

# ¿“INDIVIDUO” O “UNO DE NOSOTROS”? ARISTÓTELES Y LOS PREJUICIOS NO PERCIBIDOS

‘Individual’ or ‘One of Us’?  
*Aristotle and the hidden prejudices\**

AURELIO DE PRADA GARCÍA\*\*

Fecha de recepción: 18/06/2021  
Fecha de aceptación: 26/10/2021

*Anales de la Cátedra Francisco Suárez*  
ISSN: 0008-7750, núm. 56 (2022), 347-374  
<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v56i0.21604>

**RESUMEN** Afirmar, como hacemos aquí, que la filosofía política de Aristóteles habría sido tergiversada en puntos cruciales es sólo posible si se conoce lo que Aristóteles –cualquier autor– “dice” verdaderamente. Al respecto, nos remitimos expresamente a la hermenéutica de Gadamer y a su pretensión de que cabe escuchar lo que la tradición nos dice, desde nuestro horizonte de praxis y siendo conscientes de los prejuicios no percibidos que nos vuelven sordos a la tradición. Como trataremos de demostrar, la aplicación de un prejuicio individualista no percibido sería la causa de que se “oiga” decir a Aristóteles “individuo”, introduciendo, así, en su filosofía el individualismo, el liberalismo y el constitucionalismo consiguientes. Por el contrario, escuchar lo que verdaderamente dice: “uno de nosotros”, explicaría perfectamente algunas “peculiaridades” de la Atenas clásica como la antitímesis, la ausencia de fiscalía o el ostracismo, tergiversadas también por ese prejuicio no percibido individualista.

**Palabras clave:** Aristóteles, “ἕκαστος ἡμῶν”, Gadamer, individuo, prejuicio no percibido, uno de nosotros.

**ABSTRACT** To defend, as we will do here, that the Aristotelian political philosophy would have been distorted in some crucial points is possible only if we know what Aristotle –any author– truly “says”. At this respect, we expressly adhere to Gadamer’s hermeneutics and his assertion that it is possible to listen to what tradition says to us, from our praxis horizon and being conscious of the “hidden prejudices” that make us deaf to tradition. As we will try to prove, the implementation of an individualistic hidden prejudice would be the reason why we hear Aristotle saying “individual”, so that we introduce in his political philosophy the consequent individualism, liberalism and constitutionalism. On the contrary, to listen to what he truly says: “one of us”, would explain

---

\* Para citar/citation: Prada García, A. (2022). ¿“Individuo” o “uno de nosotros”? Aristóteles y los prejuicios no percibidos. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 56, pp. 347-374.

\*\* Área de Filosofía del Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Rey Juan Carlos, Paseo de los Artilleros, 28032, Madrid (España). Email: [aurelio.deprada@urjc.es](mailto:aurelio.deprada@urjc.es) Número ORCID: 0000-0002-5160-3325

perfectly well, some “peculiarities” of the classical Athens that would have been distorted too from an individualistic hidden prejudice: the “antitimesis”, the absence of prosecutors and the ostracism.

**Keywords:** Aristotle, “ἕκαστος ἡμῶν”, Gadamer, hidden prejudices, individual, one of us.

“...ἕκαστος ἡμῶν...”.

ARISTOTELES, Política, 1253a,19.

## 1. INTRODUCCIÓN

No parece necesario insistir en la importancia de Aristóteles para la filosofía política, en particular, y para la filosofía y la cultura occidentales, en general. Baste con recordar las palabras que J. Marías escribió hace algunos años al respecto:

Aristóteles es uno de esos nombres tremendos cuyo sonido desencadena aludes históricos. Arrastra consigo tal número de cosas que apenas se atreve uno a pronunciarlo. Tan pronto como suena, enormes secciones de la historia de Occidente se desprenden y se precipitan sobre nosotros (Marías, 1970, p. VII).

Sí parece necesario, sin embargo, poner de relieve que lo que “dijo” Aristóteles no siempre “suena” —“ha sonado”, si se prefiere—, del mismo modo, y ello hasta el punto de que, como defenderemos aquí, su filosofía política y, con ella, también su ética, su ontología y su metafísica habrían sido tergiversadas en aspectos centrales.

Desde luego, defender una tesis semejante presupone, obviamente, que disponemos de un criterio que nos permite decir tal cosa. Esto es, que, pese a que nos separan de Aristóteles más de dos milenios y una lengua diferente, podemos conocer la “auténtica” —por así decirlo—, filosofía política aristotélica; lo que Aristóteles “dijo” verdaderamente, de modo que podemos afirmar con fundamento que su filosofía política habría sido tergiversada en puntos clave.

Ni que decir tiene que esa presuposición —que, por lo demás, se extendería a los autores de los que nos separan considerables lapsos de tiempo y otra lengua—, ha sido negada en diversas ocasiones y por diferentes pensadores. En concreto y sin ir más lejos, por uno de los más reputados especialistas en el pensamiento griego clásico, Francis Cornford, quien, en una obra de referencia “*De la religión a la filosofía*”, escribió lo siguiente:

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 (Cornford, 1984, pp. 62 y 63).

En este texto Cornford no se está refiriendo a Aristóteles 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 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" (Cornford, 1912, p. 46). 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 a Aristóteles —ni a ningún otro autor griego clásico—, y, mucho menos, pretender que se conoce su "auténtica" filosofía, qué dijo verdaderamente, y, por tanto, en lo que aquí importa, tampoco podría afirmarse que su pensamiento ha sido tergiversado.

Por razones de espacio, no podemos entrar en una refutación a fondo de esta postura por lo que nos limitaremos a remitirnos —sucintamente, por lo demás— a la hermenéutica gadameriana, para la que, como es bien sabido, la distancia temporal no es un problema sino todo lo contrario. 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 (Gadamer, 1996, p. 367).

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* (Gadamer, 1996, p. 369).

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 en la traducción española (Grondin, 2003, p. 45). 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 (Gadamer, 1996, pp. 335 y 336).

Conciencia de nuestro propio presente, de nuestro propio horizonte de praxis y, por lo mismo, también de la existencia de prejuicios no percibidos, —“die undurchschauten Vorurteile” (Gadamer, 1990, p. 274)—, “que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa desde la que nos habla la tradición” (Gadamer, 1996, p. 336). Y es que, como trataremos de demostrar en lo que sigue, en el caso de Aristóteles se habría producido “una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido”, al haberse aplicado un prejuicio de ese tipo, no percibido, que nos habría vuelto sordos a lo que la tradición nos dice “en su sentido propio y diferente”. Algo que puede apreciarse inmediatamente en uno de los textos claves de su *Política*; en concreto, en el 1253a 19-23 (Aristóteles, 1970, p. 4), esto es:

καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν.  
τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους: ἀναιρουμένον γὰρ  
τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνμῶς, ὥσπερ εἴ τις λέγοι  
τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη).

## 2. ¿OÍR O ESCUCHAR A LA TRADICIÓN?

Y en efecto, no se necesita de muchas palabras para demostrar que este texto de la *Política* de Aristóteles es clave para la propia definición de “política”, pues en él se establece la primacía de la *πόλις*; término del que deriva “política”, como es bien sabido. Y no sólo para la política, este texto es también crucial para su ética, concebida como una “cierta disciplina política” (Aristóteles, 1981, p. 2); así como para su ontología, pues esa primacía de la *πόλις* remite al principio de la primacía del todo sobre las partes —“un principio esencial de la ontología aristotélica” (Marías, 1970, p. 268)—, que se desarrolla en el libro V de la *Metafísica* (Aristóteles, 1982, pp. 288-291) y que, por lo demás, ha sido señalado como un rasgo básico del comunitarismo (Ruiz Miguel, 1992, p. 97).

Ahora bien, ese texto clave de Aristóteles no “suena”, no ha sonado siempre de la misma manera como, sin ir más lejos, se sigue del cotejo de las dos siguientes traducciones:

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 (Aristóteles, 1970, p. 4).

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, a no ser que por una pura analogía de palabras se diga una mano de piedra, porque la mano separada del cuerpo no es ya una mano real (Aristóteles, 1985, p. 24).

Por razones de espacio, no procede demorarse analizando todas las diferencias entre esas dos maneras de oír lo que dice Aristóteles: “πρότερον” vertido/oído por la primera traducción como “anterior” y por la segunda como “superior”; “πόλις” vertido/ oído por la primera traducción como “ciudad”, mientras que la segunda lo hace como “Estado”; “οἶκος” como “casa” por la primera y como “familia” por la segunda, si bien, en lo que aquí respecta, es obligado señalar que mientras el “ἕκαστος ἡμῶν” 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 puede parecer nimio pero que, como trataremos de demostrar, distorsiona por completo el pensamiento aristotélico.

Y en efecto, no parece necesario insistir en las diferencias que se siguen inmediatamente de esas dos maneras de oír el “ἕκαστος ἡμῶν” que “dice” Aristóteles: entre ese “cada uno de nosotros” y ese “cada individuo” —en último término, entre “uno de nosotros” e “individuo”—; diferencias que llevan a pensar que estamos antes dos maneras de oír incompatibles por contradictorias. Y es que, en la primera, se habla de un “nosotros” y de 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”. En la segunda traducción, sin embargo, 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.

Desde luego, esta segunda manera de oír a Aristóteles podría criticarse desde varios 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 “ἕκαστος”, “cada uno”, que oye simplemente como “cada”; ni tampoco el genitivo plural del pronombre personal, “ἡμῶν”, literalmente “de nosotros”, que oye como “individuo”.

También podría criticarse este segundo modo de oír a Aristóteles en cuanto que el uso del término “individuo” resulta anacrónico. Y es que, como es bien sabido, ese término proviene del adjetivo latino “individuus, -a, -um”, habiendo sido utilizado por primera vez —hasta donde sabemos—, por Cicerón en el sentido de átomo (Eucken, 1964, p. 52) y “descubierto”

siglos después, en plena modernidad (Dülmen, 2016, p.16). Con todo lo cual, esta segunda manera de oír lo que Aristóteles dijo, pone en su boca un término que jamás habría utilizado por la simple razón de que es posterior; no existía en el momento en que Aristóteles dijo lo que dijo.

Por lo demás, ese anacronismo es distorsionador pues, al poner en boca de Aristóteles un término que no podría haber utilizado, se introduce en su pensamiento todas las ideas, todas las concepciones antropológicas, filosóficas y políticas derivadas del término/concepto "individuo": el individualismo, el liberalismo y el constitucionalismo. Ideas que, como es bien sabido, son específicamente modernas:

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 (López Hernández, 2020, p. 50).

Un individuo, pues, que no precisa de referencia previa alguna, de ningún nosotros previo; que "no es parte", sino un "átomo independiente" que se asocia con otros individuos para "formar" —'constituir'—, nosotros posteriores o, si se prefiere, un "yo común" (Rousseau, 1979, p. 441), mediante el pacto social. Un "individuo" que, por lo demás, es "esencial" para el liberalismo (Mulhall y Swift, 1996, p. 44), una corriente asimismo plenamente moderna (Gray, 1994, p. 9).

Con todo lo cual y en conclusión, al traducir el "ἕκαστος ἡμῶν" del original aristotélico por "cada individuo" no sólo no se respeta la literalidad de lo que dijo Aristóteles sino que se introduce un término anacrónico, típico de la modernidad, y, con él, toda la filosofía que de él deriva: el individualismo, el liberalismo y el constitucionalismo muy posteriores en el tiempo y que, en último término, resultan ser la antítesis del "cada uno de nosotros" que, literalmente, dice Aristóteles. Y es que, como vimos más arriba, el "nosotros" que dice Aristóteles es previo al "cada uno" en cuanto que ese "cada uno" se define desde el "nosotros"; mientras que los "individuos", los "átomos independientes" se definen en sí mismos y solo *a posteriori* llegan a un "nosotros" o —de nuevo, si se prefiere—, a un "yo común".

Así las cosas y resumiendo, la primera de esas traducciones —la que vierte el "ἕκαστος ἡμῶν" del original por "cada uno de nosotros"—, sería un ejemplo perfecto de escuchar la tradición, lo que "dijo" Aristóteles, en su sentido propio y diferente, respetando la literalidad del texto y no introduciendo anacronismos distorsionadores. Por el contrario, la segunda traducción —la que oye el "ἕκαστος ἡμῶν" como "cada individuo"—, sería

un ejemplo perfecto de implementación de un 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.

Más aún y abundando en lo mismo, la segunda traducción sería un ejemplo perfecto del “dominio” de ese prejuicio individualista que lleva a que se aplique de un modo no premeditado, de forma automática, involuntaria. Y es que, hasta aquí, no hay prueba alguna de que se *haga decir* a la tradición “cada individuo” tergiversándola, pues, premeditadamente, sino que, simplemente, se la oye así porque el dominio de ese prejuicio nos habría vuelto sordos a lo que la tradición dice en sentido propio y diferente: “cada uno de nosotros”.

### 3. ¿OÍR Y ESCUCHAR A LA TRADICIÓN?

Se dirá, a todo esto, que estamos yendo demasiado deprisa y que derivamos conclusiones relativas a un prejuicio individualista no percibido a partir de una única traducción: la segunda de las que estamos manejando; así como de un único texto clave de Aristóteles: el 1253a 19-23 de la *Política*. Una única traducción que, por lo demás y como vimos más arriba, resulta discutible en varios puntos: no sólo en relación con el uso del término “individuo”, sino también por poco respetuosa de la literalidad, anacrónica e incluso alejada en el tiempo, de 1985.

Ahora bien, a la primera de estas objeciones podría responderse que, por muy antigua que esa traducción sea, sigue siendo citada expresamente por autores contemporáneos (p. e., Contreras, 2014, p. 35). No sólo eso, si se busca en Google “Política de Aristóteles”, esa traducción aparece inmediatamente, formando parte del proyecto filosofía en español [www.filosofia.org](http://www.filosofia.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.

En cuanto a la segunda de las objeciones, cabe aducir que no es el único texto clave de la *Política* aristotélica que ha sido oído/traducido asimismo en clave individualista; aplicando un prejuicio no percibido individualista. Y es que, sin ir más lejos, ocurre lo mismo con uno muy próximo al que hemos venido manejando hasta ahora. En concreto, con el 1253a, 25 (Aristóteles, 1970, p. 4); esto es:

ὄτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον:

Ciertamente, a la vista del análisis anterior, no parece necesario gastar muchas palabras para demostrar que este texto resulta ser tan clave como el

que hemos manejado hasta aquí y es que, como se aprecia inmediatamente, viene a ser una suerte de precisión última de aquel texto, toda vez que coincide con su primera frase faltando únicamente el término “*οἰκία*”. Con todo lo cual, tampoco parece necesario insistir en cuál sería la traducción:

Es evidente, pues, que la pólis 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 pólis es por naturaleza y anterior al individuo (Aristóteles, 1970, p. 4)

Desde luego, no procede volver a insistir en las consecuencias que esa traducción del “*ἕκαστος*” literal aristotélico por el término “individuo” comporta y a las que ya nos hemos referido: aplicación de un prejuicio no percibido individualista y consiguiente tergiversación del pensamiento aristotélico introduciendo en él, de forma no premeditada, el individualismo, el constitucionalismo y el liberalismo.

Y tampoco procede señalar que esta traducción se corresponde a una edición bilingüe, que es relativamente reciente y utilizada asimismo por autores contemporáneos como se sigue de esta cita:

Aristóteles describe la pólis, 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’...” (López Hernández, 2020, p. 22).

Pero sí que resulta obligado subrayar que esta traducción figura en la misma edición que la primera de las traducciones que comparamos más arriba, la que nos sirvió de ejemplo perfecto de manera de “escuchar” la tradición, el texto aristotélico en su sentido propio y original: “cada uno de nosotros”, respetando la literalidad y no introduciendo anacronismos distorsionadores.

Pues bien, ahora resulta que esos mismos traductores que traducen —escuchan—, el “*ἕκαστος*” del 1253a, 19 por “cada uno”; traducen —oyen—, el “*ἕκαστος*” del 1253a, 25 como “individuo”, 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 “*ἕκαστος*” original. Con todo lo cual, y frente a lo que concluíamos más arriba, nos quedamos sin “ejemplo perfecto” de escuchar lo que dice Aristóteles: “cada uno de nosotros”.

Por lo demás, ni que decir tiene que, con ello, estaríamos ante una nueva manifestación del dominio del prejuicio individualista no percibido. Una manifestación extrema, por cierto, y es que ese dominio llevaría no sólo a cambiar —de modo no voluntario, sin percibirlo—, el sonido propio y original de la tradición: “cada uno de nosotros”, por uno nuevo: “cada individuo”, sino que, como es ahora el caso, llevaría incluso a equiparar el escuchar con el oír, el sentido propio y original con la tergiversación individualista. En otras palabras, “cada uno de nosotros” y “cada individuo” —“uno de nosotros” e “individuo”, en último término—, significarían lo mismo, pese a las incompatibilidades lógicas entre ellos a las que nos referimos más arriba.

A todo esto, quizás se objete una vez más y se diga que estamos yendo demasiado deprisa y que derivamos conclusiones generales sobre un dominio extremo del prejuicio individualista no percibido que llevaría a equiparar “oír” y “escuchar”, “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” (Aristotle, 1944).

Como se ve esta traducción es algo más sofisticada que la castellana que nos sirvió de ejemplo de aplicación del prejuicio individualista no percibido más arriba y en la que se traducía el “ἕκαστος ἡμῶν” 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 1253a 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 (Aristotle, 1944)

Esto es, traduce el “ἕκαστος” 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 equiparación del oír y escuchar, de la consideración como sinónimos de “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, la lengua franca de nuestros días.

Ahora bien, a esta hipotética objeción podría contestarse aduciendo que no parece necesario rebuscar en otros idiomas, ni siquiera en inglés, habida cuenta de que la traducción inglesa que acabamos de utilizar no es una cualquiera, sino la que figura en la Perseus Digital Library, en el Proyecto Perseo. 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 no como la traducción canónica, sí la de referencia, hoy por hoy, de la *Política* aristotélica.

Con todo, y pese a lo anterior, aun tendríamos que enfrentar una última objeción antes de concluir en la aplicación de ese prejuicio individualista no percibido o, mejor, en su dominio extremo que lleva a la equiparación de “oír “y “escuchar”, a la consideración como sinónimos de “individuo” y “uno de nosotros” y , por tanto, a la tergiversación de la filosofía política de Aristóteles en este punto clave no sólo de su *Política*, sino también de su *Ética* y de su *Metafísica* como apuntamos más arriba.

Una objeción que, en realidad, consiste en una argumentación según la cual no cabría hablar en modo alguno de prejuicio individualista. Y ello, porque que el término “individuo” no sería unívoco sino equívoco y tendría al menos dos sentidos, tal y como se refleja en 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.” (Calvo Martínez, 1986, p. 40).

Y en efecto, desde este texto —que, como se aprecia inmediatamente, glosa la interpretación hegeliana del mundo griego—, no cabría hablar, en modo alguno, 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”, al “uno de nosotros” aristotélico. Algo que explicaría tanto que algunos traductores, como vimos, consideraran sinónimos “individuo” y “uno de nosotros”, cuanto que algunos autores, como también vimos, introdujeran sin pro-

blemas el término “individuo” al hablar de la antropología aristotélica por mucho que consideraran que el término “individuo” es moderno. Todo lo cual, ciertamente, desbarataría nuestra argumentación anterior.

Nuestra argumentación anterior y, claro es, también los corolarios que de ella se derivan. Y es que, desde el análisis anterior, bien podríamos extender el dominio del prejuicio individualista no percibido a otros autores además de los citados hasta aquí. Sin ir más lejos —y ya que el texto que acabamos de reproducir cita expresamente a Hegel—, podríamos atribuirle también a él la aplicación de ese prejuicio individualista no percibido toda vez que, 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” (Hegel, 1923, p. 602).

Esto es:

La voluntad de los individuos que pertenecen a la comunidad es una voluntad objetiva; Atenas es el espíritu real del ciudadano individual (Hegel, 1974, p. 454).

Por lo demás, Hegel no es el único autor al que cabría atribuir la aplicación de ese prejuicio individualista no percibido. También a W. Jaeger quien, en su *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 ... (Jaeger, 1973, p. 152).

Esto es:

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, 1985, p. 112).

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 se utiliza el término “individuo” —en alemán, por cierto, con lo que ello supone en lo que nos toca—, hemos ampliado los corolarios de la conclusión a que más arriba llegábamos.

Y es que el dominio del prejuicio individualista no percibido habría llevado a aplicarlo no sólo sobre Aristóteles, sino sobre todo el mundo griego clásico en el que al usar el término “individuo”, de forma no premeditada, habríamos introducido categorías de nuestra mentalidad, de nuestro horizonte de praxis: el individualismo, el liberalismo y el constitucionalismo. Una conclusión que, por cierto, se ve reforzada por el hecho de que, además de en castellano y en inglés, ahora disponemos también de citas en alemán al respecto.

Pero quizás se diga, una vez más, que vamos demasiado deprisa y demasiado lejos, pues, a todo esto, aún no hemos desbaratado la objeción según la cual no cabría hablar de prejuicio individualista toda vez que habría dos sentidos del término “individuo” y, en consecuencia, dos interpretaciones: “la individualista” y la “no individualista”, de modo que, como apuntamos más arriba y en último término, “individuo” y “uno de nosotros” vendrían a ser sinónimos, coincidiendo en este punto “oír” y “escuchar”.

Y en efecto, no sólo no hemos desbaratado aún esa objeción, sino que, en lugar de ello, hemos extendido nuestras conclusiones hasta la aplicación de ese prejuicio a todo el mundo griego clásico e, incluso, hemos avanzado una suerte de genealogía de la aplicación de ese prejuicio individualista no percibido que comenzaría, como mínimo, en Hegel. Todo lo cual podría llevar a pensar, con fundamento, que no queremos atender esa objeción que desbarataría toda nuestra argumentación. Procede, pues, suspender el examen de tales corolarios y el esbozo de dichas genealogías y pasar a refutarla.

Algo que, por lo demás no resulta excesivamente complicado, pues no parece preciso insistir en lo débil de esta objeción que —aunque ciertamente sofisticada—, más bien debería considerarse como la expresión última —máxima, si se prefiere—, del prejuicio individualista no percibido que nos lleva a oír lo que la tradición nos dice en nuestros propios términos individualistas. Y es que su punto de partida es, precisamente, el concepto de “individuo”; esto es, 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: 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 aún más sordos a lo que la tradición nos dice literalmente. Y así, en lugar de escuchar “uno de nosotros”, oíríamos no “individuo”, como hacen algunas de las implementaciones analizadas hasta aquí, sino “individuo no individualista”.

#### 4. UN POCO DE PRÁCTICA

Así las cosas, una vez desbaratada esa objeción que ponía en cuestión toda la argumentación anterior —corolarios incluidos—, procedería seguir con tales corolarios explicitando la genealogía de la aplicación de ese prejuicio individualista no percibido, cuyo dominio, como hemos visto, habría llevado a tergiversar no sólo la filosofía política de Aristóteles en puntos clave, sino también nuestra comprensión de la cultura griega clásica y ello, al menos, desde Hegel.

Pero, a todo esto, bien podría aducirse que vamos demasiado lejos y demasiado deprisa y es que las conclusiones a las que acabamos de llegar, por su misma radicalidad, exigen de pruebas adicionales que las corroboren. En concreto y por lo que toca a la presunta tergiversación de la filosofía política aristotélica en puntos clave, bien cabría aducir que no bastaría con el análisis del “ἕκαστος ἡμῶν” hecho hasta aquí sino que tendríamos que extenderlo a otros conceptos como “τόδε τι”, “οὐσία”, “καθ’ ἕκαστον” o “ἰδιώτης”. Y por lo mismo, cabría aducir que no bastaría con las referencias que hemos venido haciendo a la *Política* sino que tendríamos que incluir también referencias a la *Metafísica*, la *Ética a Nicómaco*, los *Analíticos* y los *Tópicos*.

Por otro lado, en lo que se refiere a la presunta genealogía de la aplicación del prejuicio individualista no percibido que se remontaría a Hegel como mínimo, cabría aducir que semejante afirmación exige un examen más minucioso tanto de los textos de Hegel y de Jaeger, esto es, de los dos autores que hemos manejado hasta aquí; como de los textos de otros autores claves para nuestra comprensión de la Grecia clásica hasta aquí no mencionados como Schnell, Knauss, Vernant, Rodríguez Adrados, Dodds, Fränkel, Nussbaum...

Desde luego, frente a esas posibles objeciones, no parece preciso señalar que tales pruebas adicionales para corroborar las conclusiones a las que acabamos de llegar resultan imposibles de aportar en el marco de un artículo. Ahora bien, y sin negar, en absoluto, la conveniencia de realizar los análisis recién señalados, sí que podemos aportar en este marco una prueba adicional de la corrección de las conclusiones a las que hemos llegado en los apartados anteriores. Una prueba adicional que, además, nos permitiría completar todo el análisis realizado hasta aquí al que, por otra parte, ciertamente podría reprochársele que está incompleto ya que le faltaría, precisamente, la verificación empírica.

En otras palabras, hasta aquí habríamos demostrado en los términos vistos, con citas en castellano, inglés y alemán, la aplicación de un prejuicio individualista no percibido tanto en puntos clave de la filosofía aristotélica,

cuanto en nuestra comprensión de la Grecia clásica, pero, por así decirlo, lo hemos hecho a un nivel puramente teórico, sin que hayamos analizado la diferencia práctica, real, entre “escuchar” a Aristóteles, diciendo “cada uno de nosotros” y “oírle” diciendo “individuo”. Esto es y volviendo a Gadamer, no habríamos mostrado la diferencia entre “escuchar” a la tradición en su sentido propio y diferente y “oírle” a través de la aplicación de un prejuicio individualista no percibido que nos vuelve sordos a lo que no dice.

Más aún y abundando en lo mismo, ni siquiera hemos acabado de refutar la última objeción a la que nos referíamos más arriba; la que cuestionaba implícitamente la existencia del prejuicio individualista al defender que había dos interpretaciones del término individuo: la individualista y la no individualista. Objeción que desecharnos desde un punto de vista puramente teórico, pero no en la práctica, pues no hemos aducido ningún caso, ningún ejemplo concreto en el que se pusiera de manifiesto que esa doble interpretación no tiene sentido y resulta tautológica y contradictoria en sus términos respectivamente.

Así pues, y sin negar en absoluto sino todo lo contrario la conveniencia de esas pruebas complementarias a las que más arriba aludíamos y que resultan imposibles de aportar en este marco, procede poner de relieve la diferencia en la práctica —en supuestos concretos—, entre “oír” y “escuchar” a la tradición en este punto; entre “individuo” y “uno de nosotros”. A este respecto, analizaremos tres ejemplos, tres “peculiaridades” —por así decirlo—, de la Atenas clásica a las que se habría aplicado dicho prejuicio individualista no percibido, oyendo “individuo”, cuando, como trataremos de demostrar a continuación, resultan mucho más comprensibles si se escucha: “uno de nosotros”, esto es, la tradición en lo que tiene de propio y diferente.

El primer ejemplo sería el procedimiento utilizado en los casos en los que no había penas preestablecidas como, sin ir más lejos, ocurrió en el caso de Sócrates quien, como es bien sabido, fue acusado de impiedad y corrupción de los jóvenes y juzgado en el 399 a.C. Un procedimiento que ya hemos analizado en otro lugar con cierto detalle (Prada, 2020, pp. 53-70), por lo que nos limitaremos a recordar sus características principales teniendo en cuenta una de las pocas descripciones que, hasta donde llega nuestro conocimiento, se han hecho de él:

Los miembros de estos tribunales o jurados eran nombrados por los *demos*, designándose una lista de seis mil ciudadanos cada año, a los que se destinaba por sorteo a los distintos tribunales y casos. Todo ciudadano ateniense de treinta años de edad podía ser designado para el desempeño de esta obligación. El tribunal era muy numeroso, pues pocas veces contaba menos de 201 miembros, por lo general tenía 501, y

a veces era mucho mayor. Estos ciudadanos eran jueces y jurado, porque el tribunal ateniense carecía del aparato que acompaña a un sistema jurídico técnicamente desarrollado. Las partes litigantes estaban obligadas a defender personalmente sus posiciones. El tribunal se limitaba a votar: primero sobre la cuestión de la culpabilidad, y luego, si el veredicto había sido de culpabilidad, sobre la pena que debía imponerse, después de que cada una de las partes hubiera propuesto el castigo que considerase justo. La decisión de un tribunal tenía valor de cosa juzgada, porque no había sistema de apelación. Esto era perfectamente lógico, ya que la teoría de los tribunales atenienses era que el tribunal actuaba y decidía en nombre de todo el pueblo. El tribunal no era sólo un órgano judicial: se concebía que para la cuestión de que se tratase era literalmente el pueblo ateniense (Sabine, 1972, pp. 19 y 20).

Una de las pocas descripciones existentes de ese procedimiento decíamos, y decíamos bien, pues apenas si hay referencias al respecto en los manuales de filosofía del derecho accesibles al lector castellano, en los de historia de la ética, en los de historia de la filosofía política, en los manuales de historia de la filosofía en general, de la filosofía griega e, incluso, en algunas de las monografías dedicadas a Sócrates, tal y como hemos señalado asimismo en el lugar indicado más arriba y al que de nuevo nos remitimos (Prada, 2020, pp. 53 y ss. ).

Ahora bien, como se sigue de la mera lectura de la cita recién transcrita las diferencias entre ese procedimiento y los nuestros son más que notables y ello hasta el punto de que cabría concluir que son dos procedimientos incompatibles. Y así, a diferencia del recién descrito, en los nuestros son imprescindibles los llamados operadores jurídicos o juristas prácticos: abogados defensores, fiscales, procuradores... e, igualmente, resulta imprescindible la deliberación por parte del jurado antes de llegar a una decisión. Asimismo, en nuestros procedimientos, a diferencia del seguido en el juicio contra Sócrates, 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 pertinentes recursos.

Así las cosas, resulta más que sorprendente esa ausencia de referencias a dicho procedimiento, máxime si se tiene en cuenta el interés que ha suscitado —y sigue suscitando—, el proceso contra Sócrates plasmado, como es bien sabido, en una bibliografía casi inabarcable. Ahora bien y más allá de la sorpresa, ni que decir tiene que esa ausencia debe tener algún motivo, alguna causa. Causa que, tras todo el análisis realizado hasta aquí, resulta

fácil de identificar y es que no sería sino la aplicación de un prejuicio no percibido que nos habría hecho sordos a lo que la tradición tiene de propio y diferente: todas estas diferencias. Un prejuicio no percibido cuyo dominio habría llevado a “oír” a la tradición como si no tuviera nada propio y diferente y, por tanto, nada que hubiera de reseñarse o poner de relieve.

A todo esto, puede que se diga, una vez más, que concluimos muy deprisa y es que, por muy plausible que resulte esta explicación, resulta incompleta, pues no aclara qué tipo de prejuicio no percibido se estaría aplicando y, por tanto, cabría dudar con fundamento de que se estuviera aplicando prejuicio no percibido alguno, dado ni siquiera se puede especificar de cuál se trata.

A esta hipotética objeción podría responderse aduciendo que sí podemos precisar qué tipo de prejuicio se estaría implementado y ello atendiendo al punto en el que la tradición se muestra en su sentido más propio y diferente: en la llamada “antitímesis”, esto es, en el hecho de que, en ese procedimiento, si se decidía la culpabilidad, el declarado culpable tenía que proponer una pena alternativa a la propuesta por la parte acusadora.

Desde luego no parece necesario insistir en que ése es el punto más alejado de nuestra mentalidad, el punto en el que la tradición se muestra más “en sentido propio y diferente”, pues, ciertamente, desde nuestro horizonte de praxis, resulta casi impensable semejante momento procesal. Y en efecto y sin ir más lejos, con él se da por supuesto que no cabe error en la decisión 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 es justamente en este punto donde reside la diferencia radical entre ambos procedimientos. 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 y, 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 de Sócrates no se presupone tal “individuo”, tal “yo” pleno capaz de decidir autónomamente su culpabilidad o inocencia, sino, tal y como anticipábamos más arriba, a partir de todo el análisis anterior, un “uno de nosotros”. Y

en efecto, en la primera fase del procedimiento, prima el "uno" —por así decirlo—, y actúa por sí mismo, defendiéndose a sí mismo, mientras que, una vez adoptada la decisión de culpabilidad por el "nosotros", una vez declarado culpable, prima el "nosotros", su condición de "uno de nosotros" —de nuevo, por así decirlo—, y se reconoce como tal culpable, sin la menor posibilidad de duda, proponiendo en consecuencia una contrapena.

Por supuesto, ni que decir tiene que esta característica diferencial, esta "peculiaridad" de la tradición suena casi incomprensible para nuestro oído individualista, para nuestra forma de entender la identidad. Y efectivamente nos resulta casi inaudible una combinación de identidades, una identidad dual como la que el "uno de nosotros" supone: colectiva y propia a la vez —por así decirlo—, pero primando, en último, término la colectiva. 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.

Quizás se objete a todo esto que seguimos moviéndonos en un plano puramente teórico y que el análisis de este primer ejemplo que, supuestamente, iba a servir para poner de relieve la diferencia entre oír la tradición como "individuo" y escucharla como "uno de nosotros" se ha reducido a una mera especulación por nuestra parte a partir de la ausencia de referencias a dicho procedimiento, sin que hayamos aportado ninguna prueba fehaciente de que, efectivamente, se haya aplicado *de facto* ese presunto prejuicio individualista no percibido. Y ello tanto más cuanto que, en lo que acabamos de exponer, no ha habido ninguna afirmación expresa del "individuo" por mucho que, efectivamente, quepa argumentar que sí la ha habido de forma implícita. Argumentación que, en todo caso, precisaría de una validación empírica por mínima que fuere

A esta hipotética objeción cabría responder aduciendo el siguiente comentario relativo precisamente a la "antitimesis" —esto es, al punto más peculiar desde el que nos habla la tradición, como hemos visto—, proveniente de uno de los escasos textos que sí incluyen referencias al procedimiento. En concreto, una monografía de 1990 titulada *Socrates on Trial*:

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 (Brickhouse, TH. C. y Smith, N.D., 1990, pp. 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 de contra-pena. 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.

A estas alturas de análisis, no parece preciso resaltar que este comentario es una buena muestra de lo difícil que resulta escuchar con nuestro oído individualista lo que nos dice la tradición en su sentido más propio y diferente y ello 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 tanto de la ausencia de recursos contra la decisión del jurado y la propia institución de la “antitímesis”, cuanto, en fin, de la lógica interna del “uno de nosotros” a la que acabamos de referirnos.

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. 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 dicho procedimiento, 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, y en lo que aquí importa, este comentario resulta ser un ejemplo perfecto más de implementación de los prejuicios no percibidos. Y es que, en lugar de escuchar lo que dice la tradición: “culpable”, el

comentario oye "acusado" por mucho que ya haya dejado de serlo al haber sido declarado culpable. Más aún, este comentario nos permitiría incluso aclarar la naturaleza de ese prejuicio no percibido y con él el subyacente a la ausencia de referencias a dicho procedimiento; cuestión que, como se recordará, quedó pendiente en su momento.

Y en efecto, 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" 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. Así las cosas, el texto transcrito, al igual que la ausencia de referencias a ese procedimiento, no sólo oye "acusado", cuando debiera escuchar "culpable", sino que, en último término, al oír "acusado" está oyendo, en realidad, "individuo".

A todo esto, puede que se diga que, una vez más, estamos yendo demasiado rápido y demasiado lejos y que, por muy evidente que sea la aplicación del prejuicio no percibido individualista en el comentario que acabamos de analizar, un solo comentario no es suficiente para demostrar que esa misma aplicación estaría tras la ausencia de referencias a dicho procedimiento a la que nos referimos en su momento.

Ante lo cual, cabría aducir que no es la única cita al respecto de que disponemos. Y así podría traerse a colación otra, aún más reciente que la anterior—2009 y 1990, respectivamente—, y de un autor que también figura entre los pocos que describen el procedimiento utilizado en el caso de Sócrates. Otra cita que reza como sigue:

For the kind of trial Socrates underwent (an *agôn timetòs*) 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 (Cartledge, 2009, p. 89).

No parece preciso repetir las consideraciones que hicimos más arriba a propósito de cómo el primer comentario no escuchaba lo que la tradición decía: "culpable", sino que oía "acusado", y, en último término, "individuo" pues, como se sigue inmediatamente, esta última cita incurre en la misma tergiversación, extrapolando de igual modo nuestra propia mentalidad jurídica, nuestro propio horizonte de praxis individualista. 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.

A todo esto, quizás se reproche que, a diferencia de lo que ocurría en la primera parte de este análisis, en la que sólo utilizábamos traducciones castellanas de textos clave aristotélicos, ahora sólo utilizamos ejemplos en inglés para ilustrar cómo se implementa ese prejuicio individualista no percibido. Y es que, por mucho que el inglés 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 en este punto 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 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 (Savater, 2008, p. 15).

Y, en efecto, en esta cita también se aprecia la aplicación del mismo prejuicio no percibido individualista a la hora de describir el procedimiento utilizado en el caso Sócrates. Al igual que en las dos citas en inglés anteriores, se oye a la tradición diciendo “acusado” y, en último término, “individuo”, cuando, en realidad, debería escuchársela diciendo “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 —habida cuenta de que, a estas alturas, estamos defendiendo que la implementación de un prejuicio individualista no percibido habría tergiversado no solo el pensamiento político de Aristóteles en puntos clave, sino también toda nuestra comprensión del mundo griego

clásico, y ello al menos desde Hegel—, puede que aún se siga objetando y se diga que, en último término, y por mucho que haya varios indicios de esa implementación, en ningún momento hasta aquí se ha utilizado explícitamente el término “individuo”, lo que constituiría ciertamente una prueba concluyente de esa tergiversación.

Lamentablemente, no tenemos respuesta a esta posible objeción en lo que a la antitímesis 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 “peculiaridad” de la Atenas clásica; otra peculiaridad para cuya descripción sí que se ha utilizado dicho término y, además, por uno de los mayores estudiosos de la *πόλις*. Nos estamos refiriendo al hecho de que en Atenas no hubiera ministerio fiscal; algo que ha sido explicado por uno de los más reputados estudiosos de la *πόλις*, 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 (Knauss, 1979, pp. 236 y 237).

Y en efecto, como se aprecia inmediatamente en este texto se utiliza expresamente el término “individuo”, si bien es preciso aclarar que, a diferencia de Hegel y Jaeger, a quienes nos referimos más arriba, Knauss no utiliza el término “Individuum”, sino “Einzelner” (Knauss, 1964, p. 224). Ahora bien, ello no supone obstáculo alguno en nuestra argumentación, pues ambos términos son sinónimos, ya que el sentido primario de “Einzelner” es “für sich allein, nicht mit anderen zusammen” (Scholze-Stubenrecht, 2011, p. 498); esto es, “para sí solo, no junto con otros”.

Así las cosas, y como también se sigue inmediatamente, este texto constituye un ejemplo perfecto de aplicación de un prejuicio individualista

no percibido. Y es que, a diferencia de los comentarios a propósito de la contrapena, de la antitímesis que vimos más arriba y en los que, como se recordará, no se utilizaba expresamente el término “individuo”, aunque sí implícitamente, al no sustituir el término “acusado” —defendant—, cuando ya no había tal acusado sino un “declarado culpable”, aquí Knauss concibe expresamente al “ciudadano” como “individuo”.

Desde luego, no procede repetir todas las consideraciones que hicimos más arriba a propósito de los textos claves de Aristóteles que se oían como “individuo” con lo que ello suponía de extrapolar implícitamente todo el individualismo, el constitucionalismo y el liberalismo típicos de nuestro horizonte de praxis individualista. Consideraciones que ahora se aplicarían perfectamente a este otro texto.

Lo que ahora importa es, primero, anotar que tenemos otro ejemplo en alemán de aplicación del prejuicio individualista no percibido a sumar a los de Hegel y Jaeger y a los que vimos en inglés y en español, y, después, destacar cómo esa interpretación individualista de la no existencia de fiscalía, de ministerio público en Atenas tergiversa completamente lo que la tradición nos dice al respecto. Algo que no ocurriría si, en lugar de oír la tradición como “individuo”, se la escuchara en su sentido propio y diferente, como “uno de nosotros”.

Y en efecto, basta comparar esa “curiosidad” —“Es ist seltsam...” (Knauss, 1964, p. 224)—, con la que Knauss concluye su análisis desde la interpretación individualista:

Es curioso cómo una vez más, el individuo aparece como sujeto del obrar... (Knauss, 1979, p. 237),

con la rigurosa necesidad lógica de la inexistencia de fiscalía que se sigue de escuchar la tradición y concebir el ciudadano no como un “individuo”, sino como 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, en cuanto tal, “für sich allein, nicht mit anderen zusammen”, puede no verse afectado. Todo lo cual, hace no “curiosa” —como interpreta Knauss oyendo “individuo”—, 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, y en los términos antes referidos, esto es, sin negar en absoluto sino todo lo contrario, la conveniencia de las investigaciones a las que más arriba aludíamos, quedaría demostrado que tanto el pensamiento político de Aristóteles en puntos clave, cuanto la comprensión del mundo griego clásico en general, habrían sido tergiversados por la implementación de un prejuicio individualista no percibido cuyo dominio llegaría incluso, como se acaba de ver, a identificar expresamente al ciudadano con el individuo.

Una demostración que, por lo demás, podríamos seguir corroborando, ya que la antitímesis y la inexistencia de fiscalía no son las únicas peculiaridades de la Atenas clásica que resultan mucho más comprensibles escuchando a la tradición en su sentido propio y diferente: "uno de nosotros", en lugar de oírlo desde el prejuicio no percibido: "individuo". También se explica mucho más claramente, otra institución que ciertamente suena de forma disonante para nuestros oídos individualistas: el ostracismo ateniense. Una "peculiaridad" que ha sido descrita en los términos siguientes:

Quando 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 *phthonos* (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 uná-

nime (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... (Vernant y Vidal-Naquet, 1987, p. 126 y 127).

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 brillarían también por su ausencia.

Por el contrario, el ostracismo sí que resulta perfectamente comprensible si se escucha la tradición en su sentido propio y diferente: “uno de nosotros” y ello en cuanto que supone la institucionalización de, por así decirlo, la defensa del “nosotros”, del “grupo” ante la posibilidad de que un “cada uno” determinado, concreto, ponga en peligro el grupo, el “nosotros”. Una posibilidad que, a estas alturas de análisis, podríamos incluso precisar aún más. Y es que el grupo, el “nosotros”, se defendería con el ostracismo precisamente en cuanto que empieza a “verse” —por así decirlo—, que un “uno de nosotros” está dejando de dejar de ser eso: un “uno de nosotros”, apartándose, por así decirlo, el grupo, del “nosotros”, lo que ciertamente constituye una amenaza mortal para el “nosotros”.

Ahora bien y 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 de que un “uno de nosotros” empezara, si así puede decirse, a dejar de serlo, se hizo cada vez más frecuente hasta el punto de obligar a la institucionalización del ostracismo en esa época.

Así las cosas, resulta obligado concluir que eso que la tradición nos dice en su sentido propio y diferente: “uno de nosotros”, no es algo estático, determinado de una vez por todas, sino que incluye una suerte de evolución, si es que cabe decirlo así. Una evolución que, desde lo visto hasta aquí, podría resumirse en un “nosotros” inicial del que fueron surgiendo “unos de nosotros” hasta llegar a un momento en que alguno/s de esos “unos de

nosotros" comenzaron a dejar de serlo y ello hasta el punto de hacer necesaria la institución del ostracismo.

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Desde luego y aunque solo sea por razones de espacio, no procede ahondar en este punto al que acabamos de llegar: el carácter evolutivo de ese "cada uno de nosotros" sino que lo que toca es concluir en que, a partir de todo lo anterior y en los términos vistos, habría quedado demostrada la aplicación de un prejuicio individualista no percibido a puntos clave de la filosofía política aristotélica y a nuestra comprensión de la Grecia clásica sin que ello suponga negar en absoluto sino todo lo contrario, la conveniencia de realizar las investigaciones más arriba aludidas para acabar de corroborar, en su caso, tales conclusiones.

Unas investigaciones, por lo demás, tanto más pertinentes cuanto que problemas actuales como el del cambio climático parecen exigir que nos consideremos como "unos de nosotros" —si es que así puede hablarse—; como partes de un nosotros previo: nuestro medio ambiente (Prada, 2020, p. 69). Algo para lo que ciertamente resultaría de la mayor utilidad no oír a Aristóteles diciendo "cada individuo", sino escucharle diciendo lo que realmente dice: "cada uno de nosotros", "ἕκαστος ἡμῶν".

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristotle (1944). *Politics*. Disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0058>
- Aristóteles (1970). *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles (1981). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (1982). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1985). *Política*. Madrid: Espasa Calpe.
- Brickhouse, TH. C. y Smith, N.D. (1990). *Socrates on Trial*. Oxford: Clarendon.
- Calvo Martínez, T. (1986) *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*. Madrid: Ed. Cincel.
- Cartledge, P. (2009) *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Contreras, F. J. (2014). *La filosofía del derecho en la Historia*. Madrid: Tecnos.
- Cornford, F. (1912). *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York: Longman.
- Cornford, F. (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel.

- Dülmen, R. van (2016). *El descubrimiento del individuo 1500-1800*. Madrid: Siglo XXI.
- Eucken, R. (1964). *Geschichte der philosophischen Terminologie*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Gadamer, H. G. (1990). *Wahrheit und Methode* en *Gesammelte Werke* tomo 1, München: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H. G. (1996). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gray, J. (1994). *Liberalismo*. Madrid: Alianza.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Hegel (1923). *Philosophie der Weltgeschichte*. Leipzig: Lasson.
- Hegel (1974). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente.
- Jaeger, W. (1973). *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter.
- Jaeger, W. (1985). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid: FCE.
- Knauss, B. (1964). *Staat und Mensch in Hellas*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Knauss, B. (1979). *LA POLIS. Individuo y estado en la Grecia Antigua*. Madrid: Aguilar.
- López Hernández, J. (2020). *La teoría del Estado en sus fuentes: de Maquiavelo a Marx*. Madrid: Tecnos.
- Márías, J. (1970). 'Introducción y notas' a Aristóteles (1970). *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Mulhall St. y Swift, A. (1996). *El individuo frente a la comunidad: El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Temas de Hoy.
- Prada, A. de (2020). Tomando a Sócrates en serio: De la ciudadanía antigua a la ciudadanía glocal. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 54.
- Rousseau, J.J. (1979). El contrato social. En *Escritos de combate*. Madrid: Alfaguara.
- Ruiz Miguel, A. (1992). Derechos humanos y comunitarismo: Aproximación a un debate. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n. 12.
- Sabine, H. (1972). *Historia de la Teoría Política*. México: FCE.
- Savater, F. (2008). *La aventura de pensar*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Scholz-Stubenrecht, W. et al (2011). *DUDEN. Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim-Zürich: Dudenverlag.
- Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P. (1987). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid: Taurus.