



A. de Prada García, *El proceso de Sócrates: Del “nosotros” al “yo”. Contra el prejuicio individualista no percibido*. Faber & Sapiens, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2022, 273 pp.

José López Hernández
Universidad de Murcia  

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.98370>

El autor de este libro, Aurelio de Prada García, profesor titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos, ha sido profesor en otras universidades españolas e investigador en centros universitarios de Portugal, Taiwán, Italia, Alemania y Colombia. Su interés filosófico va más allá del ámbito estrictamente jurídico, explorando otros sectores del pensamiento como la moral, la política, la antropología y la filosofía social en diversas épocas históricas y tradiciones culturales: la antigua Grecia, el confucianismo, Rousseau, etc., estudiando a los autores en su lengua original.

El libro que comentamos es el resultado de una investigación filosófica rigurosa que, tomando como objeto el juicio y condena a muerte de Sócrates, descubre las implicaciones profundas de aquel proceso respecto a un tema central de la vida humana: el concepto de hombre (ser humano) y su relación con la comunidad (*polis*), tal como lo entendían los griegos antiguos, en contraste con nuestra concepción moderna de esos mismos temas. Hay en juego dos grandes temáticas: a) la diferente *comprensión* que tenían los griegos de la vida social, frente a la nuestra, b) la relación del *individuo* con el *Estado*, dicho en términos actuales, pues en griego esa relación se entendía como la de “cada uno de nosotros” con la *polis*.

En cuanto a lo primero: la *comprensión* es la tarea esencial de la filosofía. Aurelio de Prada se guía, en esta tarea, por las reglas de la hermenéutica gadameriana, que permite comprender los textos e ideas del pasado en su contexto histórico-social, es decir, en el marco de las tradiciones comunitarias o, como dice Gadamer, “a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores” del grupo social que ha transmitido los mensajes y que ahora tratamos de comprender (p. 24). Esta metodología viene avalada desde hace más de un siglo por diversos autores, que ponían el acento en que las ideas de los individuos se basan en las “representaciones colectivas” que son comunes a los miembros de un mismo grupo social (Lévy-Bruhl, Durkheim). Dichas

representaciones colectivas constituyen un “armazón de concepciones” o un “marco de conceptos y categorías” que se imponen a través del idioma en cada grupo social y van cambiando según las épocas y las nacionalidades (Cornford). Pues bien, estos conceptos marco de la representación colectiva son semejantes, según Prada, a lo que Gadamer llama “prejuicios” propios de cada sociedad, y que son fundamentales para la comprensión de sus ideas (p. 23). Esta es la metodología que pretende aplicar, con acierto, a mi juicio, a la comprensión del proceso de Sócrates y el mensaje que se nos transmite en él sobre los conceptos de individuo y comunidad en la Grecia clásica y en su teoría política, plasmada en los grandes textos de Aristóteles, Platón y otros autores clásicos.

El segundo tema del libro consiste en abordar precisamente esos dos conceptos, hoy fundamentales, de *individuo* y *Estado*, pero en su versión más primitiva, cuando se plantearon en el pensamiento griego. Se trata, según el autor, de “abordar los textos, asumiendo nuestro propio horizonte de praxis y siendo conscientes de la existencia de prejuicios no percibidos” (p. 27). Esta es la tarea que, según Prada, no se ha abordado hasta ahora en el tema del proceso de Sócrates, donde los intérpretes han impuesto sus propios prejuicios (no percibidos) respecto al procedimiento judicial que llevó a Sócrates a la muerte y no han tomado en serio lo que este dijo en su defensa, no llegando a comprender el verdadero sentido de sus palabras. La mayoría de los comentaristas de aquellos hechos trascendentales para la historia del pensamiento occidental, no supieron oír la tradición en la que se enmarcaban ni interpretar el sentido de los discursos que se pronunciaron, pues se acercaban a ellos con un prejuicio no percibido, el prejuicio propio de las sociedades modernas, que consideran a los hombres como *individuos* plenos y autónomos, como átomos independientes unos de otros, que existen antes que la comunidad y que en un momento posterior se unen entre sí para formar comunidades humanas. En general, los intérpretes

modernos no se han dado cuenta de que el procedimiento judicial de la antigua Grecia no era semejante al nuestro, pues en aquel no existía acusación pública, ni había deliberación entre los jueces, ni el que era declarado culpable podía afirmar su no culpabilidad, sino solamente proponer una pena alternativa en el momento procesal de la *antitimesis*.

Esta incompreensión del proceso y condena de Sócrates por parte de los intérpretes modernos se debe, según Aurelio de Prada, al prejuicio individualista desde el cual estos analizan los textos, sin ser conscientes de ello, ya que parten de la estructura subyacente de una antropología individualista, dominante en nuestras sociedades modernas, frente a la idea de una antropología comunitarista, que dominaba las mentes en las sociedades antiguas. Esta idea de la antropología comunitarista, subyacente al pensamiento griego antiguo, viene formulada en la *Política* de Aristóteles, 1253a 19-24, con estas palabras: “La *polis* es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a las partes”. En este texto y lo que le sigue se dice claramente que la sociedad política [Estado] es anterior [primera, *próteron*] a cada uno de los miembros que la componen, porque ellos son partes no independientes, son miembros sin vida propia, que fuera del cuerpo del Estado no pueden existir, ya que el Estado, el todo, es necesariamente anterior a las partes: sin él, las partes no existirían ni podrían mantenerse en el ser. Esta idea, que está desarrollada en este texto y en otros de la misma época, define al ser humano como parte de una comunidad, como un “uno de nosotros” que está unido necesariamente al “nosotros” y por ello no tiene autonomía ni plenitud en sí mismo. Eso define la antropología comunitarista. Frente a ella, la antropología individualista define al hombre como un individuo, un yo pleno y autónomo, que es anterior a la comunidad y totalmente independiente de ella.

Prada nos recuerda que el término latino “individuum” fue usado por Cicerón con el significado de “átomo”. Sin embargo, su uso aplicado al ser humano no se implanta hasta los tiempos modernos, donde adquiere gran difusión (Dülmen) y forma parte del pensamiento filosófico en las teorías del Estado (Hobbes, Spinoza). Más tarde, en el siglo XIX, comenzaría a usarse el término “individualismo”, junto con otros conceptos asociados, como los de liberalismo y constitucionalismo. De esta manera, la modernidad habría adoptado, desde sus orígenes, otro tipo de antropología subyacente, la antropología individualista, totalmente opuesta a la comunitarista que vemos en el pensamiento antiguo griego, formulada por Aristóteles. Sin embargo, a partir de los años 80 del siglo XX un grupo de pensadores ha venido activando una nueva forma de filosofía política comunitarista, tratando de superar el individualismo y liberalismo dominantes en la modernidad, recuperando la tradición aristotélica. Así pues, el comunitarismo forma parte también de nuestro marco de ideas actual, aunque lo aplicamos a concepciones del pasado, como la de Aristóteles, y a su reactivación en nuestro tiempo por parte de autores como A. MacIntyre, M. Walzer o Ch. Taylor. Prada resume la idea del comunitarismo “como una filosofía política en la que el todo es anterior a la parte al igual que el cuerpo a sus miembros... 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”. Y añade que “la *polis* sería la expresión por antonomasia del comunitarismo y la definición aristotélica vista más arriba, su definición canónica” (p. 66). Conviene retener estas palabras del autor, pues de ellas se desprende que, si esa definición es correcta, una vez desaparecida la *polis*, ya no sería posible la revitalización de ningún tipo de comunitarismo. El intento de ciertos pensadores actuales de volver sobre el modelo comunitarista del pasado sólo sería posible basándolo en una especie de nueva *polis*, algo que obviamente hoy no tiene ninguna realidad. Las condiciones históricas son siempre distintas, cambiando constantemente el modo de ser de sus protagonistas, que son los seres humanos y las sociedades.

Por lo tanto, el concepto de hombre en la antropología comunitarista se define como “cada uno de nosotros” (*ékastos hemón*), mientras que en la antropología individualista el hombre se entiende como “individuo”. Por eso, algunas traducciones y muchas interpretaciones de ese texto aristotélico sustituyen el término “cada uno de nosotros” por el término “individuo”, porque los traductores e intérpretes modernos se han acercado a la tradición griega con su propio prejuicio individualista sin percatarse de ello. Sin embargo, el autor señala que dentro de la sociedad griega antigua se dio ya una evolución de la propia antropología comunitarista, que fue cambiando hasta llegar a expresar un primer modo de individualidad, tal como se aprecia en el proceso de Sócrates. Hay tres pasos en esta evolución: el punto de partida es la comunidad, el “nosotros”, que existe antes que los hombres. El segundo punto es el paso del “nosotros” al “cada uno de nosotros”, o los miembros de la comunidad. Y el tercer punto sería el paso del “cada uno de nosotros” al “Yo, Sócrates”, donde aparece un protoindividuo, Sócrates, que, sin embargo, acaba reconociéndose como parte de la comunidad. “Yo, Sócrates, uno de nosotros”.

Dentro del punto segundo, Prada distingue aún tres fases distintas. El “nosotros” comunitario adopta primero la forma *totémica*: el nosotros tiene carácter mágico. El nosotros totémico no incluye solo a los hombres de la familia y la tribu, sino también a los seres de la naturaleza, ríos, montañas, lagos. No hay individuos, la unidad básica es el totem. Se encuentran ejemplos de esta comunidad totémica en los poemas homéricos, en las Odas de Píndaro y en las tragedias de Esquilo, aunque mezclados con elementos de la segunda fase. En segundo lugar está el nosotros *clánico*, en el que se siguen confundiendo la naturaleza y la sociedad. Aquí la comunidad ya no es el totem, sino el clan, los linajes clánicos, donde los hombres se mezclan con los dioses y otros elementos naturales (hijos de Zeus, del río Axio, etc.). La *Ilíada* tiene muchos ejemplos de este nosotros clánico, pero la *Odisea* consagra totalmente este tipo de comunidad. El autor llega a plantear incluso que la *Odisea* llega hasta las puertas de “nuestra antropología individualista”, aunque esto es en todo caso algo excepcional (p. 146). En este sentido, hay que señalar que las diferencias que el autor establece entre los dos tipos de comunidad, totémica y clánica, no están del todo claras, ni tampoco aclaran mucho estas diferencias los ejemplos que él aporta de las

diversas obras literarias, a pesar de la gran riqueza y el interés de esas obras y el rigor interpretativo con que las aborda en el texto griego original.

La tercera fase está más delimitada y tiene más interés. Es el nosotros *político*, que se constituye con la aparición de la *polis*, una forma radicalmente nueva de vida social, que ya no se basa en los lazos naturales de sangre y linaje, sino en el uso de la palabra (*logos*), como decía Aristóteles, en la unidad del *demos* en torno a la Asamblea y los órganos de gobierno populares. Aunque la comunidad política conserva elementos de las fases anteriores, totémicos y clánicos, ahora ya no es el clan, sino la ciudad la que se enfrenta unida a los problemas de la vida humana. El autor cita como ejemplo el *Edipo* de Sófocles: la acción mala de un hombre, aunque influida por el destino y los dioses, extiende la culpa a toda la ciudad y esta, con su gobierno, debe asumir y resolver el problema. Un ejemplo que el autor traslada, en un paralelismo muy atrevido, a nuestro tiempo actual, inmerso en una crisis global de clima y pandemia, del que nosotros, los hombres de hoy, seríamos responsables (p. 164). Pero el nosotros político tiene dos versiones muy diferentes: Esparta y Atenas. Según Prada, el régimen espartano es un ejemplo de un nosotros político, una comunidad que fue creada deliberadamente por Licurgo para frenar el individualismo incipiente que afectaba a la sociedad espartana. Su objetivo era hacer que los ciudadanos no viviesen solos, sino que se acostumbrasen a vivir en comunidad y estuviesen orgullosos de ello. Por eso implantó medidas de vida en común como las comidas, la educación pública de los hijos, la vida militar desde la infancia, etc. En cambio, Atenas organizó su nosotros político de manera natural, según afirma Aristóteles, basando la comunidad en la palabra, estableciendo leyes que organizaban al *demos* para que este pudiera autogobernarse. Solón y Clístenes crearon instituciones como la Ecclesia, la Boulé, los tribunales, la división de la población por clases y tribus, la participación en los órganos de gobierno, etc. El régimen ateniense de la democracia favoreció el paso hacia las primeras formas de individualismo en los siglos siguientes, como vemos en la época helenística.

Una muestra de este protoindividualismo surgió de la democracia ateniense lo tenemos precisamente en el proceso de Sócrates. Según Prada, este proceso nos ofrece dos movimientos: en el primero, Sócrates se individualiza, se despega de la comunidad, pasando de ser un “uno de nosotros” a ser un “yo, Sócrates”, un individuo autónomo que se opone a la comunidad. Se le acusaba de atacar a la *polis* de Atenas, introduciendo nuevos dioses, y se le declaraba culpable. Sócrates niega la acusación, declara que tiene un *daimon* particular, se declara inocente y rechaza la pena propuesta por la acusación, reclamando un premio para sí mismo, en lugar de plantear una contrapena como correspondería a un “uno de nosotros” declarado culpable. Es una afirmación de su individualidad frente a la *polis*, el nosotros político (*Apología* de Platón). Pero, en un segundo movimiento y definitivo, Sócrates, desde la individualidad recién alcanzada, regresa al seno de la comunidad, afirmando su pertenencia a la misma como miembro de ella. El autor refleja este último movimiento con la fórmula: “Yo, Sócrates, uno de nosotros” que

supondría una síntesis entre el individualismo, “Yo, Sócrates”, y el comunitarismo, “Sócrates uno de nosotros”. Este regreso a la comunidad desde la propia individualidad se manifiesta en los días siguientes a la condena a muerte, cuando sus amigos le proponen la huida (*Critón*). Sócrates entonces se adhiere a la comunidad, habla con las leyes de la *polis*, en la famosa *Prosopopeya de las leyes*, reconoce que ellas han sido como sus padres, por lo que les debe fidelidad y se somete voluntariamente a la pena impuesta por ellas. Prada descubre en este diálogo una nueva evolución del nosotros político, cuando introduce el nosotros de los “amigos” y el de “los más capaces” (*oi epieikestatoi*) que, en palabras de Sócrates, deciden acerca de lo que es bueno y justo, y que prefigura de algún modo, en mi opinión, la nueva *polis* platónica, gobernada por sabios (pp. 235-236). He aquí, pues, una forma nueva de comunitarismo, distinta a la del régimen democrático ateniense, que se basaba en la mayoría o “los muchos” (*oi polloi*).

Al final del libro, el autor intenta averiguar si una síntesis entre el comunitarismo y el individualismo como la alcanzada por Sócrates aparecería también en “nuestro horizonte de praxis”. El primer requisito para ello es el que Prada ha propuesto en este estudio: conseguir la “fusión de horizontes” de estas dos épocas históricas a través de la comprensión de los conceptos del pasado, integrándolos en nuestros propios conceptos del presente. Es clara la diferencia entre nuestra antropología individualista, ilustrada por el *Leviatán* de Hobbes, donde el nosotros político es un hombre gigantesco compuesto de muchos individuos que primero estaban enfrentados y después se han unido por un pacto de sumisión a la espada del poder, y la antropología comunitarista aristotélica, donde la *polis* agrupa desde el principio, por naturaleza, sin pactos ni artificios, a sus miembros, que nacen y viven de ella. Pues bien, en lo que toca a esa síntesis moderna, Prada encuentra un aliado en Rousseau, autor que él conoce muy bien. Y establece un paralelismo: Aristóteles concebía la *polis*, el nosotros, la comunidad, como anterior a los individuos, los “cada uno de nosotros” que la componen, como las partes componen el todo. Por el contrario, Rousseau concibe al individuo como un ser aislado, libre e independiente, que después de mucho tiempo, con el paso de los siglos, un día necesita unirse a otros y decide formar una comunidad a través de un pacto de unión mutuo, el contrato social. La fórmula del contrato y el acto que lo realiza produce una transformación del individuo, que, a partir de ese momento, deja de ser tal para convertirse en “uno de nosotros”, un miembro de la comunidad, del cuerpo político, sometido a la voluntad general. El propio Rousseau habla de “alienación” del propio yo en la comunidad y habla de una “transformación” del individuo y su naturaleza, pasando de individuo a ciudadano. Prada cita el texto del libro I, cap. VI, del *Contrato social*, donde primero aparecen los “individuos” aislados y después se habla de “cada uno de nosotros”, que “pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general” (p. 250). Esto significa, según Prada, que Rousseau reconstruye el comunitarismo antiguo, siguiendo el camino inverso a Aristóteles: “del yo al cada uno de nosotros y al nosotros” (Rousseau), frente a “del nosotros al cada uno de nosotros”

(Aristóteles). Esta inversión se completaría, además, colocando en el lugar del nosotros político (la *polis*, el Estado), el nosotros global de la humanidad y del planeta, amenazado en su existencia por lo que respecta a la vida humana y a todos los seres vivos.

Esta propuesta, esbozada al final de su libro, la desarrolla Prada en un artículo posterior: “De *individuo a uno de nosotros*: el contrato social de Rousseau y el prejuicio individualista no percibido” (*Revista de Estudios Políticos*, 199, 2023). En él desarrolla la tesis anteriormente mencionada: que Rousseau reconstruye el comunitarismo aristotélico en la modernidad. Pero, al mismo tiempo, sostiene y desarrolla la tesis de que los comentaristas actuales también habrían malinterpretado a Rousseau con un prejuicio individualista no percibido, considerándolo individualista, al igual que se había hecho antes con Aristóteles. Según Prada, no habrían visto que Rousseau revierte el individualismo moderno, transformando al individuo en un “uno de nosotros”, en un miembro del cuerpo político, como el ciudadano de la antigua *polis*. He aquí la conclusión de Prada: “Así las cosas, y a la vista de lo anterior, parece probada la aplicación a Rousseau del mismo prejuicio individualista no percibido aplicado a Aristóteles, aplicación esta última que parece asimismo probada definitivamente en la medida que, como hemos visto, *Du Contrat Social* formaría parte de la historia efectual de la *Política* aristotélica, siendo, si es que cabe así decirlo, su reverso complementario: del *nosotros* al *cada uno de nosotros* en Aristóteles y del individuo al *cada uno de nosotros* (nosotros) en Rousseau” (p. 37).

Sin embargo, no me parece correcto decir que los intérpretes de Rousseau le aplican a este un prejuicio individualista, por dos razones: primero, que Rousseau está plenamente dentro de la antropología individualista subyacente de nuestro tiempo; segundo, los propios textos de Rousseau demuestran que él concibe al hombre, por naturaleza, como un

individuo solitario, libre y feliz, que no necesita de sus semejantes, y se habría mantenido así indefinidamente, si no hubiese sido porque las circunstancias naturales cambiaron un día, bien por aumento de la población (*Discurso del origen de la desigualdad*), o bien por decisión divina (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*), y estos factores “externos” forzaron a los hombres a unirse en sociedad. Por lo tanto, Rousseau mismo comparte el prejuicio individualista, él es uno de los grandes pensadores del individualismo, junto con Hobbes, Locke y el resto de ilustrados. Todos ellos compartieron que el hombre es por naturaleza y en su origen un individuo aislado, que solamente en un momento posterior y por necesidad externa debe unirse a otros individuos para salvar su vida, formando sociedades artificialmente por medio de pactos mutuos.

Finalmente, el análisis que realiza Aurelio de Prada en este libro es riguroso, original, profundo y tiene un gran interés para la filosofía y la historia del pensamiento político. Pero su propuesta no parece trasladable desde la *polis* a nuestro mundo: la historia no retrocede y la humanidad, sus circunstancias y las representaciones colectivas han cambiado. La comprensión del comunitarismo antiguo, cuyos rasgos y evolución ha descrito con tanto acierto a propósito del proceso de Sócrates, nos vale para entender hasta qué punto el hombre actual se ha alejado de su origen en la naturaleza, algo que ya comenzó constatando Rousseau. Sin embargo, las nuevas comunidades políticas no pueden construirse sobre un marco de ideas o prejuicios de sociedades ya desaparecidas. Las nuevas comunidades deben construirse sobre nuestras propias tradiciones de hoy, sobre los prejuicios colectivos del presente. La globalización económica capitalista, explotadora sin límites de recursos naturales y humanos, y la crisis climática global son nuestro marco conceptual: hemos de profundizar en estos prejuicios y no dejarlos de lado.