que, en ocasiones, ha sido justificado aduciendo una doble concepción de “individuo”: individualista y no individualista.

Ahora bien, nos vimos obligados a desechar esa justificación pues dicha doble concepción del “individuo” no sólo es tautológica y contradictoria en sus propios términos, respectivamente, sino que también, y sobre todo, resulta incompatible con nuestros presupuestos metodológicos. Y en efecto, esa doble concepción de “individuo” al partir de nuestros propios términos, “individuo”, no da la menor opción a los términos en los que, como hemos visto, la tradición se expresa en lo que tiene de propio y diferente: “uno de nosotros”. Términos éstos últimos que, por lo demás y según lo concluido hasta aquí, vendrían a resolver la debatida cuestión del sujeto en la Grecia antigua en la que, desde luego, no cabría hablar, en ningún caso, de “individuo”, como se ha entendido al menos desde Hegel, sino de “nosotros” y “uno de nosotros”.

Así las cosas, el esbozo de la evolución de la antropología comunitarista al que estábamos obligados para contextualizar el procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates y poder analizar su comportamiento en él, se convirtió en una ocasión para corroborar esas sorprendentes conclusiones a las que acabamos de referirnos. Y ciertamente ése fue el caso en las tres fases de la evolución de la antropología comunitarista que propusimos denominar “totémica”, “clánica” y “política”.

Y así, en cuanto a la primera fase, al “nosotros totémico”, indiferenciado, incluyendo animales, plantas, montañas, ríos... pero no, desde luego, “unos de nosotros”, -si bien aparecían tentativamente-, analizamos su huella en algunas de las *Odas triunfales* de Píndaro, -singularmente en la segunda-, así como en el *Agamenón* de Esquilo, pudiendo constatar, una vez más, la aplicación del prejuicio individualista no percibido por parte de autores como Kelsen, Russell y, de nuevo, Hegel; quién, desde lo visto hasta

aquí, sería el punto de inicio de la aplicación de dicho prejuicio individualista no percibido.

Esbozamos a continuación el “nosotros clánico”, presente en la *Ilíada* y en la *Odisea*, donde ya se aprecian “cada unos de nosotros”, con identidad dual, por así decirlo, propia y colectiva a la vez, “**uno** de nosotros” y “uno de **nosotros**”, si bien con predominio de esta última y sin que quepa calificarles en modo alguno de “individuos”, por mucho que se aprecie una tendencia en ese sentido, especialmente en la *Odisea*. Por lo demás y como era de esperar a partir de todo lo anterior, en este análisis volvimos a constatar la aplicación del prejuicio individualista no percibido por parte de autores como Redfield, Mondolfo, Fränkel e, incluso, por nosotros mismos que tuvimos que autocorregirnos al detectar que estábamos aplicándolo.

Finalmente, esbozamos la última fase de la evolución de la antropología comunitarista: el “nosotros político” con sus dos principales modelos: Esparta y Atenas. El primero con una creación premeditada del “nosotros” que frenase la evolución del “cada uno de nosotros” hacia el “individuo” que ya cabía apreciar en la *Odisea*, y el segundo con una acentuación de esa evolución hasta el punto de que la antropología comunitarista, pese a la existencia de mecanismos de contención frente al incipiente individualismo como el ostracismo, acabó siendo puesta radicalmente en cuestión.

Un esbozo de esta última fase de la evolución de la antropología comunitarista en el que, como era de esperar a la vista de lo anterior, nos volvimos a encontrar con aplicaciones del prejuicio individualista no percibido y, singularmente, con las de MacIntyre. Caso éste último que analizamos con cierto detenimiento toda vez que bien podría considerarse como una manifestación paradigmática de dicha aplicación toda vez que utiliza el concepto “individuo” de manera completamente ahistórica.

Una vez realizado el esbozo completo de la evolución de la antropología comunitarista, pudimos contextualizar el procedimiento utilizado en el proceso contra Sócrates y pasar al análisis de las actitudes que sostuvo durante el proceso, comenzando por la que adoptó tras ser declarado culpable. Y así, tras resolver la “cuestión socrática” en ese punto, mediante el análisis de textos de Jenofonte y Platón, llegamos a la conclusión de que Sócrates habría puesto en cuestión, en el momento de la *antitimesis*, dicha antropología comunitarista sustituyendo el “uno de nosotros” correspondiente, - con identidad dual, (**uno** de nosotros y uno de **nosotros**) que hubiera homologado la

decisión de culpabilidad, proponiendo una contra pena-, por un “Yo, Sócrates” que se negó a reconocerse culpable; esto es, por un individuo *avant la lettre*. Una puesta en cuestión que, por lo demás, estaría ya presente de un modo u otro en la época en que se celebró el juicio.

Ahora bien, esa afirmación de la identidad individual (“Yo, Sócrates”), frente a la identidad comunitarista (“Sócrates, uno de nosotros”) en el momento de la *antitimesis*, se habría visto relativizada por la actitud que adoptó ante la posibilidad de huir que se le planteó por parte de algunos de sus amigos y discípulos antes de la ejecución de la sentencia. Y es que, tras resolver de nuevo la “cuestión socrática” en este punto, analizando los testimonios de Jenofonte y Platón al respecto y, en especial, la famosa prosopopeya de las leyes que aparece en el *Critón*, llegamos a la conclusión de que, en último término, Sócrates habría acabado sintetizado la antropología comunitarista “Sócrates, uno de nosotros” y la individualista, “Yo, Sócrates” de modo que podría calificársele de “Yo, Sócrates, uno de nosotros”.

Una conclusión que, ciertamente, venía a ratificar nuestra hipótesis inicial de que se habrían malinterpretado las actitudes adoptadas por Sócrates en el juicio que se siguió contra él y que, asimismo, venía a ratificar que la causa de ello habría sido la aplicación de un prejuicio individualista no percibido. Aplicación que hemos ido constatando una y otra vez a lo largo de toda la investigación de modo que cabe concluir también que afecta a toda nuestra visión de la Grecia clásica, así como que, según lo visto, tendría su punto de partida en Hegel.

Ahora bien, estas conclusiones no podían considerarse, en modo alguno, el punto final de nuestra investigación dados nuestros presupuestos metodológicos, la hermenéutica gadameriana, en la que, como vimos, la auténtica comprensión incluye la “fusión de horizontes”. Así las cosas, procedimos a examinar si en nuestro horizonte de praxis habría alguna propuesta semejante a la síntesis entre antropología comunitarista e individualista que habría realizado Sócrates. Un examen que, ciertamente, nos deparó la última de las sorpresas de esta investigación así como la necesidad de proseguirla en el futuro.

Y es que, al hilo de la prosopopeya de las leyes del *Critón*, analizamos sucintamente la prosopopeya política hoy por hoy dominante: el *Leviatán* hobbesiano, llegando a la conclusión de que constituía la antítesis de la propuesta socrática: individuos

que se asocian para constituir un *Leviatán* cuyas acciones asumen como propias. Una conclusión, por lo demás, no definitiva, toda vez que nuestro horizonte de praxis incluye también, siquiera sea tentativamente, propuestas como la de Rousseau en *El Contrato Social* que, sorprendentemente, también habría sido tergiversada por la aplicación del prejuicio individualista no percibido.

Y en efecto, la propuesta de Rousseau consiste literalmente en la transformación del “individuo” en un “uno de nosotros” sin que deje de ser tal individuo, sin que deje de obedecerse a sí mismo y siga tan libre como antes. Esto es, consiste en una síntesis entre la antropología individualista y la comunitarista, entre la identidad individual y la identidad colectiva, entre el “individuo” y el “uno de nosotros”. Una síntesis, pues, como la socrática que, sin embargo y como pudimos constatar, habría sido completamente obviada al no distinguir entre “individuo” y “uno de nosotros” al igual que sucedía, como vimos, en el caso de la *Política* de Aristóteles.

Así las cosas y sorprendentemente, esta aplicación del prejuicio individualista no percibido a la filosofía política de Rousseau vendría a acabar de validar todas las conclusiones anteriores, si bien ello tampoco supondría el final de nuestra investigación. Y es que nuestro horizonte de praxis también incluye, hoy por hoy, un nuevo “nosotros”: nuestro medio ambiente, con el que somos “uno” hasta el punto de que las fronteras entre el individuo y el medio ambiente se difuminan. Con todo lo cual, por mucho que nuestra investigación tenga que detenerse en este momento, resulta obligado continuarla en el futuro tratando de encontrar una síntesis entre el comunitarismo y el individualismo, entre identidad colectiva e identidad individual que incluya ese nuevo “nosotros” en el que el “individuo” se difumina.

BIBLIOGRAFIA

Los textos griegos que se reproducen en el texto han sido tomados de la Perseus Digital Library <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

ABBAGNANO, N.: *Historia de la Filosofía. Vol. I* Barcelona, Montaner y Simón, 1973.

ARBLASTER, A.: *Democracia*, Madrid, Alianza, 1992.

ARISTÓTELES: *Política*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970. Trad. de J. Marías y M. Araujo.

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

ARISTÓTELES: *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1982.

ARISTÓTELES: *Política*. Madrid, Espasa Calpe 1985. Trad. de P. de Azcárate.

ARISTOTLE, *Politics*. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1944. Trad. de H. Rackham.

BALLÖ, J y PÉREZ, X.: Epílogo a SÓFOCLES, *Antígona*, Barcelona, Penguin Clásicos, 2009.

BARNEY, G.O.: *El mundo en el año 2000*. Madrid: Tecnos, 1982

BERIAÍN J.: *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona: Antrophos 1990.

BIEDA, E.: «*Le debemos un gallo a Asclepio*». *El canto político del cisne socrático*, en Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 80. 2020.

BRICKHOUSE, TH. C. y SMITH, N.D.: *Socrates on Trial*. Oxford, Clarendon, 1990.

BRUNKHORST, H.: *Introducción a la historia de las ideas políticas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

BYUNG-CHUL, H.: *La sociedad de la transparencia*. Barcelona, Herder 2016.

CALONGE, J.: “Introducción” a la *Apología de Sócrates* en PLATON; *Diálogos*, I . Madrid, Gredos, 1981.

CALONGE, J.: “Introducción” a *Critón* en PLATON; *Diálogos*, I . Madrid, Gredos, 1981.

CALVO MARTINEZ, T.: *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*. Madrid, Cincel, 1986.

CALVO MARTÍNEZ, T.: *El sujeto en el pensamiento griego*, en SANFELIX VIDARTE, V. (Ed.): *Las identidades del sujeto*. Valencia, Pretextos, 1997.

CARTLEDGE, P.: *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

CONTRERAS, F. J.: *La filosofía del derecho en la Historia*. Madrid, Tecnos, 2014.

- COOPER, D. E.: *Filosofías del Mundo*, Madrid, Cátedra, 2007.
- CORNFORD, F.: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York, Longman, 1912.
- CORNFORD, F.: *De la religión a la filosofía*. Barcelona, Ariel 1984.
- CORNFORD, F. *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel 2011.
- CRESPO GÜEMES, E. `Prólogo´ a HOMERO, *Ilíada*, Madrid Gredos, 1996.
- CRISTÓBAL, V. “Introducción general” a Horacio: *Odas y Epodos*, Madrid, Cátedra, 1990.
- DAL MASCHIO, E. A.; *Platón*. Barcelona, Batiscafo, 2015.
- DIOGENES LAERCIO: “Sócrates” en *Vidas de Filósofos*, Libro 2, 18, Barcelona, Iberia, 1986.
- DODDS, E.R.: *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Revista de Occidente, 1960.
- DÜLMEN, R. van: *El descubrimiento del individuo 1500-1800 Siglo XXI*, Madrid 2016.
- DURKHEIM, É. “Représentations individuelles et représentations collectives” en *Revue de Métaphysique et de Morale*. Tomo VI, mayo de 1898.
- ESQUILO *Agamenón*, en *La Orestia*, Barcelona, Bosch 1979.
- EUCKEN, R.: *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.
- FASSO, G.: *Historia de la Filosofía del Derecho*. Vol. I, Madrid, Pirámide, 1966.
- FERNÁNDEZ GALIANO, M.: “El concepto de hombre en el pensamiento griego arcaico” en VVAA *El concepto del hombre en la Antigua Grecia*, Madrid, Coloquio 1986.
- FERNÁNDEZ GALIANO, M.: Introducción a HOMERO, *Odisea*, Madrid, Gredos 1993.
- FERRATER MORA, J. :*Diccionario de Filosofía* Vol. II Madrid, Alianza, 1983.
- FRÄNKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, O. Beck, 1962.
- FRÄNKEL, H.: *Poesía y filosofía en la Grecia Arcaica*. Madrid, La balsa de la Medusa, 2004.
- GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke tomo 1, München Mohr Siebeck, 1990
- GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, Vol. I Salamanca, Sígueme, 1996
- GARCIA CALVO, A. :Traducción y notas en JENOFONTE; *Recuerdos de Sócrates*, Estella, Salvat, 1971.
- GARCIA GUAL, C.: “Acerca de *El proceso de Sócrates* de Gregorio Luri”, en LURI, G.; *El proceso de Sócrates*. Madrid, Trotta, 1998.
- GARCIA GUAL, C.: “Los Sofistas y Sócrates” en VVAA: *Historia de la ética*. Barcelona, Crítica, 1987.

- GÓMEZ LOBO, A.: Trad. y notas de Platón *Critón*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria. 1998.
- GRAY, J.: *Liberalismo*. Madrid, Alianza, 1994.
- GRONDIN, J.: *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003
- GUTHRIE, W. K. C.: *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. III. Madrid, Gredos, 1988.
- HEGEL: *Philosophie der Weltgeschichte* Sämtliche Werke, Band 9, 2. Hälfte, Leipzig, Lasson (ed.), (2nd ed. 1923).
- HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- HEGEL: *Estética*, Barcelona, Ediciones Península, 1991
- HESIODO: "Trabajos y días" en *Obras y Fragmentos*, Madrid, Gredos, 2006.
- HOMER: *The Iliad*. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1924. Trad. de A.T. Murray.
- HOMER: *The Odyssey*. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919. Trad. de A.T. Murray.
- HOMERO: *Iliada*, Madrid, Gredos, 1982. Trad. de E. Crespo Güemes.
- HOMERO: *Iliada*, Madrid, Espasa Calpe 1968. Trad. de Luis Segalá
- HOMERO: *Odisea*, Madrid, Gredos, 1993. Trad. de J. Manuel Pabón.
- HOMERO: *Odisea*, Madrid, Espasa Calpe 1979. Trad. de Luis Segalá.
- HOBBS, Th.: *De Cive*, Madrid, Alianza, 2000.
- HORACIO: *Odas y Epodos*, Catedra, Madrid 1990.
- IRIGARAY, L.: *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007
- JAEGER, W.: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín/New York Walter de Gruyter, 1973.
- JAEGER, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid, FCE, 1985.
- JENOFONTE: *Apología de Sócrates.*, L'Hospitalet de Llobregat, Gredos 1993.
- Apología o Defensa ante el jurado*, en Estella, Salvat, 1971.
- KELSEN, H.: *Sociedad y naturaleza. Una investigación sociológica*. Buenos Aires, DePalma 1945.
- KELSEN, H.: *SOCIETY AND NATURE: A sociological inquiry*. New Jersey, The Lawbook exchange, LTD, 2009.
- KNAUSS, B.: *Staat und Mensch in Hellas*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- KNAUSS, B.: *LA POLIS. Individuo y estado en la Grecia Antigua*. Madrid. Aguilar, 1979
- LAMB, W.R.M.: "Introduction to the *Apology*." en PLATO: *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Ed. bilingüe. Cambridge, Massachusetts, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1982.

- LASSO DE LA VEGA, J.: *La función del mito en la oda pindárica* en Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos. n.12, 1993.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, J.: *Historia de la filosofía del derecho clásica y moderna*. Valencia, Tirant lo Blanch, 1998.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, J.: *La teoría del del estado en sus fuentes: de Maquiavelo a Marx*. Madrid, Tecnos, 2020
- LURI, G.: *El proceso de Sócrates*. Madrid, Trotta, 1998.
- LURI, G. *¿MATAR A SÓCRATES? El filósofo que desafía a la ciudad*. Barcelona: Ariel 2015.
- LLEDÓ, E.: “Introducción general” en PLATÓN: *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1981.
- LLEDÓ, E.: Introducción y notas a PLATÓN, Lisis en *Diálogos*, I Madrid, Gredos, 1981
- LLINARES, J.; “¿Son verdaderos “sujetos” los seres humanos de la Grecia arcaica? en SANFELIX VIDARTE, V. (Ed.): *Las identidades del sujeto*. Valencia, Pretextos, 1997
- MACINTYRE, A.: *Historia de la Ética*, Barcelona Paidós, Studio, 1988.
- MACINTYRE, A.: *A Short History of Ethics*, London and New York, Routledge, 2002.
- MACINTYRE, A.: *After Virtue*, London, Duckworth, 1981.
- MANENT, P.: *Curso de Filosofía Política*, Buenos Aires, FCE. 2003.
- MARIÁS, J.: ‘Introducción y notas’ a ARISTÓTELES: *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- MARTINEZ, O.: *Juicio y muerte de Sócrates* Barcelona, Gredos, 2018.
- MONDOLFO, R.: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1979.
- MULHALL St. y SWIFT, A.: *El individuo frente a la comunidad: El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.
- NIETZSCHE, F.: *Zur Genealogie der Moral* en Werke in drei Bänden, München 1954, Band 2, <http://www.zeno.org/nid/20009255990>.
- NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*. Biblioteca virtual universal. www.biblioteca.org.ar, 2010.
- ORTEGA, A.: *Introducción General a PÍNDARO, ODAS y FRAGMENTOS*. Olímpicas- Píticas- Nemeas- Istmicas- Fragmentos. Madrid, Gredos 1984
- PARDO, J.L.: *La regla del juego*. Barcelona, Galaxia Gutenberg 2004.
- PÍNDARO:, ODAS y FRAGMENTOS. Olímpicas- Píticas - Nemeas- Istmicas- Fragmentos. Madrid, Gredos 1984.
- PÍNDARO: *Odas*, Madrid, Luis Navarro ed. 1883.
- PISIER, É., DUHAMEL, O, y CHÂTELET, F. : *Historia del pensamiento político*. Madrid, Tecnos, 2006.
- PLAMENATZ, J.: *Man and Society*. Vol. I, Hong Kong: Longman.1981, p. 392.

- PLATO: *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Ed. bilingüe. Cambridge, Massachusetts, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1982.
- PLATÓN: ‘Apología’ en *Diálogos*, I. Madrid, Gredos, 1981.
- PLATÓN: ‘Critón’ en *Diálogos*, I. Madrid, Gredos, 1981.
- PLATÓN: ‘Lisis’ en *Diálogos*, I. Madrid, Gredos, 1981.
- PLATÓN: ‘República’ en *Diálogos*, IV. Madrid, Gredos, 1986.
- PRADA, A. de: *Las cabezas de la justicia: ¿“Antígona-Ismena”?, ¿“Antígona e Ismena”?, ¿“Antígona-”?, ¿“-Ismena”?*. Isegoría, n° 57, 2017, págs. 413-431.
- PRADA, A. de: *Tomando a Sócrates en serio: De la ciudadanía antigua a la ciudadanía glocal*. (2020). Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 54, Granada 2020, p. 53-70.
- PRADA, A. de: *Hacia una síntesis entre el comunitarismo y el liberalismo: La ciudadanía glocal*. Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 55, Granada 2021, p. 509-533.
- PRADA, A. de: *Los prejuicios no percibidos y el caso Sócrates: Un ejemplo paradigmático*. Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho, n. 45, 2021, págs.157-177.
- PRADA, A. de: *¿“Individuo” o “uno de nosotros”?* Aristóteles y los prejuicios no percibidos. Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 56, Granada 2022, p. 347-374.
- REALE, G. y ANTISERI, D.: *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo I Antigüedad y Edad Media, Barcelona, Herder 1995.
- RIVAS PALA, P.: *Justicia, Comunidad, Obediencia. El pensamiento de Sócrates ante la Ley*. Pamplona, Eunsa 1996.
- RODRIGUEZ PANIAGUA, J.M.: *Historia del pensamiento jurídico. Vol.I De Heráclito a la Revolución Francesa*. Madrid, Servicio Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense, 1996.
- ROUSSEAU, J.J.: *El Contrato Social* en Escritos de combate, Madrid, Alfaguara 1977.
- RUIZ MIGUEL, A.: “Derechos humanos y comunitarismo: Aproximación a un debate.” Doxa: Cuadernos electrónicos de Filosofía del derecho, n. 12, 1992
- RUSSELL, B.: *The History of Western Philosophy*. New York; Simon and Schuster, 1945.
- RUSSELL, B.: *Historia de la Filosofía*, Madrid, RBA, 2009.
- SABINE, G. H. : *A history of political theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1961.
- SABINE, G.H.: *Historia de la Teoría Política*, México, FCE, 1972.
- SANCÉN RODRÍGUEZ, J. y ANCHONDO PAVÓN, S.: *Filosofía*. Ciudad de México, SEP, 2016
- SANFELIX VIDARTE, V. (Ed.): *Las identidades del sujeto*. Valencia, Pretextos, 1997.

- SARTORI, G.: *Elementos de teoría política*. Madrid-Buenos Aires, Alianza 1992.
- SASSI, M.M.: *Indagine su Socrate*, Torino, Einaudi, 2015.
- SAVATER, F.: *La aventura de pensar*. Barcelona, Random House Mondadori, 2008.
- SCHOLZE-STUBENRECHT, W. et al.: *DUDEN. Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim-Zürich, Dudenverlag, 2011.
- SEVERINO, E.: *La filosofía antigua*. Barcelona, Ariel 1986.
- SNELL, B.: “La concepción homérica de hombre” en *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid, Razón y fe, 1963.
- SÓFOCLES: “Edipo Rey” en *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 2009.
- SÓFOCLES: *Antígona*, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015.
- SÓFOCLES: “Antígona” en *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 2009.
- SOPHOCLES. *The Oedipus Tyrannus of Sophocles*. Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb. Cambridge. Cambridge University Press. 1887.
- STEINER, G.: *Antígonas: Una poética y una filosofía de la lectura*. Barcelona, Gedisa, 1987.
- STÖRIG, H. J.: *Historia universal de la Filosofía*. Madrid, Tecnos, 1995.
- STRAUSS, L.: *Plato's Apology of Socrates & Crito, A course offered in the autumn quarter*, Department of Political Science, The University of Chicago 1966.
- TAYLOR, Ch.: *Sources of the self. The making of the modern mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- TOVAR, A.: *Vida de Sócrates*. Madrid, Alianza, 1999.
- TRUYOL y SERRA, A.: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Vol. 1. Madrid, Alianza Universidad, 1978.
- VERA, H. *Representaciones y clasificaciones colectivas. La teoría sociológica del conocimiento de Durkheim*. Sociológica, vol. 17, núm. 50, septiembre-diciembre, 2002
- VERDROSS, A.: *La filosofía del derecho del mundo occidental* México, UNAM 1983.
- VERNANT, J. P. y VIDAL-NAQUET, P.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid, Taurus, 1987.
- VERNANT, J.P.: *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona, Paidós, 1992.
- WALZER, M.: *Spheres of Justice*. New York, Basic Books, 1983.
- ZARAGOZA, J.: ‘Introducción y notas’ en JENOFONTE: *Apología de Sócrates.*, L’Hospitalet de Llobregat, Gredos, 1993.