

EL ORIGEN DE LA DEFENSA O APOLOGÍA EN EL PROCESO GRIEGO

Su proyección doctrinal en el plano antropológico y en el jurídico

Enrique Gómez Royo

Catedrático de Derecho Romano
Universidad de Valencia

Sumario: 1. Unas precisiones terminológicas previas sobre el uso que los antiguos hicieron de los vocablos τεχνή, *ars*; ἀντιλογία, *antilogía*, Δίσοι; λογοί, *dialexeis* o argumentos dobles, εἰρῖζειν, *disputare*. 2. Protágoras de Abdera, (480-410 a. C.), el apologeta del subjetivismo extremo. 3. Diógenes Laercio. 4. La primera manifestación de lo plausible en el proceso: la antigua *techné* en el siciliano Korax y Teisias. 5. Gorgias: La palabra, *potens rerum regina*, es poder: λογισθὶς δυνατοστῆς μετῶν. 6. Los tres géneros de discursos en el mundo griego. 7. Algunas consideraciones sobre el proceso ático y el juramento de los elegidos para el cargo de juez. 8. La "apología a favor de Palamedes" o un caso de legalidad *versus* justicia. 9. La apología de Sócrates. A. El Sitz im Leben del proceso. B. El desarrollo argumental del proceso. C. La tesis de los acusadores. D. La tesis de la defensa. E. La prueba de testigos. 10. Conclusión.

Quisiéramos comenzar las presentes páginas introduciendo algunos conceptos que estuvieron llamados a desempeñar un papel relevante en la configuración de la cultura antigua y en concreto en los procedimientos judiciales de época clásica en Atenas. Comenzamos comentando los vocablos al uso.

1. UNAS PRECISIONES TERMINOLÓGICAS PREVIAS SOBRE EL USO QUE LOS ANTIGUOS HICIERON DE LOS VOCABLOS ΤΕΥCΝΗ, ARS; ΑΝΤΙΛΟΓΙΥΑ, ΑΝΤΙΛΟΓΪΑ, ΔΙΣΟΙ; ΛΟΥΓΟΙ, ΔΙΑΛΕΧΕΙΣ Ο ΑΡΓΥΜΕΝΤΟΣ ΔΟΒΛΕΣ, ΕΙΡΙΥΖΕΙΝ, ΔΙΣΠΥΤΑΡΕ

En primer lugar, creemos oportuno fijar de entrada los términos con los que el amable lector se encontrará en las fuentes y cuya previa explicación es de utilidad para ver la gestación y evolución del proceso griego.

Inicialmente, procede que nos detengamos desde el punto de la historia de la cultura antigua en el contenido de la expresión “τέχνη”.

Si buceamos en la literatura antigua, uno de los vocablos que desempeñó una importante función en los campos del conocimiento, especialmente en todos los sectores del saber con una orientación esencialmente práctica, fue τέχνη, en su versión latina *ars*.

En nuestro caso, por el uso que hacemos en el presente trabajo de la expresión indicada, conviene que puntalicemos algunos matices sobre ella. El término τέχνη¹ condensa en sí un campo semántico tan rico y extenso que una traducción exacta del mismo es imposible, porque muchas disciplinas de la antigua cultura griega hicieron uso de él, como puede observarse si buceamos nuestro vocablo en el *Thesaurus Graecae Linguae*.

El horizonte semántico abarca, a manera de ejemplo, desde la expresión δολίη τέχνη, *dolosa*, scilicet *fallax ars*, *pro dolus*, *fallacia* hasta τέχνη λόγων *ars rhetorica*, *vel systema rhetoricum litteris consignatum et illustratum*; también aparece el giro κανόνες τῶν τεχνῶν, *praecepta artis rhetoricae* y los τεχνικοί; *sunt rhetores, magistri dicendi*.

También aparece nuestro término con el significado “*systema notionum quas exercitatione et studio acquisimus*” y Cicerón en *De Orat.* I. 23. 2 afirma: τέχνη quoque κατ’ ἐξοχήν dicitur artificium rhetoris quod arte sua persuasionem efficit vel adjuvat. *Contraria ei est ἡ γνώμη ηοχ est, sententia aperta, quae demonstratione et argumentis fidem fecit*: ἡ γνώμη τὸ τῷ πραγματι χρησιμον ἔχει τὸ εἰς ἀπόδειξιν· ἡ δὲ τέχνη τὸ πιθανὸν τοῖς ἀκούσι, destacando el texto, como puede apreciarse, que la τέχνη apunta a lo plausible en los receptores del discurso o auditores, mientras que la *sententia aperta* mediante la demostración y los argumentos prueba.

Nuestro término, como decíamos, tuvo un amplio juego en diferentes campos de la cultura; así fue aplicado como *ars grammatica*; *ars militaris*, *ars rhetorica*, *ars iuris* o *ars medica*. Se proyectó fundamentalmente en todos los

ámbitos de disciplinas de orientación fundamentalmente práctica, como son la medicina, la milicia, la retórica o la gramática.

El término τέχνη fue aplicado a todo tipo de saber que requiere y se forma esencialmente como fruto del ejercicio continuado en la praxis y que está dirigido de modo eminente a su proyección práctica, ἡ μὲν ἐμπερία τέχνην ἐποίησεν.... Γίνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόλειψις.

Tal como comenta Aristóteles en el *initium* del libro I de la *Metafísica*: la experiencia continuada o *empeiria* introdujo la *techne*, que se forma merced a la experiencia permanente y que cristaliza en la mente en un tipo de saber incardinado en la praxis.

El tipo de saber, que se va formando por el goteo continuado e ininterrumpido del ejercicio, da lugar a un tipo de ciencia, que nunca va dirigido a un conocimiento exclusivamente teórico, sino que ese módulo de saber lo es en función de un fin totalmente práctico.

Son, por tanto, rasgos esenciales que formaron la *techne* en su itinerario en la antigüedad:

a) ser útil al ser humano, τι τέλος ἐὔχρηστον ἐν τῷ βίῳ. Vamos a precisar un poco más en qué sentido se acuñó este matiz. En el marco de la enseñanza sofista, ya Protágoras, como veremos, aplicó el término *techne* al hombre, porque lo entendía como medio necesario para diferenciarse de los animales salvajes así como defenderse del entorno hostil y protegerse frente a todas las coyunturas amenazadoras de su existencia.

El sofista también enseñó la *politiké techne*, entendida como una virtud social dirigida a concienciar al hombre heleno sobre la necesidad de vivir ordenadamente en sociedad, practicando todos entre sí el respeto a los demás y la justicia.

b) Por tanto, la *techne*, junto con su perfil de la utilidad y ayuda al ser humano, tiene también un fin social, que estará orientado a la praxis recta y ordenada, pues la *techne* tiene

como fin la σωτηρία o salvación de los humanos.

Así lo delinearón los antiguos cuando señalaron que el fin del *ars medica* es la salud, el de la agricultura la alimentación, el *ars militaris* la victoria, como también lo tiene la poética, la gimnasia o la música.

Estamos ante un término polivalente que aparece en diferentes *technai* o arites que fueron utilizadas por los sofistas en los campos que ellos enseñaron.

Un largo salto en la tradición retórica nos permite constatar la vigencia de esta norma en Quintiliano, que dirá “*omnes artes habere finem aliquem propositum*”, por lo que la *techné* representó para el humano el saber que le permitió reafirmarse a sí mismo frente a la adversidad.

c) La *techné*, al bascular sobre un tipo de saber formado por el ejercicio continuado de la experiencia, está en condiciones de subordinar todos los medios a su fin primordial, que es asegurar la vida del hombre griego así como proteger su existencia en cuanto miembro de una comunidad civil y salvarla en casos de amenaza externa.

d) Toda *techné* se puede aprender, como ya enseñaron los sofistas.

Hemos de señalar que el contenido de la *techné* formado en los términos indicados, no fue una creación del Sócrates histórico, señala HEINIMANN, ni tampoco de Platón, sino que ambos tuvieron ante sí una tradición precedente y cita escritos recogidos en el *Corpus Hippocraticum*, en el que la medicina fue el modelo guía de las distintas *technai* basadas en la experiencia.

De entre estos escritos hubo uno especialmente titulado Περὶ τέχνης, *De arte*, en el que aparece un concepto de *techné* semejante al que Platón utiliza como saber formado a partir de la experiencia.

Señala HERBERGER² que en las *Parangeliai*, recogidas en el mismo *Corpus*, aparece atestiguada una antigua discusión sobre el término *dogma*; “dogma” que versa sobre la con-

trovertida relación entre la experiencia práctica y la teoría que es fruto de la reflexión.

En la discusión aparecieron elementos sobre la forma de enseñar, que proceden de una tradición más antigua, y que van a ser recogidos e integrados en el itinerario cultural posterior.

El planteamiento dual sobre la primacía de la experiencia o de la teoría caracterizó la medicina antigua, cuyas escuelas se dedicaron como vía una a la praxis y la otra a la teoría.

Dice nuestro autor que esta doble postura en las escuelas de medicina ya existía en la ciencia médica a finales del siglo V a. C, citando en este sentido la autoridad de POHLENZ, y desde este punto de partida llega a Platón y a las escuelas médicas de época helenística.

Las posturas sostenidas eran, la de los **prácticos**, que defendían la imposibilidad de poder llegar a normas generales y fijas en el campo de la medicina, basándose para ello en la singularidad o especificidad del caso concreto y en la idea griega del “καίρως” o momento singular, del que en cualquier caso no podían formarse reglas de carácter general.

A esta tesis se oponía la de los teóricos, para quienes, procediendo de forma deductiva, era posible enunciar normas generales, *hypotheses*, a partir de un principio de tipo más general (*arché*) o causa exclusiva.

Ante esta alternativa para el desarrollo posterior del concepto de “dogma”, era importante, señala HERBERGER, que se formase una tercera vía de conocimiento sobre la base de una aproximación de ambas posturas doctrinales.

Ello se dio, cuando algunos “prácticos” pudieron constatar por vía empírica la existencia de aspectos comunes entre los casos médicos en enfermedades concretas y que formularon en términos generales, porque eran de aplicación a todos los casos que presentaban idénticas *similitudines*.

Así cita el libro sexto sobre las epidemias en el que se formulan conceptos generales descriptos y generalizados a partir de observaciones concretas, por lo que era posible también es-

tablecer un contexto de conceptos ordenados y subordinados unos a otros según la observación llevada a cabo en los casos.

Este aspecto de la ordenación de los conceptos superiores a los subordinados se hizo mediante la aplicación de la *divisio*, la *techne* de las *differentiae*, y las definiciones. *Techne* que fue tan útil como método que pasará, en el itinerario histórico posterior, a configurar en otro ámbito muy distinto la estructura de los manuales sistemáticos retóricos.

Por lo que respecta a los “teóricos”, captaron en sus estudios que *a fortiori* los principios no eran aplicables a todos los casos de enfermedades reales y que, por tanto, no se podía proceder de forma deductiva sino que la vía correcta era la inductiva.

Era naturalmente necesario partir de las observaciones concretas sobre la enfermedad, conectar los datos entre sí y de esta forma, siguiendo el curso de la enfermedad, llegar a establecer la generalidad, o, en otros términos, formular una *prognosis* que responda a la realidad.

Así aparecía recogida en la obra titulada “*las epidemias*”: la trilogía “*anamnesis, diagnosis y prognosis*”, es decir, “*expresar el pasado, conocer el presente y diagnosticar el futuro*” o como dijo Hipócrates: λέγειν τὰ προγεγόμενα. γινώσκειν τὰ παρεόντα. προλέγειν τὰ ἐσόμενα.

Esta forma de proceder, como señala la doctrina, fue el primer intento de la medicina antigua por superar el dualismo eléata entre empirismo nudo y conocimiento racional.

En síntesis, para los antiguos, como hemos visto en la ciencia de la medicina, el término “dogma” significó una norma o principio general, que tiene una remisión a la experiencia y que encaja en el de *techne* que los *veteres* introdujeron para establecer un equilibrio modélico entre “prácticos” y “teóricos”.

Tras estas breves consideraciones sobre el vocablo *techne* o *ars*, dirigimos nuestra atención a nuestro segundo término Ἀντιλογία.

Circuló en el mundo griego antiguo en el siglo V una obra de Protágoras titulada Ἀν-

τιλογία, obra perdida que originariamente constaba de dos partes en las que se enseñaba por medio de ejemplos a negar y poner en duda lo afirmado por una de las partes.

Tal cometido presuponia un rígido y minucioso examen previo de la cuestión sobre la que las partes iban a dialogar³.

La obra contenía, según parece, una crítica sobre determinados núcleos temáticos como eran la cultura, el Estado y las costumbres.

Sabemos, por otra parte, que Protágoras en su círculo de auditores introdujo el aprendizaje de la técnica retórico-dialéctica, en virtud de la cual hizo practicar entre todos sus auditores la erística o *disputatio*, que posteriormente potenciaría Sócrates, y que se ordena mediante un modelo de razonamientos críticos formados en un proceso mental que opera con el diálogo recíproco mediante el juego de pregunta y respuesta.

Los cauces éticos en los que debía discurrir esta *techne* requerían de los participantes, por una parte, la tolerancia y, por otra, la autocrítica; aspectos necesarios en una *techne* cuyo método presuponia y admitía el carácter peculiar, lógico, ético y político del punto de vista u *opinio* divergente, porque sólo mediante estas premisas incorporadas al diálogo, se forma tanto la *virtus* cívica como el talante político.

Veremos en las líneas siguientes que la *techne* propia de la *disputatio* utilizó ya la idea de “probabilidad” más que la de “verdad”, por lo que canoniza la idea de negación *a priori* de la verdad en sí, porque en cada cuestión que se sujeta al filtro de este método, siempre hay dos opiniones contrarias y ambas son de entrada verdaderas. Postulado que tendrá honda proyección en el *genus iudiciale*.

Añadimos algunos datos más que nos ayudan a clarificar cómo operaban las antilogías.

La doctrina es del parecer que las Antilogías se pueden reconstruir en parte a partir de los Δισσοὶ λόγοι⁴ o argumentos dobles. Tucídides en su *Historia* I. 31 y IV. 73 explica la antilogía como discurso y discurso contrario al anterior.

Estos discursos que rezuman, como decimos, el espíritu de Protágoras aparecieron en un librito de nueve capítulos recogido en los manuscritos de Sexto Empírico; carece de título, nombre del autor, y la época de su redacción hay que ubicarla después de cerrarse la sangrienta contienda del Peloponeso.

Su contenido recoge toda una serie de ejemplos según el modelo de las *Ἀντιλογίαι* de Protágoras, enseñanzas sobre la forma de pensamiento caracterizada como “relativa”, según la cual, como ya indicamos, nos encontramos con razonamientos dobles en los que cada afirmación tiene su equivalente contraria, pues, de acuerdo con las circunstancias en que se desenvuelven, ambas posturas inicialmente tienen validez.

Establecido lo anterior, los bloques que clarifican estas ideas sobre los *δισσοὶ λόγοι* aparecen recogidos en los cuatro primeros capítulos y son:

1) ἀγαθόν, el bien - κακόν, el mal.

2) καλόν, lo honesto, - αἰσχρόν, lo inmoral.

3) δίκαιον, *iustum*, - ἀδίκον, *iniustum*.

4) los capítulos 5, 6 y 7 recogen el ataque a cada uno de los *λόγοι* o razonamientos mencionados y los apartados 8 y 9 contienen la prueba de cada afirmación desde el punto de vista positivo. El conjunto representa en su totalidad el fundamento metodológico, según los autores, de la *virtus* político-retórica.

Este tipo de enseñanza iba dirigido fundamentalmente a capacitar al orador para que ante cualquier ocasión simultáneamente, según convenga, opte por el color negro o el blanco.

Esto lo ilustra bien el autor anónimo en los cinco primeros capítulos en los que mediante los ejemplos de opuestos tomados ἐκ τῷ ἀνθρώπινῳ βίῳ, de la vida humana, destaca que “lo que es bueno para uno, es malo para otro” y lo ilustra así, la enfermedad es un mal para el que la padece y un bien para el médico; la comida y la bebida es un mal para el que está enfermo y un bien para el que está sano; y así, de forma sucesiva, muestra sobre ejemplos que

ofrece la casuística de la vida cotidiana que respecto a cada asunto siempre pueden plantearse con todo derecho afirmaciones que son de entrada válidas y a su vez contrarias.

Los dos últimos capítulos ilustran la íntima conexión entre sofística y retórica.

Citamos un ejemplo de lo que fueron los *Dissoi λόγοι*, atestiguado por Tucídides en su *Historia III*. 36ss. Este ejemplo está constituido por dos piezas magistrales que nos colocan ante un tipo literario de honda raigambre en la historia del pensamiento griego desde Protágoras.

Son dos discursos de contenido político antitético, en los que lo que es bueno para unos, se considera por otros un mal pernicioso y dañino y ambos con pretensiones de verdad. Se pronunciaron ante la asamblea de Atenas y fueron representativos uno del rigorismo, la intolerancia y aplicar la mano dura propia del imperialismo militar ateniense. El otro es todo lo contrario.

Se ha de destruir la ciudad de Mitilene, pasando a cuchillo a todos sus habitantes y que ello sirva de ejemplo y escarmiento para todas aquellas ciudades que pretendan seguir el ejemplo de la ciudad de Metilene y quieran recuperar su autonomía.

El otro argumento fue exponente de una sensibilidad propia de una *demokratía* moderada sobre la ciudad de Mitilene, otorgarles el perdón a los ciudadanos, sancionando únicamente a los culpables de querer recuperar la independencia de la ciudad, pero no el exterminio total.

Frente a la intransigencia e intolerancia de una opinión, aboga la segunda postura por la φρόνησις, la prudencia o moderación, virtud que debe guiar la acción política, nunca la cólera y la precipitación, pues en palabras de nuestro historiador “quien toma sus decisiones con prudencia es ante sus adversarios más fuerte que aquel que, basándose en la fuerza, se lanza a la acción de forma insensata”.

El planteamiento inicial de Protágoras, que hemos visto, y del que derivan estas situaciones, fue caracterizado como relativismo y sería

posteriormente tratado por Aristóteles en el libro IV (G) de su *Metafísica* en cuyo capítulo 5º, 1009a7-1009a12 aborda este tipo de planteamiento de Protágoras.

En el libro cuarto había estudiado la opinión de aquellos que sostienen la idea de que algo real puede ser y no ser al mismo tiempo (τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι).

Sobre el Protagovrou λόγος afirma Aristóteles εἶτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη εἶναι πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ (πολλοὶ γὰρ τάναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταῦτα δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν· ὥστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι)⁵.

"En efecto, si todo lo que se opina y las manifestaciones impresas son verdaderas, es necesario que todo sea al mismo tiempo verdadero y falso, (pues muchos suponen lo contrario que otros y estiman que los que no opinan de modo idéntico a ellos que se equivocan; de modo que es necesario que lo mismo sea y no sea)".

Tras estas consideraciones previas, pasamos a tratar la primera figura y algunos aspectos de su ideario, que ayudarán a clarificar lo dicho *supra*.

2. PROTÁGORAS DE ABDERA, (480-410 A. C.), EL APOLOGETA DEL SUBJETIVISMO EXTREMO

Protágoras estuvo en Atenas hacia el año 450 y 444, ciudad en la que ejerció una profunda e intensa influencia en el cuerpo social de la *polis* ateniense, merced a su peculiar *ethos* político y pedagógico que informaba sustancialmente su forma de filosofar.

Esto significa que la *vis atractiva* que emanó de su personalidad atraía de forma casi mágica la confianza de los auditores, para inculcarles como objetivo último una formación que lo era en función del Estado. Les enseñó y les concienció sobre la necesidad de un conocimiento real de sí mismos y de comprometer-

se como ciudadanos en priorizar ante todo el bien común de la *polis*.

El aspecto relevante y hemos de recordar que nos referimos al siglo V a. C., fue que el hombre griego pasó a ser el punto vertebral de la reflexión filosófica, con lo que tuvo entrada y cobró vida propia la conocida "época antropológica", cuya divisa la puso en acción nuestro "apologeta del subjetivismo extremo".

Para captar las enseñanzas del ideario de Protágoras, debemos acercarnos a los principios y consecuencias sobre que se apoyan las afirmaciones sobre el subjetivismo de Protágoras. Para ello, hemos de remitirnos y acercarnos a la visión antropocéntrica que tuvieron los sofistas y a la concepción de Protágoras en particular.

Su planteamiento representó lógicamente el giro copernicano de un tipo de pensamiento que, teniendo un claro carácter cosmológico, se decantó por un pensamiento en el que el hombre empírico, no el hombre moral, se halla siempre en continuo y permanente cambio.

El hombre está en el centro del interés de Protágoras que lo sitúa en el centro del cosmos que forma la vida societaria, orientándole en su comportamiento cívico, en su forma de obrar y en los valores éticos.

Este hecho pasa a ser el eje de su reflexión y convierte al hombre concreto en la medida de todo, por lo que, en coherencia con este postulado, afirmó Protágoras, según el testimonio que nos aporta Sextus Empiricus, al inicio de un escrito titulado KATABALLONTES (sc. Lovgoi), "refutaciones", que Platón titula ¡ALHQEIA, "verdad" y recogido en Adv. math. VII. 60 que "el hombre es la medida de todo" (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν).

Esta afirmación de la obra más importante en la antigüedad de Protágoras la explicó Aristóteles en la *Metafísica* desde el *topos* relativista conocido como tesis individualista: "Protágoras sostenía que de entre todas las cosas que existen era el hombre la única medida, lo que no significa sino que lo que le parece a cada uno, tal es para él con

*certeza. De todo esto se infiere que la misma cosa es y no es al mismo tiempo, y que es mala y buena al mismo tiempo, y así, de esta manera, reúne en sí todos los opuestos, porque frecuentemente una cosa parece bella a unos y fea a otros, y debe valer como medida lo que parece a cada uno*⁶.

Abundante literatura ha tratado este texto y se han analizado todas las palabras que componen la frase de las que han derivado múltiples conjeturas sobre lo que Protágoras tuvo en mente, cuando la pronunció⁷.

El enunciado de Protágoras sobre el *homo mensura* fue objeto de profundas discusiones en el plano filosófico y filológico, de forma que no se puede establecer con seguridad que la formulación, tal como nos ha llegado, según los múltiples testimonios que nos ofrecen los clásicos, responda exactamente a la concepción que tuvo realmente Protágoras⁸.

Así pues, el principio fundamental que define y preside toda su pedagogía, a la luz de todas estas interpretaciones, puede compendiarse en el enunciado: “*todo hombre lleva en sí los principios más dispares y contradictorios*” (τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν) sobre su desarrollo y está consuetudinario a hallar su propio camino, porque “*sólo él es la medida de todas las cosas*”.

Es asunto que concierne propiamente al hombre, a raíz de la imagen subjetiva y cambiante que presenta su entorno y que capta mediante los sentidos, promover todo lo que es necesario en interés de la vida societaria del Estado, aspecto que pone de relieve esta intuición suya fundamental del carácter o naturaleza del hombre en el marco del Estado.

¿Cómo ha de valorarse este ideario del *homo-mensura* en relación con la naturaleza social del hombre?

El enunciado del *homo-mensura* ha de interpretarse como norma fundamental de naturaleza eminentemente práctica y relativa, que abarca la diversa variedad y multiplicidad que lo humano reviste. Obviamente la pieza de encaje aquí está en su concepción de la verdad, que vendrá equiparada a la plausibilidad o probabilidad, con lo que prescinde de todos

los enunciados de validez general no verificados en el plano empírico.

A la luz del cuerpo de ideas indicadas, es lógico pensar que el *ethos* político y pedagógico de Protágoras se decantase por un individualismo radical guiado por el utilitarismo.

El fundamento, que subyace en su doctrina, visto desde el problema del conocimiento y la certeza, se basa, como puede apreciarse, en el principio de un individualismo radical. Nuestro conocimiento es puramente subjetivo, no existen las denominadas verdades absolutas sino únicamente verdades relativas, que sólo son válidas para la persona del que las mantiene.

Dicha concepción fue clara expresión y respondía a un postulado fundamental, según el cual sólo el hombre y su voluntad son la única realidad, como también sostenía Gorgias, y en la línea del más radical individualismo, afirmará Protágoras que el hombre siempre se halla ante un mundo exterior que está permanentemente en cambio, del que él ahora sólo puede captar la imagen del momento, entendiendo el ser únicamente como aquello que le aparece o se le muestra de momento a momento.

A los motivos ideales propios de la filosofía precedente oponía Protágoras con su visión antropocéntrica la pura subjetividad como único núcleo de la verdad; el individualismo, ahora pensado ya a nivel teórico y de conocimiento como totalmente racional, es decir, el hombre en el eje de la filosofía.

Se abría camino un fundamentalismo antropológico según la difusión de los sofistas, pues para algunos de ellos no tenía sentido hablar de una verdad objetiva o *supra* individual, porque la verdad es relativa según el sujeto que la afirma.

Esto tenía como consecuencia que, cuando una verdad relativa era sostenida por una mayoría, tendremos servida en bandeja la primera manifestación de la *demokratía* y por esta vía la verdad relativa deviene absoluta y vinculante para todo el cuerpo social.

La historia de Atenas conoció las consecuencias que se derivan de este postulado y,

cuando el subjetivismo colectivo se convirtió en canon, medida o criterio de la justicia y del derecho, porque sanciona y legitima el *consensus communis omnium* u opinión de la mayoría, resultó que sufrió Atenas, tras la muerte de Pericles, las consecuencias de una democracia radical, en la que el pueblo estuvo por encima de la ley y el derecho.

En su planteamiento teórico sobre la ordenación de la sociedad se aprecia la proyección de lo que en el campo doctrinal se conoce como subjetivismo a nivel colectivo y social; pues, de acuerdo con los principios indicados como teoría de la unión, decide siempre la opinión del colectivo, que es quien determina lo que tiene que valer como igual y lo que ha de ser considerado y valorado como desigual.

Apunta esta concepción nítidamente a la entidad de la futura democracia entendida como totalitaria, que se basará sobre todo en la supremacía del número, totalmente ya alejada y desvinculada de cualquier postura de reconocimiento de derechos fundamentales del particular.

Las consecuencias de esta premisa eran más que evidentes. No existe la verdad en sí; no existe una verdad que esté más allá del individuo, sino que, si hablamos de verdad, ésta es la verdad relativa o verdad del sujeto, porque el mundo que forma el entorno humano es esencialmente un mundo cambiante.

La secuencia lógica que se deriva de este nihilismo sobre la verdad en sí en su teoría del conocimiento, se traduce en el plano ético en el utilitarismo (*χρεία, utilitas*): los conceptos éticos así como las leyes, desde esta concepción, sólo tenían evidentemente una validez relativa, porque se basaban en meras convenciones o acuerdos humanos, “*bueno es, lo que es útil para el que obra*”.

El *ethos* político y pedagógico del ideario de Protágoras fragua en un individualismo radical y en utilitarismo en su proyección social.

Este mismo principio cabría aplicarlo a los dioses y a su culto, ya que para Protágoras la religión es un hecho meramente antropológico, que se ha de entender, como indicaba JAE-

GER, en su significación y función dentro de la estructura social dominante del momento.

Si anudamos este planteamiento con la hipervaloración de lo plausible, ya conocido por la antigua ciencia jónica y por el mismo Protágoras, nos encontramos ante una perfecta pieza de encaje para la formación de la defensa en el marco del proceso.

Así se justificaba el objetivo que difundió una formación del ciudadano totalmente política, porque la vida de la comunidad en cuanto tal ha de estar presidida por un orden interno que se adquiere merced a la πολιτική ἀρετή.

3. DIÓGENES LAERCIO

Continuamos sacando consecuencias del ideario antropológico, y el siguiente testimonio lo tomamos de Diógenes Laercio⁹, y viene recogido en la *Vida de los Filósofos*, en el que atribuye a Protágoras la frase: Πρώτος ἔφη Προτάγορας δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.

Según el testimonio de Diógenes Laercio, Protágoras fue el primero que afirmó “*acerca de toda cuestión controvertida existen al menos como mínimo dos razonamientos contrarios que son en principio verdaderos*”, tesis que Aristóteles completaba posteriormente en Rhet II, 24. 1042a23, cuando sostenía que en el proceso se ha de conseguir: καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν, “*hacer el argumento débil fuerte y su complementario, hacer débil el argumento fuerte*”.

Nos encontramos ante un principio que iba a tener una gran importancia y no menor proyección para el desarrollo de la retórica en el marco del proceso en la praxis forense antigua, entendida como *techne* del discurso y de la réplica con un contra discurso, como veremos a continuación.

Nos referimos a la aplicación del método dialéctico que opera con el juego de la “*antítesis*”, los denominados y estudiados *supra* en

este trabajo, “*dissoi logoi*” o discursos antitéticos, que consistían en considerar la misma cuestión desde dos posiciones diametralmente opuestas.

Ello dio lugar a la formación de un tipo de discurso que opera mediante una tesis con su respectiva antítesis y podemos afirmar que informó, marcó y determinó de forma decisiva el pensamiento o razonamiento jurídico griego en la historia posterior.

Bajo el punto de vista del proceso se encontraba el juez ante dos pronunciamientos que, de entrada, son excluyentes y contrarios entre sí y ambos al mismo tiempo son verdaderos a tenor de los que los sostienen.

Este novedoso tipo de *argumentatio*, articulado sobre los denominados “razonamientos polares opuestos” (*progymnasmata*), pasará a integrar la tradición retórica escolástica y perdurará indefectiblemente hasta la época bizantina, ya que en toda cuestión controvertida se ha de mantener un planteamiento positivo y otro que niega el anterior; lo que significa en el plano del proceso que el juez se encuentra ante dos afirmaciones totalmente opuestas o excluyentes y él obviamente habrá de decidir cuál de ellas es realmente la más ajustada a la realidad, una vez que esté persuadido de ello.

La persuasión se convertirá en eje fundamental y pieza clave del discurso, como ya dijimos anteriormente; y, por lo demás, dominante en todas las definiciones que hemos indicado de la retórica a lo largo del itinerario temporal de nuestro *ars*.

Resulta fácil y sencillo describir retrospectivamente nuestra *techne* clásica a nivel muy superficial, diciendo que fue la teoría que desarrollaron los griegos junto con los romanos y que proyectaron a la oratoria así como a los géneros literarios y que fue objeto de enseñanza en las escuelas antiguas. Esta afirmación sería una simplificación muy banal.

Cabe preguntarse, señalaba KENNEDY al hablar en su libro ya citado, cuál fue el contenido de aquella teoría, y si estamos ante una facultad intelectual o más bien ante una forma

de hablar bien o un medio de composición literaria.

Estudiar la naturaleza de la tradición retórica clásica nos planteará un cúmulo de cuestiones de envergadura, como son, por ejemplo, la relación de la *techne* del razonamiento con la dialéctica; la cuestión del discurso oral contrapuesto al escrito; establecer la importancia que tuvieron cada uno de los distintos elementos que componen el discurso en los diferentes estadios de la retórica clásica: el que habla, el discurso *per se* y el auditorio.

Como fácilmente puede desprenderse, quisiéramos reiterar que en esta época circularon todo este juego de ideas en manos de artífices altamente cualificados y muy hábiles en transformar un planteamiento débil en fuerte y viceversa, poniendo en circulación la máxima de que en toda cuestión que se halla sujeta a controversia hay como punto de partida opiniones y razonamientos contrarios que son verdaderos, muy activado este planteamiento por las distintas escuelas; lo que dio origen al tipo de discurso al que se opone un contra discurso sobre la misma cuestión, aspecto que veremos posteriormente.

4. LA PRIMERA MANIFESTACIÓN DE LO PLAUSIBLE EN EL PROCESO: LA ANTIGUA TECHNE EN EL SICILIANO KORAX Y TEISIAS¹⁰

El testimonio que citamos a continuación ha servido a la doctrina para calificarlo como el pasaje más importante en el que se establece la conexión intrínseca entre cambio constitucional y la aparición de la *techne rhetoriké*, porque, tanto en lo que se nos narra por Aristóteles y Cicerón en Sicilia, como en Atenas y en general en toda la tierra griega, la exigencia de formación y su importancia surge a partir de la democratización de la vida política y social.

En efecto, constituye un dato evidente que la caída de sistemas políticos monárquicos, ti-

ránicos u oligárquicos fue determinante en la aparición de una forma ideal de Estado, calificada como democrática en la que primará la *parrhesía* o libertad de expresión en la vida civil y política.

Al logro indicado hay que añadir la necesidad de formación, base y requisito imprescindible para hacerse oír en las asambleas del pueblo, en los Consejos y en los juicios; aquí sobre todo en la vida judicial se acentúa esta necesidad.

Vamos a nuestro primer testimonio.

Dicha fuente procede de Cicerón y aparece recogida en *Brutus* 46 reza así: *itaque ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversiae nata, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse —nam antea neminem solitum via nec arte, sed accurate tamen et descripte plerosque dicere— scriptasque fuisse et paratas a Protagora rerum inlustrium disputationes, qui nunc communes appellantur loci; quod idem fecisse Gorgiam.*

Según se desprende del testimonio de la fuente citada que se remite a Aristóteles, el derrocamiento de las monarquías, en este caso de las tiranías, comportó la entrada en escena de la soberanía del pueblo a mediados del siglo V.

Este dato político fue el pistoletazo de salida que marcaba el orto inevitable de una nueva época, en la que cobrará vida una nueva forma política que fue una democratización en la sociedad a la que irá ligada la necesidad de la formación, que tan importante fue para la praxis judicial.

Según el testimonio citado de Aristóteles, se considera a Korax, el siracusano, que parece que se movió en el plano político bajo la tiranía de Gelón e Hierón y a su discípulo Teisias, de quien fue discípulo Gorgias, como los primeros que aplicaron y pusieron en circulación la *techne* retórica por el año 427 a. C.; lo que aconteció tras la caída del régimen de los tiranos en Sicilia, territorio colonial griego.

La causa de que introdujesen esta *techne* vino determinada a raíz de las múltiples contiendas judiciales que se plantearon entre los años 470 y 460 por las confiscaciones arbitrarias de tierras, que se habían practicado *manu militari* bajo el gobierno de los tiranos.

Korax que había ido a Atenas, lugar en el que coincidió con el sofista Gorgias, por el año 427 formando parte de una delegación, parece ser que fue el que escribió una *techne rhetoriké*¹, estructurada en tres partes que conocieron Platón, Aristóteles y Anaxímenes así como los retóricos posteriores.

Estamos ante lo que podríamos caracterizar como primera pieza en lo que fue la defensa en el proceso. A ella dirigimos nuestra atención. SCHMID/STÄHLIN pusieron de relieve, como ya hemos indicado, que la mencionada teoría de la plausibilidad (*eikós*) ya le era conocida a la antigua ciencia de patente jónica y al mismo Protágoras.

La plausibilidad se utilizaba en aquel momento para situaciones o casos en los que los hechos positivos no habían sido transmitidos de forma inmediata y fidedigna. Por consiguiente, cuando no se quería renunciar a conocer la realidad de hechos acaecidos y los testimonios eran muy precarios, se trataba de formar un conocimiento sobre ellos por medio de esta operación mental, que aplica la que pudo ser realidad plausible para conjeturar de qué forma pudieron acaecer los hechos.

Dicen nuestros autores que la ciencia operaba con estos *εἰκότα*, o indicios plausibles. Lo novedoso estuvo en aplicar la plausibilidad en la isla de Sicilia al proceso judicial con la finalidad ya indicada: desvirtuar una verdad que era segura, por medio de hacer creíble lo que se entiende como realidad probable.

La técnica oratoria de patente siciliana adaptó y creó, merced a los numerosos procesos que tuvieron lugar entre los años 470 y 460 a. C., el sistema mencionado, en el que se juega sustancialmente con el golpe de efecto sorpresa de descabalar la verdad merced a pruebas basadas en la plausibilidad.

En efecto, la orientación fundamental de esta técnica apuntaba a la actuación ante los tribunales, poniendo de relieve que la acusación *apud iudicem* podía debilitarse o desvirtuarse, presentándola como nada creíble mediante pruebas.

Como podemos deducir, la vía que se aplicará será hacer fuerte el argumento débil y débil el que es fuerte.

A modo de ejemplo ante el proceso se operaba a conveniencia con el juego de tópicos opuestos: “hombre mayor —hombre joven”, “fuerte— débil”, “rico-pobre” entre otros y se jugaba con uno u otro desde la utilidad al servicio del demandado y de ella hicieron uso hábiles retóricos como Antiphon, Gorgias, Lysias, Isaios e Isócrates.

Las partes que comprendía esta *techné* fueron:

1.- Definición de nuestro *ars* como *πειθοῦς δημιουργός*, es decir, la *techné* maestra de persuasión que hicieron suya también Gorgias e Isócrates

2.- Consiguientemente la *techné* de la persuasión contenía la premisa de que la verdad en sí puede ser debilitada, neutralizada y de este modo llegar a ser no-creíble.

Se admitirá como verdad lo aparente o probable (*εἰκὸς*)¹² para la mayoría, aspecto que fue realmente el núcleo determinante de esta orientación retórica y el aspecto más importante en su concepción.

Más puede valer lo que parece verdad que en ocasiones lo que es verdad en sí, utilizando en el discurso hábilmente la sorpresa para debilitar la verdad.

Según el testimonio de Platón, por *probable* entendía Teisias aquello que parece aceptable o creíble a la masa, μή τι ἄλλο λέγει τὸ εἰκὸς ἢ τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν (273a1-b7)¹³.

Se trataba de persuadir al tribunal, formado naturalmente por ciudadanos sin ningún tipo de formación especializada, para que aprecie lo que se presenta como *probable* por encima de la verdad real.

Esta fue la estrategia base, porque, como atestigua Platón en el *Fedro* 273a1-b7, sobre esta teoría relativa a lo plausible o aparente, en juicio nadie debe preocuparse por la verdad de las acciones buenas o justas: οὐδὲν ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλει οὐδενί, ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ, así como tampoco importa ofrecer ante los jueces el diseño del hombre justo y bueno, ya que el objetivo final radica en buscar por encima de todo la *credibilidad* colectiva, haciendo de lo *probable* (*εἰκὸς*) algo *creíble*.

Así está atestiguado el sustantivo *techné* en el *Fedro* de Platón en un coloquio entre Sócrates y Fedro, cuyo tema versa sobre el *Leit-motiv* de Platón, que insiste en que el que ha de pronunciar un discurso, debe tener en su mente la verdad de aquello sobre lo que va a hablar.

Ello venía a colación porque Fedro había oído decir que: οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μαίνεται, ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει οἵπερ δικάσουσιν “no le es necesario al que se prepara para ser orador aprender lo que es realmente justo, sino lo que podría parecer a la multitud”, que nos recuerda la tesis de Korax.

Platón va a contraponer lo que es una auténtica *techné*, ἔτυμος τέχνη, a una ἄτεχνος τριβή, una práctica rutinaria sin *techné*. La opción por una verdadera retórica de naturaleza científica es por lo que va a abogar.

3.- completaba el sistema de Korax una rígida y muy meditada disposición del discurso a pronunciar en juicio, si bien ambos no se ocuparon del *ars* en la expresión lingüística.

Teisias y Korax fueron, consiguientemente, los que aplicaron y abrieron los cauces de la corriente retórica que creó la línea de valoración de lo “*plausible*” (τὰ εἰκότα), que era en su estrategia el objetivo último y que estaba muy por encima de la verdad en sí, si bien estos dos maestros estaban llamados a desaparecer muy rápidamente del curso de la tradición histórica, correspondiendo la asunción del protagonismo de esta corriente a Gorgias, que asumió lo esencial de toda esta técnica.

Como señaló KENNEDY, lejos de la mente de los helenos estuvo considerar este aspecto de la plausibilidad de la *techné* del εἰκὸς como “a-moral o in-moral”, más bien parece todo lo contrario: que se consolidó de forma positiva a lo largo del siglo V, porque el ateniense, como veremos a continuación, que ya respiraba en aquella época nuevos aires, se deleitaba con el juego de la cadena de demostraciones, según las cuales se pretendía demostrar con toda la habilidad posible que una plausibilidad o probabilidad tenía visos de ser mucho más creíble y, por ende, más veraz que otra.

Este hervidero de deleite social condujo a los *rhetores* a construir módulos de argumentación en los que las conclusiones probables se diseñan sobre la base de una evidencia aparente más o menos fuerte.

A estos módulos de razonamiento, para consolidar la credibilidad, se añadieron nuevos factores determinantes que refuerzan la probabilidad de la acción, el *topos* de la personalidad relevante del *rhetor* junto con el de las motivaciones concretas de todos los que se hallan implicados en el caso.

La pregunta crucial que se formulaba ante el caso a los auditores o a los jueces era: ¿qué habría creído o hecho cualquiera de ellos en esas circunstancias?¹⁴

Pasamos a considerar el ideario de otro conspicuo personaje de la época, a quien se le atribuye una máxima llamada a tener gran repercusión en el ámbito político y en el judicial.

5. GORGAS: LA PALABRA, POTENS RERUM REGINA, ES PODER: LOVGOS DUNAVSTHSS MEVGASS¹⁵

Nuestro personaje fue ante el auditorio ateniense un gran orador y comunicador práctico, que preparó de forma minuciosa y muy cuidada con todo lujo de detalles sus discursos. Su forma esmerada y selecta de las piezas

oratorias calaron hondo en sus auditores que, como instruidos, gozaban con los discursos.

En su forma de pensar “lenguaje” significa poder, por lo que creó unas reglas selectivas como vía de acceso a este poder y lógicamente las elevó al rango de “pseudo-ciencia”, que naturalmente resultaba inaccesible a aquellos que por falta de formación no eran capaces de poder hablar.

Como veremos, estuvo totalmente persuadido de que la palabra siempre “significa”. Para él era la palabra, λόγος, un medio de amplio poder para transmitir, bien lo que era recto o bien lo simulado; de expresar la verdad o su antítesis, la mentira; de generar la *fides* o confianza del destinatario o su contrario, la desconfianza.

Su *Leit - motiv* fue que la palabra era un vehículo instrumental muy poderoso y eficaz, por el hecho de estar equipado con una carga de poder para comunicar, argumentando para convencer o persuadir a sus destinatarios; para lo cual la premisa fundamental era conocer el alma del auditorio.

Gorgias causó un gran impacto en la sociedad ateniense, en un momento en que era el auditorio más formado de la antigua Grecia (τοὺς Ἀθηναίους ὄντας εὐφρεῖς καὶ ἠολόγους), porque en él late como proyecto claro un ideal de formación en el que se destilaba ya claramente la idea de sustituir el **mito** por el **logos** así como reemplazar la hasta entonces vigente fuerza de la **tradicción** por la **razón**.

Veremos posteriormente en la Apología de Palamedes la técnica del sofista Gorgias.

6. LOS TRES GÉNEROS DE DISCURSOS EN EL MUNDO GRIEGO

Antes de introducir el tema de la apología o defensa en el proceso, destacamos los que fueron los módulos fundamentales de los discursos, siguiendo en ello a Aristóteles.

Aristóteles, siguiendo los precedentes, en *Rhet. I. 3. 1358b* estableció que en todo dis-

curso existen tres partes interesadas e implicadas, ὁ λέγων, el orador, el objeto sobre el que versa el discurso, περὶ οὗ λέγει, y el auditor, πρὸς ὃν λέγει ὁ ἀκροατῆς y fijó los tres módulos o géneros de discursos sobre la base de la función que han de desarrollar los destinatarios del discurso, que son los que constituyen el campo específico sobre el que incidirá la teoría de la argumentación retórica y que permaneció inalterado a lo largo de toda la antigüedad:

ἐπιδεικτικὸν γένος - *genus laudativum*.

συμβουλευτικὸν γένος - *genus deliberativum*:

utilitas-damnum, en el que cabe destacar los grandes discursos de concienciación social de Isócrates.

δικαικὸν γένος-*genus iudiciale*:

iustum-iniustum, ἀπολογία κατηγορία.

Centrados en este tercer módulo, el denominado *genus iudiciale*, precisamos que los principios que encontramos definidos por Aristóteles en *Rhet. I. 3. 1358b8*, pasaron a la tradición latina y podemos leer en el *Auct. ad Herenn.* que nos dice en I. 2. 2.: *iudiciale est quod positum est in controversia et quod habet accusationem aut petitionem cum defensione*.

Por consiguiente en el *genus iudiciale* el orador en este supuesto ha de utilizar como línea de su argumentación lo que los griegos denominaron los telika; κεφάλαια, es decir, se sirve del *topos* del *dikaion* (*iustum*) o del *ádikon* (*iniustum*), siendo en el primer caso cometido del *rhetor* la defensa ajpologiva, *depulsio, defensio*, mientras que en el segundo caso sería la acusación, *kathgoriva, intentio, accusatio aut petitio*, dependiendo de que la acción incida en una cuestión pública o privada.

Consiguientemente cuando se ha de juzgar un hecho como “*in-iustum*” corresponde esta acción al *officium* del acusador y calificarlo como “*iustum*” al *officium* de la defensa, ajpologiva. Como es sabido, se denomina *actio* el desarrollo de todo el proceso desde el juego de los opuestos, *accusatio-defensio*.

Naturalmente nos percatamos al punto que en el *genus iudiciale* se patentiza con toda

propiedad el carácter dialéctico de la retórica, puesto que ante un acusador siempre habrá un defensor de la parte acusada, con lo que el mismo hecho va a ser tratado desde dos puntos de vista antagónicos o diferentes, en los que se tiene en cuenta obviamente el juicio del hecho que presenta la otra parte, tal como ya hemos indicado anteriormente¹⁶.

El núcleo del denominado *genus iudiciale* presupone que hay un *factum*, un hecho, y el acusador afirma existir una conexión clara entre el *factum* y un autor del mismo, *reus*, y lo ratifica *apud iudicem* mediante la expresión *fecisti*; el demandado podía responder desde tres posiciones básicas fundamentales, que sirvieron para formular posteriormente la denominada teoría de los *status*:

a) *non feci*.

b) *feci sed feci iure*.

c) *clementia*.

Según Aristóteles en *Rhet. III. 17. 1417b23* la contundente respuesta por parte del *reus*, *non feci, ὅτι οὐ γέγονεν*, planteaba al juez la cuestión **an fecerit?**

Por esta vía comenzaba el proceso.

7. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL PROCESO ÁTICO Y EL JURAMENTO DE LOS ELEGIDOS PARA EL CARGO DE JUEZ

A este propósito puso de relieve en su momento THÜR¹⁷ unas ideas compartidas a nivel doctrinal por los autores, según las cuales en el siglo IV a. C. se dio el período de florecimiento de la retórica y señala nuestro autor que retórica y democracia estaban inseparablemente unidas una con la otra.

Era claro en aquel contexto que, si alguien quería motivar a la masa ciudadana en una determinada orientación, debía ser un perfecto conocedor y explorador de la *psyche* humana,

tal como sostenía Gorgias, y utilizar esa sensibilidad o conciencia social en función de sus objetivos.

Los *dikasterios* se componían por regla general de un colegio de jueces. El proceso privado más sencillo era resuelto por un *dikasterio* integrado por 201 ciudadanos y, a tenor de la entidad del pleito, se incrementaba el número hasta alcanzar el número de los 6.000 jueces.

Según los testimonios en aquel momento de pujanza democrática, todos los ciudadanos mayores de 30 años, que estuviesen en el pleno ejercicio de sus derechos civiles, podían acceder al ejercicio de estas funciones, siendo en el siglo V el número de legitimados para el ejercicio de funciones judiciales unos 6.000 que se sorteaban anualmente y que formaban los *dikasteria*, siendo todos la representación ideal del pueblo ateniense¹⁸.

Nuestro siguiente paso consiste en destacar que todos aquellos ciudadanos, que habían sido designados para el ejercicio del poder judicial, eran llamados *δικασταί* o también en ocasiones *ἡλιασταί* los cuales, antes de que entrasen en el ejercicio de esta función, debían prestar un juramento cuyo contenido en síntesis discurría en estos términos:

“ψηῶμαι κατὰ τοὺς νόμους καὶ κατὰ ψηῶματα τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων καὶ τῆς βουλῆς τῶν πεντακοσίων, περὶ ὧν δ’ ἄν νόμοι μὴ ᾔστω, γνώμη τῆ δικαιοτάτῃ”¹⁹.

“Pronunciaré mi veredicto de acuerdo con las leyes y de acuerdo con las resoluciones del pueblo de Atenas y del Consejo de los Quinientos [y en aquellos casos en que no existan leyes aplicables, de acuerdo con el parecer (a mi modo de ver) más justo].”

El testimonio termina señalando que, durante el período de ejercicio del cargo judicial, el ciudadano elegido se comprometía a no aceptar ningún tipo de regalos ni él ni por medio de tercera persona, y además en dicho compromiso entraba escuchar por igual y con idéntica atención tanto a la parte del demandante como a la del demandado, siempre manteniendo el mismo comportamiento, así como

que su veredicto deberá ceñirse estrictamente al objeto de la demanda.

El juramento lo realizaba invocando a Zeus, a Apolo y Deméter y, si de alguna manera contraviniese este juramento, que cayera la maldición de los dioses sobre él y sobre su casa pero que, si se mantenía fiel a este juramento y su comportamiento fuese el recto, que los dioses derramen sus bienes sobre él y su casa.

El testimonio evidencia en el juramento la práctica por parte de los tribunales de lo que podríamos llamar, siguiendo a la doctrina moderna, el principio de legalidad, vinculación rígida del órgano juzgador a la norma fundamental, puesto que la fórmula del juramento explícitamente establece la obligación de juzgar de acuerdo con el *nomos* o los decretos y resoluciones que están vigentes en la ciudad.

La función judicial quedaba sometida al principio de legalidad como cualquier otro cargo público, cuyo ejercicio también lo estaba. Sólo en defecto de ley aplicable, se admite lo que un sector de la doctrina llama “jurisprudencia libre”, o utilización por parte del tribunal de la *γνώμη δικαιοσύνη*, es decir, de la equidad, actitud que primaría cuando mediante la mera mecánica del precepto legal o su eventual ampliación por vía meramente dialéctica, no se alcanzase una solución justa, por lo que en estos casos era posible recurrir a la ponderación del juzgador.

Este criterio fue el cauce mediante el cual podían los tribunales valorar todas las circunstancias así como cualquier otro elemento que posibilitase pronunciar una sentencia ajustada a la verdad y acorde con el derecho.

La *dikaiotáte gnóme* fue desde el punto de vista práctico un medio subsidiario y realista de hallar el derecho o lo justo en un caso concreto, cuando no hay preceptos legales aplicables; por lo que no restringió sino que completó el principio de legalidad.

El núcleo central de la jurisdicción antigua venía complementado subsidiariamente mediante esta vía de la *epiqueía*, o *aequitas*, como se la conoce en la versión latina moderna, la cual podía ser utilizada como criterio corrector

de lo legal así como de ampliación del mismo, cuando los jueces que, por el juramento estaban sujetos a la ley, se encuentran ante el tenor escrito de una norma que genera erróneas interpretaciones y no menos pleitos por supuestos de lagunas legales, lo que comportaba esta remisión al principio de la justicia²⁰.

Contamos en este sentido con el escrito de Aristóteles sobre la Constitución de Atenas en el que se ofrece un esbozo sistemático sobre la estructura de la organización judicial, competencias y el desarrollo del proceso y del que seleccionamos algunos testimonios.

La democracia ateniense contó con un número de personas privadas que, durante un período de tiempo, no excesivamente largo, al menos un año, fueron los que detentan el poder estatal. También formaba parte del contenido del cargo una ordenanza interna para sancionar cualquier desobediencia y cualquier anomalía que se produjese en el ejercicio del mismo.

Nuestro autor destaca que Aristóteles en la CA detalla la competencia real de cada colegio y los detentadores de los cargos. Para nuestro caso de la apología de Sócrates el competente fue el *Basyleus*, porque entendía de los casos de impiedad o *asébeia*.

Aristóteles hizo con la profundidad conceptual que le caracteriza un razonamiento político sobre los principios fundamentales de la *demokratía* a partir de las instituciones vigentes en Atenas, destacando que la verdadera columna sobre la que tuvo asiento la *demokratía* ateniense fueron los tribunales.

Algunos testimonios de Aristóteles en la Constitución de Atenas (CA) nos ponen de relieve que hubo gobernantes que pusieron su empeño en consolidar la *demokratía* reorganizando la vida política. Tales cambios sociales, dice el filósofo, contribuyeron a hacer la constitución más democrática.

CA 22.: Τούτων δὲ γενομένων δημοτικώτερα πολλὴ τῆς Σώλωνος ἐγένετο ἡ πολιτεία. Tras todas estas reformas que recoge Aristóteles en CA 21 fue la Constitución mucho más democrática.

En CA 27 narra Aristóteles que, cuando la guía de la *polis* la detentó Pericles, la Constitución resultó ser todavía más popular y se decantó el gobernante por la talasocracia, es decir, por el poderío naval.

Finalmente otro testimonio de la CA atestigua Aristóteles que, consolidada la *demokratía*, fue en incremento el pleno poder de la plebe (τῷ πλήθει τὴν ἐξουσίαν).

CA 27: ἀπάντων γὰρ αὐτὸς αὐτὸν πεποίηκεν ὁ δῆμος κύριον, καὶ πάντα διοικεῖται ψήγμασιν καὶ δικαστηρίοις, ἐν οἷς ὁ δῆμος ἐστὶν ὁ κρατῶν.

“En efecto, el pueblo se ha hecho a sí mismo dueño y señor de todo, y lo gobierna para sí por medio de votaciones de decretos y los tribunales, en los que es el pueblo el que manda”.

Estos testimonios nos permiten entender cuál fue la realidad de la *demokratía* ateniense en el siglo IV, cuando tuvo lugar el proceso contra Sócrates.

Cinco fueron los tribunales que tuvieron competencia para conocer los delitos de sangre; de ellos el Areópago tuvo asignada la competencia para todos aquellos casos de homicidios dolosos o intencionales, (φόνου ἐκ προνοίας), junto con el supuesto de envenenamiento (φαρμάκων ἐὰν τις ἀποκτείνῃ δούς), los delitos por incendio (πυρκαϊᾶς) y la lesión corporal causada con intención de muerte (τραύματος ἐκ προνοίας)²¹.

Su importancia fue creciendo con el paso del tiempo, pues desde el siglo IV se tuvo esta institución como “guardián de las leyes y ejercía el control del desempeño de las magistraturas” según Aristóteles en CA 4. 4: φύλαξ ἦν τῶν νόμων καὶ διατήρει τὰς ἀρχὰς, custodio de la constitución, según CA 25. 2: ἡ τῆς πολιτείας φυλακὴ y supervisor garante de las costumbres.

Quisiéramos destacar la *communis opinio* doctrinal que interpretó las palabras de Aristóteles sobre los aspectos más democráticos del gobierno de Solón en CA 9. 1-2, entendiendo que la configuración definitiva posterior de estos tribunales populares convirtió al *demos* en dueño del gobierno.

Así viene recogido por Aristóteles en Pol. VI. 2. 1317b2ss: τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον καὶ ὃ τι ἂν δόξη πλείοσι, τοῦτ' εἶναι τέλος καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ δίκαιον “*es necesario que el demos sea el soberano y que lo que parezca a la mayoría, eso sea el fin justo*” (i. e. derecho).

Según BUSOLT²², se pone de relieve la idea del carácter totalmente soberano y rector del pueblo, es decir, soberano del Estado y dueño de la vida pública.

También se considera como uno de los últimos pasos que abocarán con el tiempo a la aparición de la *demokratía* radical, pues en la conciencia social de los atenienses se formó la idea de que democracia y tribunal popular son realidades inseparables, haciendo de los tribunales populares el prototipo genuino de la idea democrática, pues el derecho de voto, general y paritario, convirtió en las democracias a la mayoría numérica en factor decisivo en la vida del Estado. El *demos* es soberano y dueño de la vida pública.

El factor determinante de la vida del Estado fue el número de votos de la mayoría, de forma que la realidad social se estructuró en los ya conocidos *ordines*, por una parte “los menos”, la *nobilitas*, “la masa”, el *demos*, y el estamento medio, distante ciertamente del minoritario grupo poderoso de los “menos”.

Observó con su peculiar agudeza el Pseudo Jenofonte²³ que en el funcionamiento de los tribunales interesaba más que lo justo la propia *utilitas*, porque los ciudadanos con deseos de incrementar sus ingresos ambicionaban los cargos remunerados por los beneficios económicos que les reportaban.

La realidad, consiguientemente, no respondió en modo alguno al ideal establecido, por lo que Platón con profundo sentido crítico censuraba el libertinaje existente, como pondremos de relieve posteriormente, la ilegalidad del sorteo y la caza de cargos así como la pulsión por vivir a costa de la comunidad. Criticaba el liderazgo de los demagogos así como la pésima conducción del Estado.

Como era de esperar en el *rebus sic stantibus* existente también en el siglo IV, el antagonismo de clases marcó también el carácter de las sentencias de los tribunales, porque un juez, que se opusiese a la voluntad popular, corría un serio peligro, ya que podía ser sospechoso de hostilidad al pueblo con el consiguiente riesgo de ser condenado.

En este sentido sentenciaba Aristóteles que el factor dominante en el período de la democracia radical fue, no la ley, sino la veledad del pueblo, como ya hemos señalado.

A la luz de lo indicado y recapitulando las ideas citadas, los jueces eran legos en materia jurídica y reclutados de entre toda la ciudadanía. En esta jurisdicción, por su propia estructura organizada a nivel democrático, cualquier proceso tenía por lo común una dimensión política, como veremos en este trabajo, y, desde el punto de vista procedimental, cabe señalar que no existió una distinción entre proceso civil y político.

Cuando se ojean los discursos *apud iudices* áticos, los entiende la doctrina como piezas o ejemplos clásicos de la “*techne* ligada a la persuasión” y no por su textura jurídico procesal; así encontraron acomodo en la literatura universal y fueron valorados por los juristas como fuente del derecho ateniense, especialmente del derecho procesal.

Consiguientemente cualquier ciudadano ateniense cuyos derechos privados fueren lesionados podía ejercer contra la parte que lesiona una acción privada, *dike*, cuyos significados equivalentes son “acción”, “pretensión” y también “proceso”.

Hemos de destacar que la significación jurídica fundamental ligada a la *dike* es que, una persona, el demandado, está sujeto a una responsabilidad, a un agarramiento ejecutivo, de venganza restauradora del orden roto por el demandado por parte del demandante.

Junto a la *dike* privada hubo una serie de “acciones públicas”, acción popular que podía ser planteada por cualquier ciudadano, entre ellos el delito de alta traición al Estado o delitos contra la religión, tipos políticos sanciona-

dos en sentido estricto así como la perversión de los jóvenes o menores.

Esta acción se denominó “*graphe*”, junto con otras modalidades terminológicas propias del siglo IV.

Por consiguiente, la jurisdicción ateniense funciona a instancia de parte por persona privada legitimada o interesada²⁴.

Recapitulando lo precedente, en el mundo griego y, por tanto, en Atenas no hubo jueces que lo fuesen profesionalmente. Eran legos que decidían como jueces en el sentido más pleno del término, si bien ello no implica, como decimos, que tuviesen un conocimiento preciso y técnico del sistema jurídico ateniense.

Lo mismo aconteció, desde el *topos* de la *similitudo*, con los jueces del procedimiento formulario romano en el período republicano y de época clásica, hasta que se impuso definitivamente la *cognitio extra ordinem*, en la que el magistrado funcionario es el que conoce y dicta sentencia.

Se sustanciaban de idéntica manera los asuntos procesales planteados sin que hubieran podido contar con el soporte técnico del juez profesional actual o de carrera.

Pasamos, tras estas breves consideraciones, a tratar dos célebres apologías que en el campo doctrinal se consideran semejantes: la de Palamedes y la de Sócrates: ambas se consideran dos casos de legalidad *versus iustitia*.

8. LA “APOLOGÍA A FAVOR DE PALAMEDES” O UN CASO DE LEGALIDAD VERSUS JUSTICIA

Esta apología fue obra de Gorgias y, utilizando una técnica muy peculiar, tal como ya hizo también en el discurso a favor de Helena, en la “**apología a favor de Palamedes**” toma Gorgias del ámbito de la mitología, en concreto de la guerra de Troya, un caso en el que se plantea la cuestión de una sentencia completa-

mente injusta para criticar la actuación de los gobernantes demócratas de Atenas.

Fue un discurso de naturaleza apologética y ficticio contra la pérfida acusación por alta traición que planteó Odysseus que estaba enemistado con Palamedes; en la acusación pide a los jueces que le impongan la pena de muerte por el delito de alta traición, tal como aconteció.

Según se cuenta, Odysseus, para vengarse de Palamedes urdió el siguiente plan. Coaccionó mediante amenazas a un troyano que había sido capturado y le obligó a redactar una carta supuestamente enviada a Príamo, de la que se infería que Palamedes le había ofrecido traicionar a los griegos; también presionó y sobornó a un esclavo de Palamedes para que depositase una cantidad de oro en el cuarto de su amo.

Una vez llevó a cabo su plan, la carta fue distribuida en el campamento griego, lo que comportó que llegase también a las manos de Agamenón, quien ordenó la rápida detención de Palamedes y su entrega a los griegos.

La apología conecta en este contexto con los motivos de la tragedia griega y plantea una discusión muy actual sobre el tema νόμος y δίκη, legalidad y justicia.

Es evidente que si la acusación se basa en un saber cierto e irrefutable, en tal caso el acusador ha prestado un gran servicio a la Hélade, pero si la acusación es fruto de la envidia, la intriga o la maledicencia en tal caso el acusador es un infame.

La aplicación de la doctrina del εἰκός en el *genus iudiciale* hizo que la praxis judicial convirtiese esta doctrina en *techné* especial, mediante la cual una verdad tenida por segura como era la afirmada por Odysseus podía ser atacada y abrirle una fisura fuerte, aplicándole el juego del principio puesto en circulación por Protágoras, “*convertir el argumento débil en fuerte*” y viceversa utilizando para ello el juego que presta la plausibilidad²⁵.

En la defensa o apología de Palamedes utiliza el sofista en su núcleo esencial la doctrina del εἰκός, que es aplicable cuando no se poseen de forma inmediata los hechos objetivos que se

buscan; por lo que hay que recurrir a la *via mentis* que opera mediante la plausibilidad.

El discurso de corte apologético pronunciado a favor de Palamedes se ha de ubicar presumiblemente entre el 427 y el 411 y en la introducción del discurso ya se indica el tema o *topos* fundamental:

a) “lo que no aconteció, no puede saberse” y b) si no se sabe con certeza, no es posible conocer la verdad y, por tanto, la conclusión es clara, c) nada puede demostrarse.

Desde esta premisa inicial la defensa dirigida a probar la no culpabilidad de Palamedes, se estructura sobre una alternativa excluyente que parte de la contraposición entre dos verbos, βούλομαι y δύναμαι, entre querer y poder.

En el razonamiento para probar su no culpabilidad, el *rhetor* va a servirse de una alternativa de naturaleza excluyente. En primer lugar argumenta según la primera proposición: “Si yo hubiera querido perpetrar tal delito, en tal caso no hubiera podido”, ¿es plausible que Palamedes le dijese por carta a Príamo que estaba dispuesto a traicionar a los griegos? No, porque para ello hubiera debido pactar previamente con el troyano Príamo, cosa que no aconteció, y si tal aconteció, que se demuestre la evidencia del pacto; Odysseus no puede probar la existencia de tal pacto entre ambos.

Por otra parte, tampoco hay una persona interpuesta que hubiese sido intermediaria para establecer la negociación con Príamo, y si tal hubo, que lo demuestre Odysseus. Además un griego hubiera necesitado un intérprete para hablar con un troyano, hecho que tampoco se puede presentar en la acusación y demostrar.

De forma sucesiva y escalonada va desmontando la acusación basada en este *topos*, mostrando punto por punto que el acusador no puede demostrar nada de todo lo que afirma. El acusador sólo puede actuar de acuerdo con su opinión (δόξα), a la que no hay que dar ninguna credibilidad por todo lo expuesto, porque en sí no es creíble.

La otra parte de la alternativa, “si hubiera podido, en tal caso no hubiera querido”, la es-

tructura Gorgias sobre la etopeya o las cualidades morales del acusado y de sus antepasados de la siguiente forma: sólo Palamedes posee el saber y conoce, por tanto, la verdad.

Sabe que no es culpable y dice Gorgias que sólo hay que otorgar confianza a la verdad, no a la mera opinión, porque “si todos tienden naturalmente a lograr los máximos beneficios (κερδος) y evitar todos los perjuicios” (ζημία), es evidente que beneficios en el delito de alta traición para Palamedes no hay alguno.

Si hubiera sido traidor al mundo griego, introduce ahora el *rhetor* el *topos* retórico de la etopeya: se habría traicionado a sí mismo, a sus padres, a sus amigos, y sobre todo habría mancillado la dignidad y honra de todos sus antepasados: προδιδους γάρ τήν Ἑλλάδα, προῦδίδουν ἑμαυτόν, τοκέας, ἄλους, ἀξιῶμα προγόνων, ἱερά πατρώια, τάφους, πατρίδα τήν μεγίστην τῆς Ἑλλάδος.

La consecuencia se sigue por sí misma: Palamedes nunca hubiera podido retornar a la Helade.

Gorgias funda el anterior aserto desde el palmarés ético que jalona la irreprochable vida de Palamedes, pues ha sido un benefactor de los griegos y de todos los hombres, μέγας εὐεργέτης ἡμῶν τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων, realizó en su vida al servicio de su ciudad notorias e importantes prestaciones en el *ars militaris*, se ha distinguido por ser un guardián inquebrantable de la legalidad, νόμους τε γραπτοὺς φύλακας, y su propia forma de actuar ha estado guiada al bien común. Coronan su vida social y política todos los valores éticos.

En síntesis, toda la apología rezuma en el fondo, como decíamos, una acerada crítica al sistema democrático ateniense, en el que se encubren las más descaradas formas de manipulación de la masa, que forma parte de los jurados populares, lo que le da pie a plantear que la obligación de los jueces consiste en considerar no los discursos sino verificar los hechos acaecidos, ἡμας δὲ χρή μὴ τοῖς λόγοις μάλλον ἢ τοῖς ἔργοις προσέχειν τὸν νοῦν, porque la resolución de los jueces ha de

estar basada en la verdad, τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων καθαρὰν.

Aquí deslegitima Gorgias al gremio de jueces que dictaron una sentencia injusta con la brutal lapidación, porque fue dictada por un grupo de jueces que se dejaron llevar por sus emociones fácilmente manipuladas; situación que indicaba uno de los puntos débiles del sistema democrático ateniense del momento.

Reitera el *rhetor* que aquella sentencia podría ser legal, pero no necesariamente justa, al no basarse en la verdad y en la *vera iustitia*.

Los jueces tenían el poder efectivo y la fuerza para hacerlo ejecutar. Palamedes, por el contrario, posee el fundamento del derecho, la justicia: “τῆς μὲν δίκης ἐγὼ, τῆς μὲν βίας ὕμεις”.

En suma, era claro para el sofista que el “destino”, el *fatum* del hombre no está predestinado por los dioses sino por la naturaleza. Cosa cierta es que esta afirmación no hizo variar el juicio de los jueces y lo importante para el acusado es lo que él en persona expresa por medio de su clamor, “*morir de forma justa*” (δικαίως), porque ni el poder de Zeus ni las instituciones democráticas garantizan la justicia, (δίκη).

9. LA APOLOGÍA DE SÓCRATES²⁶

Comenzamos con unas consideraciones doctrinales previas sobre lo que la doctrina denominó “**problema socrático**”. Indicaba ALSBERG²⁷ en 1926 que el jurista moderno de aquel momento se encontraba ante un proceso contra el primer genio del pensamiento libre.

La doctrina se planteó ante el primer genio del pensamiento libre el denominado “**problema socrático**”, con el objetivo de establecer de alguna manera la entidad de las enseñanzas de Sócrates en filosofía²⁸

Podemos avanzar desde este *topos* de reflexión que fue un filósofo dotado de un plan-

teamiento esencialmente práctico en un momento histórico de degradación interna en Atenas en el orden político y moral.

Por lo cual trató Sócrates de inyectar una nueva estabilidad en el cuerpo social, porque persuadido estaba de que la estabilidad de la *polis* dependía de la solidez interna de unos ciudadanos moralmente bien formados.

Sobre ello unas breves anotaciones.

Según comenta Aristóteles en la *Metafísica*, Lib. XIII. 1078b27-9: δύο γὰρ ἔστιν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ' ἐπακτικoὺς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου, es decir, *proprio iure attribuat quispiam, inductivas orationes et definitionem universalis*, dos pasos de gran calado en el ámbito de la ciencia podían remitirse con toda propiedad a Sócrates, cuya significación científica estuvo ligada a su personalidad; uno, ligado a la técnica de la *interrogatio* sucesiva o técnica del “razonamiento inductivo” y el otro fue el de la definición del universal.

Según el LIDDELL SCOTT²⁹, el vocablo ἐπακτικoὺς se emplea como *via cognoscendi* de naturaleza inductiva que, a su vez, requiere el juego de preguntas sucesivas hasta lograr la fijación definitiva del concepto. A ello añadió Sócrates el τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου, llegar a la definición del universal, conseguir ante la expansión del relativismo doctrinal de los sofistas el concepto preciso, fijo e inmutable.

Según las premisas del ideario de los sofistas, éstos habían constatado que la justicia es distinta en cada ciudad, *tot iura quot civitates*, tal como lo establece el poder dominante. Frente a esta tendencia disgregadora, era imprescindible disponer de una base sólida, de forma que la justicia sea como realidad en todas partes lo mismo con independencia de los poderes fácticos que gobiernan.

Consiguientemente podemos imaginarnos a Sócrates en el ágora, queriendo llegar a fijar lo que es o constituye la esencia inmutable de un concepto y pregunta a cualquiera, sea un brillante militar, un político, un artista, a los que les plantea preguntas y ello, como veremos más abajo respondía a que su amigo Quero-

fonte preguntó al Dios que está en Delfos, si había algún otro humano que fuese más sabio que Sócrates.

La respuesta contundente de la Pitia que nadie era más sabio, le hizo preguntarse a Sócrates cuál era el recto sentido de la frase.

Por ello se dedicó en la plaza a preguntar a los que se tenían por sabios, uno de los políticos, por cuya respuesta captó que era sabio para otros y para sí mismo, pero no era realmente sabio Apol 21: οὗτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι, οὐκ εἰδώς: “*este cree saber algo, no sabiendolo*”. Añade Sócrates que él no sabe, pero no cree saber lo que no sabe.

Así desfilan unos y otros, políticos, poetas, artesanos (Apol. 23e) una serie de ciudadanos que creen saber, si bien realmente saben poco o nada.

Como era de esperar, tal actitud concitó sobre su persona una animadversión y una cadena de enemistades, de ciudadanos muy irritados y que recurren a estas triquiñuelas malas, calumnias contra su persona, y que han difundido desde largo tiempo con malicia.

Dejando de lado la irritación de ciudadanos relevantes de Atenas, nos interesa destacar la cadena de interrogaciones sucesivas, mediante las cuales trata de forma inductiva llegar a la definición deseada y ajustada.

La mayéutica con el escalonamiento de preguntas sucesivas iba guiada naturalmente a que el interlocutor alumbrase en su mente ideas verdaderas, mediante las cuales pudiese llevar a cabo en la práctica acciones justas y debidas.

Era patente que la postura de Sócrates buscaba por esta vía que el sujeto acceda a la verdad y, fijada la verdad, desde ahí a la acción ética por medio del comportamiento recto del sujeto.

Entendía que era esencial poseer un conocimiento seguro de la verdad, la conocida ἀληθεια, clave existencial importante para poder ordenar y llevar a buen término la guía de la propia vida o el conocido εὖ ζῆν aristotélico.

Un fin eminentemente práctico guiado por la ética. Así lo ratifica en Apol. 36 cuando afirma Sócrates que iba allí donde podía hacer el mayor bien o favor a cada uno, inculcando en las mentes la verdad y la virtud (εὐεργετεῖν τὴν μεγίστην εὐεργεσίαν).

Era demasiado pedir que en el contexto social de aquella época se diferenciase claramente el interés ético del interés político y que se entendiese que para Sócrates la vida política era irrelevante y sólo le importaba desde la dimensión ética que debe estar presente en ella.

Tras estas notas sobre el problema socrático que nos iluminan para entender el proceso contra su persona, nos centramos en la Apología.

A. EL SITZ IM LEBEN DEL PROCESO³⁰

Una cabal valoración del proceso contra Sócrates presupone unos considerandos previos sobre el hervidero de ideas dominantes en la sociedad ateniense del siglo IV a. C. así como los convulsos acontecimientos que experimentó Atenas en el tramo final del s. V de los que ya de alguna manera hemos hablado.

En nuestra obra sobre las *Raíces Históricas de la Cultura Jurídica Europea*, en la parte dedicada Atenas, destacamos el período de las guerras médicas que, con la derrota de los persas, Atenas y sus aliados ganaron la lucha por la libertad.

Sucedía entonces el período que Tucídides denominó la *pentekontía* o pentecontecía, período que va entre la guerra contra los persas y la irracional contienda del Peloponeso con sus trágicas consecuencias, que supusieron la pérdida de la hegemonía para Atenas. Obviamente a los estragos propios de la guerra se añadieron los derivados de la peste.

Como señala SCHOLZ³¹, era indudable que en la historia de todos los atenienses y por ende también todos los jueces estaban muy marcados por las consecuencias de la guerra del Peloponeso con las secuelas derivadas del cambio constitucional. Experimentaron todos la amargura del cambio político.

En efecto, quienes conocieron el esplendor de la Liga Delo-Ática así como la égida brillante de Pericles, se ven inmersos en una sangrienta confrontación con Esparta que acabó en el año 404.

Con la capitulación incondicional de Atenas, se generó en el cuerpo social la sensación de que Atenas todo lo perdió: la flota perdida, la cantidad de muertos en la contienda, la disolución de la Alianza, la vida económica arruinada, se derrocaron las defensas de los Grandes Muros, símbolo de la fortaleza de Atenas y la caída del sistema democrático con la entrada del régimen oligárquico protegido por Esparta.

Atenas pasó por la dura experiencia del régimen de los treinta tiranos bajo el liderazgo del implacable Critias, discípulo de Sócrates, que sembró de amargura entre la población ateniense y provocó el descrédito de la oligarquía, porque procedió con una inusual brutalidad contra los adversarios políticos y en muchos casos la codicia de los que mandan actuaron con la finalidad de enriquecimiento personal.

Muchos ciudadanos perdieron su patrimonio y debieron abandonar la ciudad, entre ellos un tal Anytos, uno de los acusadores de Sócrates.

Sócrates perteneció a la clase social que formaba los hoplitas, a quienes los oligarcas, tras un minucioso examen, habían concedido plenos derechos civiles.

A partir del año 403 se restablece el sistema democrático y dio comienzo la revancha y por esta vía tuvieron lugar encendidas discusiones en las plazas públicas y en las asambleas del pueblo.

Señala SCHOLZ que en su opinión el proceso contra Sócrates ha de incluirse en esta serie de procesos motivados políticamente. Tras la caída de los Treinta se oyeron las voces del rencor contra Sócrates tildándole de enemigo del pueblo y situado en el punto de mira del odio democrático, como cómplice silencioso de las crueldades de los oligarcas, de Critias, Charmides y Alcibiades, a quienes, según estas voces resentidas, enseñó a despreciar el dere-

cho divino y el humano así como a estar por encima de las normas políticas, religiosas y santas.

La actitud de Sócrates cuando minusvalora la democracia fue interpretada desde el lado demócrata como hostilidad e indicio de sospecha de dañar la democracia.

En todo este convulso proceso de agitación interna en el fondo estaban las de siempre presentes *staseis* civiles, enfrentamientos que se produjeron dentro de la *polis* ateniense por el control del poder.

Aquí nos alecciona la historia que en aquel conflictivo marco social estuvieron a la greña demócratas, oligarcas, tiranos, demagogos, que con astucias, mentiras y discursos vacíos lo único que ambicionaban era conseguir el poder y eliminar al rival. Luchas intestinas en las que el terror y la arbitrariedad fueron la nota dominante.

La hegemonía que, en el plano político, militar, económico y cultural había detentado Atenas, se fue diluyendo y sólo lo cultural fue lo que permaneció en una forma de gobierno caracterizado como *demokratía* radical, el *demos* o pueblo deviene soberano y él es la ley, índice que fue del grave deterioro del sistema político.

En este contexto diseñado *grosso modo* hay que incardinar el proceso y consiguiente ejecución de Sócrates que frisaba los setenta años en el año 399 a. C. y que fue presentado por su ideario como uno de los responsables del *Untergang* o desaparición del protagonismo político de Atenas.

El resentimiento político de aquellos demócratas contra la persona de Sócrates, junto con el enfrentamiento con aquellos que creen saber, cuando en realidad no saben, fraguaron el proceso, que iremos indicando a continuación, contra tan molesto personaje.

B. EL DESARROLLO ARGUMENTAL DEL PROCESO

En breve y concisa síntesis podemos decir que, presentada la acusación ante el órgano

competente, el arconte basyleus, se verificaban los requisitos legales, se recogían las declaraciones de ambas partes, del acusador y las del acusado, se hacían públicas las acusaciones y se procedía a convocar para un día y a una hora determinada al tribunal popular o *Heliaia*, en el que podían participar, como ya indicamos *supra*, todo ateniense que hubiera cumplido los treinta años y estuviese en posesión y goce de sus derechos cívicos.

Tras comprobar los presupuestos procesales del proceso y la procedencia de la demanda, el *Archon Basileus* les concede un día libre en el calendario judicial y jurar sobre el punto de partida de cada una de las partes. Así aparecían recogidas las posiciones de las partes.

C. LA TESIS DE LOS ACUSADORES

Los acusadores afirmaron que Sócrates difundía ideas perversas y perniciosas entre los jóvenes. Acusación que tocaba bienes de carácter público y ya, desde Solón, cualquier ciudadano estaba legitimado a ejercer la acusación en razón de interés público.

La acusación fue presentada por tres ciudadanos: Ánito, uno de los más poderosos políticos demócratas, Meleto, un tragediógrafo y Licón, un artesano y político. Acabadas las acusaciones, el demandado tiene el derecho de responder a esas acusaciones.

El contenido de la *kategoría* o acusación era 1) ἀσέβεια³² o impiedad, el ateísmo; 2) ser un pernicioso envenenador de la juventud; 3) introducir nuevas divinidades: daimovnia kainav. 4) deformar con sus palabras el λόγος.

El acusador tratará de persuadir a los jueces de que Sócrates vulnera las normas vigentes en la *polis*. Fundamenta lo dicho en el hecho de que Sócrates no cree en sus dioses y trata de introducir nuevas divinidades. Colma esta actitud suya, porque corrompe mediante sus nefastas ideas a los jóvenes, acusación que para el maestro de Platón era la acusación de mayor entidad y que era la primera que había que refutar, dado lo mal visto que estaba en la *polis* ser catalogado de corromper a los jóvenes, y

ahí estaban los casos de Alcibíades y Critias para avalar el aserto.

Estas ideas ya hemos tenido también ocasión de verlas en la obra sobre las Sedes Históricas de la Cultura Jurídica Europea.

Esa acusación apuntaba al ideario de Sócrates que era socialmente visto, desde una posición conservadora, como perjudicial y nocivo porque difundía ideas renovadoras y distintas de lo que constituía la tradición de la *polis*.

Estamos ante un fenómeno normal en la época en la que conviene utilizar un fuerte radicalismo religioso, concordado con un sustrato político en el que la acusación trata de convencer a los jueces de la culpabilidad del reo, dada la peculiar sensibilidad social en tema religioso. Prueba de ello fue el caso de la mutilación de los Hermes para cuyos autores se pidió una condena ejemplar.

En este contexto siempre políticos de cuño conservador, molestos con tan peculiar personaje por su actitud crítica, podían utilizar con la finalidad de apartar de la circulación a tal personaje, cualesquiera circunstancias y optimizarlas en su propio beneficio.

Destaquemos algunas actuaciones de los gobernantes atenienses que fueron criticadas fuertemente por Sócrates, porque valoraba como injusta la resolución dada por los detentadores del poder a raíz de la batalla de las islas Arginusas, que costó la vida a quienes mandaban la flota ateniense por vulnerar el precepto religioso de recoger a los muertos. (Apol. 32b).

Tras la batalla ganada por los atenienses, no se pudo recoger los cadáveres de los fallecidos, que flotaban en el mar, a causa del fortísimo temporal que amenazaba con destruir toda la flota. Los que mandaban la expedición optaron por salvar la flota y las tripulaciones.

Por no haber recogido a los muertos según establecían las normas de la *polis*, se produjo la ejecución de quienes mandaban la expedición.

Tal sentencia fue rechazada por Sócrates, que fue muy crítico con la democracia y la acción política de su momento.

A esta injusta acción cabe añadir la trama urdida por los Treinta para dar muerte de modo injusto a un notable y rico, Leonte, para apoderarse de sus riquezas. A tal acción se opuso Sócrates, porque se negó a realizar una acción injusta e impía: μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνοσίον (32d), con lo cual tenía servido el rencor y enemistad de aquellos políticos que buscaron apartarle definitivamente de la vida pública.

D. LA TESIS DE LA DEFENSA

Pasamos a seleccionar unos testimonios de la apología que son indicativos de la personalidad de Sócrates. Toda la apología contiene, en nuestra opinión, lo que fue el tema estrella de la filosofía de Platón. Nos referimos a la dicotomía πιθανῶς λέγειν-τάληθῆ λέγειν. La estrategia de la plausibilidad como credibilidad frente a la verdad en sí.

En el exordio de la *Apología*, 17a y ss, se enfrenta Sócrates con la primera hornada de acusadores. Tras haber oído la acusación que se formula contra su persona, con la finalidad de persuadir a los jueces sobre la culpabilidad de Sócrates, el acusado con brillantez refutará lo dicho por el acusador como falsedad, contraponiéndolo a la verdad. Interesante el exordio porque se argumenta por parte de Sócrates sobre el tema capital de Platón, la conocida antítesis entre πιθανῶς λέγειν-τάληθῆ λέγειν.

Hablar plausiblemente – hablar la verdad. Conocemos por los sicilianos la idea de presentar lo plausible como creíble, teniendo en mente lo que el auditorio admite como creíble.

Expresa Sócrates de entrada su perplejidad por el discurso del acusador y pregunta a los jueces cuál es la sensación producida en los auditores por las palabras del acusador que hablaba de forma convincente para persuadirlos y convencerlos en su favor: οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. καίτοι ἀληθές γε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν εἰρήκασιν.

Sócrates afirma que nada que sea verdadero ha dicho el acusador, porque ὡς ἐψεύσαντο: puesto que mintió.

Nuestra impresión, tras la lectura sosegada de la Apología, es estar ante un discurso de defensa bien trenzado y cargado de gran fuerza que excluya cualquier interpretación deformada.

Ya en el *Fedro* de Platón 259e en el diálogo entre ambos, al que ya nos hemos referido *supra*, formula Sócrates a Fedro la pregunta, si no es un requisito imprescindible en el discurso que el que lo pronuncia conozca la verdad de aquello sobre lo que va a hablar y Fedro responde que ha oído que, el que se prepara para ser orador, no precisa aprender lo que es justo en realidad, matiz que es muy secundario (οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν, ἀλλὰ τὰ δοξαζαντ' ἄν πληθῆι ὄπερ δικάσουσιν), sino que en realidad lo que importa es que a la multitud que ha de juzgar, le parezca justo merced a la actividad hábil del orador, aunque realmente no lo sea.

Continúa el testimonio de Fedro completando lo que corría en la opinión social, que en el juicio nada importan las acciones buenas o malas en sí, sino que se ha de crear la apariencia de que son buenas o malas según convenga al orador persuadiendo de ello al juzgador.

La persuasión ya sabemos que procede y se gesta a partir de estas *verosimilitudines*, tal como afirmaron los sicilianos Korax y Teisias, y no de la verdad: τὸ πείθειν οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας.

El de siempre latente conflicto entre la *doxa* y la *ajlhvqeia*, entre sofistas y filósofos, para quienes, como Sócrates, la verdad se traduce en la rectitud expositiva, verídica o acorde con los hechos y al rigor lógico que ha de presidir los conceptos.

Tras haber afirmado que el acusador miente, se dirige a los jueces y les dice que de él ἀκούσεσθε πάσαν τὴν ἀλήθειαν, ;:.. πιστεῦω γὰρ δίκαια εἶναι ἃ λέγω, “*escuchareis de mí toda la verdad, puesto que es justo lo que digo*”.

Hablará ante el tribunal con su forma habitual del diálogo, tal como lo había hecho to-

dos los días y pide a los jueces que atiendan εἰ δίκαια λέγω ἢ μή, δικαστοῦ μὲν γὰρ αὕτη ἀρητή, ῥήτορος δὲ τάληθῆ λέγειν “*si digo cosas que son justas o no? puesto que ésta es la virtud del juez, por su parte, la del orador decir la verdad*”.

Se dirige, pues, a defenderse de la primera hornada de acusadores que ya instruían a los jueces cuando eran éstos todavía jóvenes contra Sócrates y decían: Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τά τε ὑπογῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥπτω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδασκων: “*Sócrates comete delito y se inmiscuye en asuntos ajenos, investigando las cosas que se hallan bajo tierra y las celestes así como haciendo el argumento más débil más fuerte y enseñando a otros estas mismas cosas*”.

Sócrates se remite para justificar su forma de actuar al Dios que está en Delfos y a quien Querofonte le formuló la pregunta, si había algún otro humano que fuese más sabio que Sócrates. La respuesta tajante de la Pitia que nadie era más sabio, le hizo preguntarse a Sócrates cuál era el recto sentido de la frase.

Por ello se dedicó en la plaza a preguntar a los que se tenían por sabios, y preguntó a uno de los políticos, por cuya respuesta captó que era sabio para otros y para sí mismo, pero no era realmente sabio Apol 21: οὗτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι, οὐκ εἰδώς: “*este cree saber algo, no sabiéndolo*”. Añade Sócrates que él no sabe, pero no cree saber lo que no sabe.

Así desfilan unos y otros, políticos, poetas, artesanos hasta Apol. 23e una serie de ciudadanos que creen saber, si bien realmente saben poco o nada. Su actividad dialogal concitó sobre su persona una serie de enemistades, de ciudadanos muy irritados y que recurren a estas triquiñuelas malsanas, calumnias que han difundido desde largo tiempo con malicia.

Consecuencia de este hecho, aparecen en escena Apol. 24 Meleto, Ánito y Licón en nombre de los poetas, artesanos y oradores.

Sócrates ha dado respuesta a sus primeros acusadores y dice que el odio que le profesan es razón más que suficiente de que dice la verdad.

En lo que respecta a la segunda hornada de acusadores, la Apol. 24 recoge la acusación de Meleto que reproducimos en síntesis: τοὺς νέους ἀδικεῖν με διαφθείροντα “*que Sócrates vulnera la ley, puesto que corrompe a los jóvenes*”.

Sócrates utiliza aquí la figura retórica del *anteklema*, es decir, volver la acusación contra Meleto: ἐγὼ δὲ γε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀδικεῖν φημι Μέλητον, “*Atenienses, yo afirmo que es Meleto el que vulnera la ley, aparentando preocuparse por cuestiones que nunca le han importado*. (οὐδὲν τοῦτω πώποτε ἐμε- λησεν)”.

Como el *nomos* ateniense permitía al acusado preguntar al acusador³³, Sócrates someterá al acusador a una batería de preguntas comenzando por preguntar al acusador quien hace mejores a los jóvenes.

Interesante es todo el escalonamiento argumental que conduce finalmente a la contradicción de lo dicho por el acusador y al absurdo.

1. Apol. 24d: τίς αὐτοὺς βελτίους ποιεῖ... ζῆναι... ¿quien hace mejores a los jóvenes? Responde Méleto que las leyes, οἱ νόμοι. Para Sócrates, como se desprende de la obra, la ley es “*tote Buchstabe*” o letra muerta si no está informada y regenerada por una conciencia ética, por lo que vuelve a preguntar qué hombre, (τίς ἄνθρωπος...), la respuesta de Meleto no se hace esperar, y dice que los jueces hacen mejores a los jóvenes.

2. Ante la respuesta, nueva pregunta: es evidente Meleto que para ti los jueces son capaces de educar, pregunto si todos o unos sí y otros no, (πότερον ἅπαντες ἢ οἱ μὲν αὐτῶν, οἱ δ' οὐ). La respuesta de Meleto no se hace esperar, “*todos los jueces*”.

Con un cierto tono no exento de crítica sarcástica, contesta Sócrates que hay superavit de ciudadanos dedicados a la noble tarea de formar a los jóvenes (ὠφελούτων).

3. Nueva escalada por parte de Sócrates en la batería de preguntas a Meleto ¿los oyentes los hacen mejores? (οἶδε οἱ ἀκροαταὶ βελτίους ποιοῦσιν ἢ οὐ) y responde Meleto que también estos. Un paso más por parte de Sócrates

y qué decir de los miembros del Consejo? (οἱ βουλευταί). También los que forman parte de la Boulhv o Consejo forman y no corrompen a los jóvenes.

Nueva pregunta dirigida a que Meleto diga si los que forman parte de la ἐκκλησία o asamblea de los ciudadanos corrompen a los jóvenes o los hacen mejores? Su respuesta no admite duda, también los miembros de la asamblea forman a los jóvenes.

Mediante este esquema de razonamiento tipo *sorites* se produce un escalonamiento que concluye **ad absurdum**, todos los integrantes de la *polis* educan a los jóvenes, menos Sócrates.

Para mostrar a Meleto lo absurdo de sus afirmaciones, pasa Sócrates a materializarlo mediante el símil de los caballos en el que, en síntesis, viene a decir que uno solo o algunos pocos son los mejores para preparar a los caballos y nunca la totalidad. (Apol. 25b).

Sócrates recrimina a Meleto su ignorancia o nesciencia sobre el tema de la formación de los jóvenes, afirmando que nunca le ha importado algo: οὐδεπώποτε ἐφρόντισας τῶν νέων καὶ σαφῶς ἀποφαίνεις τὴν σαυτοῦ ἀμελῆειαν (Apol. 25c).

Nuevamente vuelve Sócrates a la carga para encerrar al acusador en una contradicción, planteándole una pregunta en forma de dilema: ¿qué es mejor vivir entre ciudadanos buenos o malos? De unos proceden los males y de otros los bienes; claro es que nadie quiere padecer un mal de los que viven con él.

Cuando Sócrates pervierte a los jóvenes, acaso lo hace Sócrates, voluntaria o involuntariamente (ἐκόντα ἢ ἄκοντα)? Meleto dice que lo hace voluntariamente y cae en su propia contradicción, pues Sócrates intencionadamente pervierte a los jóvenes que con él conviven para que le causen daños, cosa que en la mentalidad social de la época no era creíble.

Si pervierte a los jóvenes involuntariamente (εἰ δὲ ἄκων διαφθείρω), no es ello causa o motivo para emplazar a uno ante el tribunal, sino que debe ser en privado enseñado, porque de los errores no voluntarios, ἀκουσίω ἄ-

μαρτημάτων, debe ser uno corregido, ya que si aprende Sócrates, Sócrates dejará de hacer lo que involuntariamente hace, παύσομαι ὃ γε ἄκων ποιῶ.

Destaca Sócrates la malicia de Meleto que ha evitado todo esto, y reitera ante los jueces que al acusador ni mucho ni poco le ha importado la juventud y apostilla en forma de pregunta πῶς με φῆς διαφθείρειν τοὺς νεωτέρους... según la acusación que presentas contra mí, que enseñe a los jóvenes a no creer en los dioses en los que cree la ciudad sino en otras nuevas divinidades?, θεοὺς διδάσκοντα μὴ νομίζειν οὓς ἡ πόλις νομίζει, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινα...

En suma, el razonamiento de Sócrates señala la incoherencia de acusar de impiedad a Sócrates, no cree en los dioses y de que enseñe a creer en otros dioses.

Meleto no merece credibilidad (ἀπιστος γ' εἶ), porque no se puede creer y no creer al mismo tiempo, presentando ante los jueces el argumentum *ad absurdum*, algo es y no es al mismo tiempo, no creer en caballos y sí en cosas ecuestres, creer y no creer en los daimonnia o los demonios³⁴.

Ante los jueces manifiesta Sócrates que en sustancia la causa última de la acusación no es sino la maquinación calumniosa y la envidia contra su persona de muchos (ἡ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνος) y reitera su código ético: siempre enseñará la virtud, de la cual nace todo, la sabiduría, el alma y la verdad, φρονησις, ἀλληγοία, yuchv. (Apol. 30b).

Y afirma Sócrates en esta línea a los jueces: εἰδῆτε ὅτι οὐδ' ἂν εἰ ἐπιεικάθοιμι παρὰ τὸ δίκαιον δείσας θάνατον, es decir, "sabed que en modo alguno condescendería al margen de lo justo por el hecho de temer a la muerte".

E. LA PRUEBA DE TESTIGOS

Nuevamente retoma el tema de la corrupción de los jóvenes, acudiendo a la prueba de testigos y pide que si alguno o algunos, una vez mayores, caen en la cuenta del daño cau-

sado sobre ellos por Sócrates, que accedan a la tribuna a exponer el daño, le acusen y se venguen (ἐμου κατηγορεῖν καὶ τιμωρεῖσθαι) o, caso de que no lo quieran hacer en persona, que suban sus familiares.

Muchos de los jóvenes de antaño se encontraban presentes y son mencionados en Apol. 34 y en cualquier caso que presente Meleto testigos víctimas de la perniciosa enseñanza de Sócrates; más al contrario, están dispuestos a ayudarle porque saben que Meleto miente y Sócrates dice la verdad: Μελήτω ψευδομένω, ἐμοὶ δὲ ἀληθεύοντι.

Apol. 34b: Εἶεν δὴ, ὦ ἄνδρες' ἃ μὲν ἐγὼ ἔχοιμι ἄπολογεῖσθαι: Aquí afirma Sócrates que todo lo expuesto es lo que puede decir en su defensa, más o menos y otras cosas semejantes.

Rechaza pedir *clementia* ni él ni sus familiares (Apol. 34c y ss) no por arrogancia o cualquier tipo de soberbia, sino porque θαρραλέως ἐγὼ ἔχω πρὸς θάνατον, está en buena disposición ante la muerte y el juez ha de juzgar según las leyes, δικάζειν κατὰ τοὺς νόμους.

Fue habitual en el procedimiento ático que, cuando una *kategoria* o acusación no tuviese establecida una condena concreta, ambos, acusador y acusado podían proponer su pena, Meleto propone la pena de muerte y Sócrates se pregunta en Apol. 36d: τί οἶν πρέπει ἀνδρὶ πένητι εὐργέτη δεομένω ἄγειν σχολὴν ἐπὶ τῇ ὑμετέρα παρακελεύσει... “*así pues, qué le conviene a un hombre pobre, benefactor, necesitado de tiempo libre para vuestra exhortación?*”

Sócrates propone ser mantenido alimentariamente en el Pritaneo, ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως, ser mantenido por el Estado, cosa que fue muy mal vista por los jueces.

A partir de Apol. 38c se dirige Sócrates a los jueces.

Vosotros, los jueces, que me habeis condenado a muerte, tras mi muerte, caerá sobre vosotros un castigo mucho mas duro, τιμωρίαν ὑμῖν ἦξειν, εὐθὺς μετὰ τὸν ἐμὸν θάνατον πολὺ χα-

λεπωτέρα, *muchos os van a pedir cuentas por esta felonía, porque no vivís rectamente, οὐκ ὀρθῶς ζήτε, οὐ καλῶς διανοεῖσθε, ni reflexionáis rectamente.*

Finalmente les exhorta a que se preparen estos jueces para ser lo mejor posible.

En cuanto a aquellos jueces que votaron por su absolución (ἀποψη΄σαμένοις), afirma en Apol. 40b.

1) que la muerte es un cierto cambio y traslado de residencia de aquí a otro lugar, μεταβολή τις καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθενδε εἰς ἄλλον τόπον.

Es como un sueño el tránsito, que Sócrates considera una ganancia (κέρδος), porque allí encontrará verdaderos jueces, ἀληθῶς δικαστάς.

Poder conversar con Palamedes que también fue ejecutado injustamente y otros.

2) Los jueces de allá no condenan a muerte como los de aquí, porque son más felices y además inmortales, εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ ἔστιν, si es verdad lo que se cuenta.

3) Se dirige a los jueces y les dice que para un hombre que sea bueno no hay mal alguno ni vivo ni muerto.

4) Ya es hora de marcharnos, yo a morir, vosotros a vivir, ello no obstante quien marcha a mejor situación, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ, no es cosa clara a todo hombre, salvo para el dios.

10. CONCLUSIÓN

A lo largo del presente trabajo hemos tratado de poner de relieve las piezas que sirvieron para configurar posteriormente el proceso. Los ejercicios de las antilogías mediante la técnica de los discursos dobles dieron lugar a la formación en la historia del mundo griego a los llamados “porsgymnastai” que perduraron por su valor didáctico hasta la época bizantina.

Nos hemos ceñido a poner de relieve la formación del proceso mediante la aplicación en

la práctica de la defensa de la “plausibilidad” y, ciñiéndonos a Platón, su crítica sobre la *verosimilitud*.

Por todo lo que hemos leído, el proceso de Sócrates y su valoración por parte de la doctrina moderna ha sido muy dispar. Estamos en la época de la *demokratía* radical con las drásticas consecuencias que hemos indicado.

A la luz de lo expuesto hay un sector de la doctrina que entiende que, de acuerdo con las leyes o *nómoi* de la *demokratía*, la condena a muerte fue legal.

Otro sector de la doctrina opina que fue el mismo Sócrates el que provocó su propia muerte, al irritar a los jueces pidiendo ser alimentado por el Estado.

Sócrates propone ser mantenido alimentariamente en el Pritaneo, ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως, ser sustentado a costa del Estado, cosa que fue mal vista por los jueces y optaron por la ejecución.

Tot homines, quot sententiae. Nosotros hemos visto, desde el ideario defendido por Sócrates, según la apología de Platón, el juicio como un caso de legalidad *versus* justicia.

NOTAS

1. Vid. *Thesaurus Graecae Linguae* vol. VII, p. 2110ss; HEINIMANN F., *Vorplatonische Theorie der τέχνη* en *Sophistik, Wege der Forschung* (Darmstadt) CLXXVII p. 127ss.
2. *Dogmatik. Zur Geschichte von Begriff und Methode in Medizin und Jurisprudenz* (Frankfurt/M 1981) p. 6ss; 16ss *Die Techné-Konzeption Platos*.
3. Ἀντιλογίῳν Α– Β–. Vid. DIELS/KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker* (Dublin/Zurich 1969) p. 265: *Zweifelhafte Schriften*.
4. LIDDELL – SCOTT, *Greek English Lexicon* ((Oxford 1961) p. 437 δισσός, en lengua ática διπτός, utilizado en plural significa *dos* y como adverbio *por dos vías opuestas* o *por dos caminos*; DIELS – KRANZ, Bd. II p. 405ss: ΔΙΣΣΟΙ ΛΟΓΟΙ (DIALEXEIS); SCHMID/STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur. Handbuch der Altertumswissenschaft*. VII. 1. 3 p. 204ss; KRANZ W., *Vorsokratisches IV: Die sogenannten ΔΙΣΣΟΙ ΛΟΓΟΙ, Wege der Forschung* (Darmstadt) Bd. CLXXXVII p. 629ss.
5. Seguimos la edición *Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*.
6. IX. 6. 1062b13; KUBE, *TEXNE UND ARETH. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*. (Berlin 1969) p. 101 ss.
7. Vid. DIELS – KRANZ, Bd. II. p. 253ss; *Fragmente* p. 262 ss en los que se recoge este testimonio. Vid. también en II p. 253. 26; Diog. IX. 50 ss; 258 13 ss Plat. Cratyl. 385 ss: πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον; también Sext. Pyrrh. I. 216 reproduce el mismo pensamiento, vid. *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis* (Frankfurt 1993) p. 145 ss [I. 216- 218] para Sexto Empírico la palabra *metron* se entiende como criterio, el hombre es el criterio de todo lo que es y de lo que no es, introduciendo una relatividad que Sexto diferencia de la corriente del pirronismo; HEINIMANN en la obra *Nomos und Physis* p. 68 hace referencia a un tipo de giros usuales en la lengua griega, tales como θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων y aquí τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστίν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστίν y explica que no se deben entender en el sentido propio de las palabras, porque se trata de una expresión polar característica de la lengua griega para reforzar una palabra anterior, que es πάντων χρημάτων μέτρον, opinión que fundamenta en KEMMER E., *Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Sprache*. Heft 15 (1903) 50-55.
Esta frase fue traducida de forma diferente, pudiéndose distinguir tres direcciones a la hora de traducir la partícula ὡς, cuyo amplio campo semántico aparece recogido en LIDDELL-SCOTT, p. 2038 ss. De las tres orientaciones indicadas, traducen la 1ª) la palabra ὡς *como*; la 2ª) la traduce por *que* y la 3ª) la que simultaneamente traduce por *que* y *como*. DIELS-KRANZ en el aparato crítico aceptan la significación “que” y excluyen la de “como”; vid. NEUMANN A., *Problematik des homo-mensura Satzes. Sophistik* (Darmstadt 1976) p. 261ss que recoge las distintas posiciones doctrinales sobre la frase; HOFFMAN K. F. *Überlegungen zum Homo – Mensura des Protagoras* en AA. VV. *Die Sophistik. Entste-*

hung, *Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht*. Herausgegeben von St. Kirste, K. Waechter und M. Walther (Stuttgart 2003) p. 12-31 que hace una valoración crítica de los testimonios.

8. NEUMANN, *Problematik des homo mensura Satzes in Sophistik*, cit. p. 257 ss.

9. Vid. sobre el testimonio de Diógenes Laercio en IX-51, DIELS - KRANZ, Bd. II: *Leben und Lehre* p. 266 (b a); HIMMELSCHEIN, *Studien zu der antiken Hermeneutica iuris* en *Symbolae Friburgensis in honorem Ottonis Lenel* (Leipzig 1935) p. 357s; KUBE J., o. c. p. 95s indica que este principio también era sustentado por Gorgias, viendo aquí la doctrina una conexión entre la retórica de Gorgias con la dialéctica de Protágoras; EISENHUT, *Einführung in die antike Rhetorik und ihre Geschichte* (Darmstadt 1974) p. 19ss; MARTIN, *Antike Rhetorik* (München 1974) p. 3 ss que hace el seguimiento de la definición de la retórica en la historia posterior.

10. SCHMID/STÄHLIN, VII. 3. 1 p. 90 ss *Die altsizilische Technik*; MARTÍN, o. c. p. 52 s; p. 215; VOLKMANN, *Die Rhetorik der Griechen und Römer* (Hildesheim 1963) p. 4 ss; HELDMANN, *ZETEMATA* o. c. 13 ss donde puntualiza el autor el testimonio de Aristóteles; FUHRMANN, *Antike Rhetorik* (München 1984) p. 16 ss; GÓMEZ-ROYO, *La doctrina del εἰκὸς en los retóricos griegos del s. V a. C.* en *La prueba y medios de prueba: de Roma al derecho moderno. Actas del VI Congreso Iberoamericano y III Internacional de Derecho Romano* (Madrid 2000) p. 281 ss; ANDERSEN, *Im Garten der Rhetorik* (Darmstadt 2001) p. 101; 140; 233; 310.

11. Señala FUHRMANN, *Das systematische Lehrbuch* (Göttingen 1960) p. 124 n. 2 que no es un dato seguro que Korax dejase una Τέχνη escrita y lo más plausible es que su discípulo Teisias pusiera por escrito en apuntes las enseñanzas orales de su maestro. Esta Τέχνη tuvo su proyección fundamental en los juicios.

12. LIDDELL-SCOTT, p. 484: τὸ εἰκὸς part. neutro del perfecto εἶκα, sustantivado *likelihood, probability*. En el ámbito de la lógica significa *probable propositio*. Su campo semántico se completa con el significado de *reasonable*.

13. Véase Rhet. II. 24. 1402a17; Phaed. 273b; en las ideas precedentes seguimos a SCHMID/STÄHLIN, VII. 1. 3 p. 90 ss: la formación en estas lides de la práctica forense cuajó en un tipo de sistema en el que la *techne* de la sorpresa sirvió para debilitar la verdad con ayuda de las pruebas plausibles; BLASS F., *Die attische Beredsamkeit. I. Von Gorgias bis zu Lysias* (Hildesheim 1962) p. 18 ss; EISENHUT, o. c. p. 9 ss; 20 ss; MARTIN, o. c. p. 1 ss; BAUMHAUER O. A., *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation* (Stuttgart 1986) p. 135 en la que desarrolla la concepción conocida del *eikós*; FUHRMANN, *ant. Rhet.* p. 16 ss.

14. KENNEDY G., *Classical Rhetoric and its christian and secular tradition from Ancient to Modern Times*. (North Carolina 1980) p. 20 ss.

15. WOLF E., *Griechisches Rechtsdenken* (Frankfurt/M 1954) Bd. II p. 56 ss.

16. Vid. LAUSBERG, *Handbuch des literarischen Rhetorik* (München 1960) p. 54 ss; MARTIN, o. c. p. 9 ss; p. 167 ss; EISENHUT, o. c. p. 30ss; FUHRMANN, *ant. Rhet.* cit. p. 81 ss.

17. *Das Gerichtswesen Athens im 4. Jahrhundert v. Ch.* En la obra *Grosse Prozesse im antiken Athen* (Hrgrb. Burckhardt y otros) (München 2000) p. 30 49.

18. Además de la obra mencionada de THÜR, sobre los tribunales en el derecho ático antiguo remitimos a una obra clásica en este sentido, LIPSIUS J. H., *Das attische Recht und Rechtsverfahren* Bd. I p. 132 ss: *Die Geschworenengerichte* así como la distribución de competencias; WELWEI K.-W., *Die griechische Polis* (Stuttgart 1983) p. 203 ss: *Gerichtshöfe*; BLEICKEN J., *Die athenische Demokratie* (München 1986) p. 162 ss entre otros.

19. Cita tomada del testimonio que menciona LIPSIUS J. H., o. c. I p. 152 n. 56; vid. BUSOLT, *Griechische Staatskunde* (München 1920) Bd. I p. 423 s; VINOGRADOFF P., *Collected Papers* (Oxford 1928) *Freie Rechtsprechung und die athenische Demokratie* p. 15-23; MEYER-LAURIN H., *Gesetz und Billigkeit im attischen Prozess* (Weimar 1965) 28 ss; RUSCHENBUCH E., *Der Ursprung des gerichtlichen Rechtsstreits bei den Griechen*. Symposium 1977 (Köln -Wien 1982) p. 1- 8.

20. WOLFF H. J., *Recht en Lexikon der alten Welt* Bd. III (1965) p. 2516 ss.

21. Vid. LIPSIUS o. c. p. 121 ss pone de relieve que los delitos de incendios y envenenamientos fueron compartidos también con el derecho romano. Así mismo, el participio de aoristo βουλευσας en el sentido que lo utiliza la ley no es diferente de αἴτιος.
22. o. c. I p. 412 ss; 423 ss; 897 ss.
23. I. 13: ἐν τε τοῖς δικαστηρίοις οὐ τοῦ δικαίου αὐτοῖς μάλλον μέλει ἢ τοῦ αὐτοῖς συμφόρου.
24. O. c. p. 32ss donde estudia más pormenorizadamente estos datos indicados.
25. DIELS-KRANZ, II p. 294 ss, ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΥΠΕΡ ΠΑΛΑΜΗΔΟΥΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ y la doctrina citada *supra*.
26. SCHMIED- STÄHLIN, o. c. VII. I. 3 p. 236 ss: *Sokrates' Leben*; p. 247ss *Sokrates' Wirken, Lehre und Lebensanschauung*; ZELLER E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1922) 5ª ed. p. 44 ss; ALSBERG M., *Der Prozess des Sokrates* (Mannheim 1926) p. 1-29; ALLEN R. E., *Socrates and Legal Obligation* (Minneapolis 1980) p. 17 ss; COHEN D., *Law, violence, and community in classical Athens* (Cambridge 1995) p. 181 ss: *litigation, democracy and the courts*; Der Neue Pauly Bd. 11 p. 673 ss; COLAIACO J. A., *Socrates against Athens* (New York 201) p. 13 ss; 23 ss; 37 ss; 55ss; 167 ss.
27. *Der Prozess des Sokrates im Lichte moderner Jurisprudenz und Psychologie* (Mannheim 1926) p. 1- 29.
28. Según parece, la *metanoia* interior de Sócrates se produce a raíz de la visita que Querofonte, gran amigo y admirador de Sócrates preguntó al oráculo de Delfos, si existía algún hombre vivo que aventajase en sabiduría a Sócrates y recibió la tajante respuesta “No”. Si ello era así, pensó Sócrates, era porque reconocía su ignorancia. Por todo ello decidió que el fin de su vida era buscar la verdad incuestionable. La verdadera sabiduría. Vid. más ampliamente COPLESTON F., *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1977) p. 111 ss.
29. P. 605 cita este pasaje del libro XIII de la metafísica y explica el vocablo ἐπακτικός con el significado de “inductive” o inducción
30. SCHOLZ P., *Der Prozess gegen Sokrates. Ein “Sündenfall” der athenischen Demokratie?* En *Grosse Prozesse im antiken Athen*. Herausgegeben von L. Burchardt und J. Von Ungern-Sternberg (München 2000) p. 157- 173.
31. O. c. p. 159 ss.
32. Esta acción que se daba por causa de impiedad era tan amplia y poco definida que podía servir a cualquier fin, como la historia evidencia en los casos de Protágoras, Diagoras o Anaxágoras. Su amplitud daba juego a aplicar a acciones que muy indirectamente suponían una vulneración u ofensa a los dioses a ser incluidas como *asebeia*. Vid. más ampliamente TAHLHEIM, PAULY – WISSOWA, *Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE) Bd. 2. 2. 1529 ss
33. Apol. 48.
34. Cic. De divin. I 54, 122-4: *hoc nimirum est illud quod de Socrate accepimus quodque ab ipso in libris Socraticorum saepe dicitur, esse divinum quiddam, quod δαιμόνιον appellat, cui semper ipse paruerit numquam impellenti, saepe revocanti. (124) illud tamen eius philosophi magnificum ac paene divinum, quod cum impiis sententiis damnatus esset aequissimo animo se dixit mori*. Testimonio tomado de GIANNANTONI G., *Socratis et Socraticorum reliquiae* Vol. I (Napoli 1990) p. 139 s.