



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

“Los fundamentos metafísicos del zóon politikón de Aristóteles”

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y
ADMINISTRACIÓN PÚBLICA (Ciencia Política)
P R E S E N T A
DIEGO ALFREDO PÉREZ RIVAS

DIRECTOR: DR. JOEL FLORES RENTERÍA.

MÉXICO, D.F.

2006.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“A mis incondicionales amigos, mis padres, Rosa y Alfredo.
Gracias a ustedes poseo y tengo conciencia de la vida en libertad.

Más que el nús cósmico, agradezco su temperamento,
paciencia, constancia, honradez, inteligencia, ese respeto y
orgullo que siempre me han inspirado, mi gran tesoro...”

“A mi entrañable familia: Infra, Linda, Irma, Josefina, Alfonso y Marianita,
invaluable acervo de sabiduría que está siempre presente a doquiera que vaya”

“Indra, una promesa cumplida, un camino recorrido de principio a fin”.

“Mi muy querida Delirio Mitre, aquella artista de la que
siempre he admirado su creatividad, su fidelidad hacia
lo extraordinario.”

“Artemisa mía, mujer guerrera, aquella que me mostró que un sublime
crepúsculo es más que el final de un ciclo. Me has enseñado que vivir
por un ideal vale más que morir por vida de mortales. Supe que hay más existencias
de las que creemos conocer. Sin ti, esto simplemente no
hubiera sido posible. Filosofía vital es tu esencia...mi inspiración”

“Un agradecimiento especial al Dr. Joel Flores, quien en los
momentos más afrentosos para el trabajo, siempre me
enseño a conducirme por los senderos del librepensamiento.
Maestro es usted ejemplo a seguir de vida reflexiva”.

“Prof. José Sadoc gracias por la oportunidad y el apoyo que me ha brindado.”

“Al Mtro. Luis Ignacio Sainz, por ser punto de referencia inmediato para
entender que la verdad siempre sale a la luz, que lo *sui generis* no está prohibido”.

A mis mejores amigos:

Paco Humito, gracias por apoyarme siempre hermano:
estés donde estés, hombre noble, ahí estaré, contigo.

Mónica, por ser la hermana perfecta, siempre fiel a sus principios.

Edgar, hermano, gracias por tu apoyo incondicional, sin murallas.

David Euripides, tus auto-sacramentales han sido meritorias lecciones.

“A mis sinodales: Alvar Sosa, Héctor Zamitiz, José Luis Hoyo, Antonio Rivera,
por sus muy valiosos comentarios y por su aporte filosófico a la vida académica”.

“A mis profesores y alumnos, gracias a ustedes adquiere sentido este gran mundo,
la universidad. Contemplan que son el verdadero aliento de una esperanza...la renovación
de un sistema absurdo, miope, torpe y excluyente. Los hombres poseemos el
mayor de los dones, el lenguaje; para explorarnos, interpretar y manifestarnos.
Recuerden que nuestra misión es hacer que cambie todo en todas partes”

HIMNO A TESEO.

Enfurecido, como si a través de sus pupilas pudiera devorar Titanes,
colérico, como si a través de sus palabras pudiera negar los claroscuros celestes,
vengativo, como si pudiera arrebatarse su secreto a Cronos,
Minos cavila la forma de saciar su hambre de restitución.

Avergonzado, tratando de ocultar la faz de su rostro,
no hay nada que prevenga al rey de plateada Alethes;
sus entrañas son oprimidas por aquel océano espumoso
que dio vida a la blanca Afrodita Urania de los mares.

Deprimido, hurgando una solución en el Olimpo,
aquel déspota tirano requiere un segundo ultraje a Hefestos.
Su alma inmortal le condena a buscar lo que ha extraviado.
Dédalo ha de sugerir una edificación similar a su recelo:
un lugar con acceso pero de imposible salida.

Prontamente se dispone la creación poética ha erigir muros yuxtapuestos,
sed de claustrofobia y alteración,
pared sobre pared,
camino sobre camino:
todo conduce a la nada.

Erguido sobre sus dos patas, como el pórtico del ágora,
Minotauro rinde tributo a Themis, Metis y Polemos;
consume la sangre de los guerreros que osan invadir su morada.

Misántropo y concupiscente,
el híbrido bestial devora al lógos,
elige el mugido terrenal y desdeña la articulación significativa.
El arché se evapora, tal cual el humo en el incendio.
Harmonía longeva es ultrajada por Pathé,
en tanto que Ethos cava un mundus para su ostracismo.

Mas, príncipe ático varonil y reivindicador del antros,
decide ir en busca de lo inhospitable:
astuta solución del laberinto divino.
Sus caderas escurridas y su cabellera crispada,
se confunden en una sombra que se desvanece.
Por la reina tragedia se ha desatado,
por la princesa disolución de la condena se ha decretado.

Melancólica, como los infértiles suelos en ausencia de Demeter,
enamorada, como Penepole en espera de su héroe,
Ariadna teje conexión de su mancebo con la luz del sol,
procura cuidadosamente que su amado regrese por camino indicado.

El primer D-ios pudo ser Minos,

angustiado por la huída de la edad de fidelidad,
época tejida con hilos de oro;
desorientado, no encontró respuesta alguna,
sólo la venganza,
aparente restitución a su opresiva frustración de castración.

Los grandes hombres pagaron su vanidad y su andría,
Icaro, con alas de cera, cayó a los mares dejando a su padre deshonorado:
pudo crear majestuosas edificaciones,
logró descifrar los secretos de Physis burlándose,
pero no consiguió escapar a Diké,
mujer orgullosa de columna firme y ojos omnividentes.

¿Quién reina en el Olimpo sino el ansía de completud?
Ni siquiera el mismo Zeus pudo con la fuerza del eterno femenino.
Femina es comienzo del círculo y femina es su final.
Hera, Pandora, Afrodita, Artemisa, Diké, Atenea,
Hestia, Demeter y Harmonía son número sin finitud.

El triunvirato fue entonces pasado por alto,
Hades, Zeus y Poseidon,
se vieron burlados
por la astucia de aquellas que con su aliento son musas de los grandes héroes,
son principios de los grandes hechos y las grandes palabras.

El *lógos* no está hecho para acceder a *subspecie aeternal*,
todo intento produciría el vicio del laberinto.
El *lógos* está hecho para seducir,
para reivindicar la vida en libertad sublime,
para hacer accesible al hombre los principios de la sangre y su derrame.
No es suficiente predicar la verdad, es menester encarnarla.

Teseo fue el último hombre que intento libertar y reivindicar la condición humana. Abandonó a su amada a pesar de que a ella debía su oportunidad de volver a vivir. Con ello, no permitió que el ciclo fuera cerrado, pues Ariadna, la hija de la reina corrupta e impronunciable, termino esposándose con el d-ios de la orgía, Dionisio Báquico. Por ello mismo, los hombres llevamos impresos en nuestro ser la necesidad de una vida después de la muerte, de reencarnación, de un reencuentro con el Karma. Los hombres anhelamos vivir la vida de Teseo, ambicionando cerrar el ciclo que no fue terminado. El sentimiento minoico y laberíntico es un sentimiento de recelo, de resentimiento hacia la vida y la existencia, que reside en la idea que predica que nada tiene sentido. Lo tesaico tiene que ver con la posibilidad que se abre para restituir la falta, con la idea de que el hombre no está solo, pues siempre contara con la ayuda de alguna de las nueve d-iosas. Todo fundamento es un fundamento tesaico, que encuentra su razón de ser en la incompletud. La vida, hay que recordarlo, tiene nombre femenino, por lo que ama a los guerreros aventureros.

ÍNDICE

Introducción.....	1
1. La cuestión metafísica como fundamento del ente, separación entre ontológico y óntico.....	7
1.1. La materialidad de la Física y la especulación de la Metafísica.....	13
1.2. Lo óntico o la mirada al ente y lo ontológico o la mirada al ser.....	25
1.2.1. Acerca de la fundamentación de lo científico positivo en lo óntico.....	32
1.2.2. Acerca de la fundamentación de lo ontológico.....	35
2. La diferencia ontológica en Aristóteles: conciliación de la materia y la forma.....	40
2.1. De la teoría del conocimiento a la diferencia ontológica en Grecia Antigua-Clásica.....	46
2.1.1. Los sofistas o la negación del ser.....	46
2.1.2. Platón: idealismo y trascendentalismo.....	50
2.1.3. Aristóteles: inmanentismo y la importancia del eídos.....	54
2.2. Unidad eidética entre “materia” y “forma” como fundamento de la filosofía política aristotélica.....	60
2.2.1. Virtud noética.....	60
2.2.2. Virtudes políticas o vales universales.....	63
3. Las características básicas de la pre-concepción del mundo que se oculta en la definición del ζῶον πολιτικόν de Aristóteles: símbolos contextuales y mundanidad de la entidad política.....	76
3.1. El ciudadano o ente político en Grecia Clásica a partir de Aristóteles; relevancia del género próximo y la diferencia específica.....	78
3.1.1. La ciudad como entidad política primigenia.....	79
3.1.2. La cuestión del ciudadano a partir de la pluralidad de la ciudad.....	82
3.2. El carácter de las instituciones culturales y su trascendencia política en Grecia Clásica.....	98
3.2.1. Acerca del carácter de permisibilidad en la religión.....	100
3.2.2. Acerca de la orientación de la educación.....	110
3.3. El ordenamiento de las estructuras e instituciones políticas griegas.....	124
3.3.1. Atenas: primer período.....	124
3.3.2. Atenas: segundo período.....	127
3.3.3. Esparta: ágogee y timocracia.....	130
3.4. El arte clásico como expresión de lo óntico.....	135
3.4.1. La épica homérica.....	140
3.4.2. La tragedia como asimilación de la fatalidad.....	149
3.4.3. Escultura: Doríforo y Zeus.....	155
4. Los problemas de pasar por alto los fundamentos de la ciencia positiva de la política a partir de Aristóteles; perspectivas hacia un nuevo esquema.....	164
4.1. Mundanidad del ciudadano, complicaciones del traslado del esquema aristotélico.....	167
4.2. Necesidad de interpretar al ente político desde diferentes perspectivas; libertad como fundamento de la politicidad.....	175
4.3. La pertinencia de la categoría <i>códigos de eticidad</i> . Conceptos fundamentales para estudiar a la entidad política en su orientación existencial, histórica y simbólica.....	181
BIBLIOGRAFIA.....	187

ANEXOS.

INTRODUCCION:

*“Todo ente es algo, es decir, tiene su qué y tiene un determinado modo de ser...La proposición del fundamento reza: **Nihil est sine ratione**. Se traduce: **nada es sin fundamento**. Cabe transcribir lo que la proposición enuncia de la forma siguiente: todo, es decir, toda suerte de cosas que, de algún modo, **sean**, tiene un fundamento. **Omne ens habet rationem**. Aquello que cada vez es efectivamente real tiene un fundamento de su realidad efectiva. Aquello que cada vez es posible tiene un fundamento de su posibilidad. Aquello que cada vez es necesario tiene un fundamento de su necesidad. **Nada es sin fundamento**”.*¹

Muchos son los dogmas² que se erigen en el seno y derredor de las ciencias positivas. El método científico es, por ello, aquel sistema lógico-esquemático que se construye y dirige para descubrir los principios, características y las relaciones de un tipo de “ente” en específico. El método, en otros giros, tiene como objetivo el descubrir-determinando. La Ciencia Política (CP) no se escapa de esta sutil y no tan evidente ley. Las determinaciones del ente, sobre las cuales ha de trabajar tal ciencia, son el producto de ciertas meditaciones metafísicas. A razón de ello, aquellas meditaciones metafísicas que se erigen en determinantes para un “ente” son el fundamento radical sobre el cual descansan.

Dicho fenómeno, el de los dogmas en las ciencias positivas, puede ser mejor entendido si se analizan las transformaciones en los procesos de acercamiento a lo real, a través del constante cambio de paradigmas. En el caso específico de la CP, muchas han sido las direcciones y determinantes que se le han atribuido. Por la misma razón, el ente sobre el cual se ha venido construyendo la CP ha variado en diversas ocasiones. Las “formas de gobierno”, el “Estado”, “las relaciones de poder”, el “poder político”, las “elites en el poder”, las “instituciones políticas”, la “justicia”, la “soberanía” y, hoy día, en lo que se conoce como “Análisis Sistémico”, el “sistema político”; han sido los diferentes “entes” específicos (o formas de observar el fenómeno político) que se han propuesto y utilizado con la finalidad de erigir los principios de la ciencia que trate los temas que a dicho campo temático competen en su generalidad. Los axiomas han cambiado y ello ha provocado que tal ciencia tenga la necesidad de redirigir sus caminos. En la actualidad, otra de las orientaciones importantes que ha adquirido vigor en la CP es el estudio de las “democracias representativas”, al grado que aquellas se han convertido prácticamente en su objeto de estudio por antonomasia. En suma, hemos llegado paulatinamente y después de cierto repliegue, a la reducción de la CP en estudio de las democracias representativas o de partidos.

La tesis que aquí se defenderá predicará que la CP no puede ser reducida a estudio de las democracias, así como tampoco a estudio del “poder por el poder” como nos han venido diciendo

¹ Heidegger, Martín, *La proposición del fundamento*, pp. 3-43.

² En su acepción etimológica δόγμα, que significa: “doctrina fija”. Hessen, J., *Teoría del conocimiento*, p. 34.

los estudiosos de Maquiavelo. La CP, por el contrario, se nos presenta como estudio del ente político; de sus principios, fundamentos y relaciones en diversos, contingentes y múltiples escenarios. Se tratará de volver a señalar, a partir del presente estudio, un camino alternativo para estudiar a lo político a partir de lo que fue en sus orígenes y no a partir del apofántico “deber ser” en el que solemos enmarcarlo. El presente trabajo señalara la íntima relación entre filosofía y CP.

Se elaborará, a continuación, una breve semblanza de los principales argumentos que serán defendidos. Se describirá el proceso de génesis en el que se encuadra y encuentra sustento el trabajo. Primeramente hemos de partir del concepto *ciencia*, como conocimiento metódico que se construye como sapiencia positiva de un ente (o una forma de observar al ente en específico). Mientras tanto, la filosofía u ontología es la ciencia no positiva o, cabría mejor decir, la disciplina metafísica, que versa sobre el tratamiento del “ser”. La diferencia ontológica, que señala la discrepancia específica existente entre “ser y ente”, nos marcará la pauta para diferenciar a la tarea científica de la filosófica.

Ciencia y filosofía se han complementado en el curso de la historia de la humanidad. La primera toma el lenguaje de la segunda para construir y sustentar sus indagaciones. Igualmente, el fundamento del ente científico (en cualquiera de sus manifestaciones) puede ser encontrado en la concepción del “ser” que imprime cierta corriente filosófica al conglomerado de lo real. Es decir, todo ente científico, construido como concepto específico y delimitado, encuentra su génesis y explicación en la reflexión metafísica que deviene del ejercicio de determinar el “ser”, volcándolo “ente”. Aquel ejercicio de determinación puede ser entendido como el producto de meditaciones filosóficas o metafísicas. Es decir que: en el descubrimiento de las características que imprimen su modo de ser específico al “ente” de la CP, en sus diversas modalidades, podemos encontrar sus fundamentos metafísicos, aquellos que le sostienen.

¿Por qué razón estudiar a Aristóteles? Aristóteles encontró y determinó el primer ente político en estricto sentido. De hecho, hizo más que eso ya que le otorgó un método de acceso y ciertas características propias (un lenguaje propio) para que pudiera ser identificado y utilizado como objeto de estudio en las investigaciones científicas. Antes de él, Platón escribía sobre la utopía de la *πόλις* perfecta, obra que por su traducción significa *La República, el Estado o el diálogo de la Justicia*. Sin embargo, fue Aristóteles quien fundamentó el ente de la CP de manera positiva a través de su propiamente llamado *ζῷον πολιτικόν*. Aristóteles, es quien habló por vez primera y esquemáticamente acerca del animal que vive en sociedad por naturaleza inherente, que es político, abriendo camino a un sin fin de interpretaciones y estudios que versan acerca del *ζῷον πολιτικόν*. En otros giros, el estagirita generó el primer método de acceso a la verdad de lo político, a la politicidad

inherente al hombre. Por ello, una pregunta forzada para los estudiosos de la CP sería interrogarnos acerca de la validez y la aplicabilidad de dicho ente actualmente.

Por su relevancia imprescindible en el pensamiento político, los fundamentos del ente al que Aristóteles denominó como ζῶον πολιτικόν tienen que ser revisados y complementados con los dilemas filosóficos que nos han heredado autores contemporáneos. Aquel es uno de los principales objetivos del presente trabajo: una oportuna estimación de los conceptos trabajados por Aristóteles en torno al ente político, para poder encontrar, o siquiera empezar a plantear, una fórmula que coincida con las necesidades reflexivas de la actualidad. En todo caso, el presente trabajo intentará erigirse como un aporte perspectivo que sirva para observar desde nuevos frentes al ζῶον πολιτικόν. Dichas reflexiones pretenden servir para trasladar ciertas secciones del pensamiento aristotélico a los estudios de nuestro tiempo, tomando en cuenta sus fundamentos metafísicos, sus limitaciones y alcances.

¿Por qué la necesidad de generar nuevos esquemas para interpretar a lo político? Hoy en día, la CP suele naufragar entre esquemas y conceptos para explicar los fenómenos políticos sin dejar de redundar en un *circulus vitiosus*. El problema más importante en la actualidad para tal ciencia consiste en definir ampliamente su objeto de estudio. Bien diría Sartori, en *La Política; lógica y método en las ciencias sociales*, que la CP no tiene un código de lenguaje apropiado para manejar los temas que conciernen la disciplina, lo cual la mantiene en enorme desventaja en comparación con las demás ciencias; por ejemplo, la economía, misma que posee sus propios códigos de lenguaje. Por tanto, considerando que “la palabra es la casa del conocimiento”, podemos afirmar que no existe un código de lenguaje propio en la CP en la medida en que tampoco existe un objeto de estudio (un ente) totalmente apropiado, o convenido universalmente, para tratar los temas que le conciernen. Encontrar al ente político, definirle y generar códigos de lenguaje singulares para analizarle es, en nuestro tiempo, una tarea pendiente que no puede ser aplazada a riesgo de generar paralogismos y conceptos ambiguos.

Por otro lado, la mirada retrospectiva hacia los pensadores griegos ha sido frecuentemente condenada. Actualmente, desde una postura historicista, pensamos equivocadamente que los “clásicos” no tienen ya nada que decirnos o enseñarnos. El modernismo, como corriente de pensamiento o como *modus vivendi*, nos determina esnobistamente. Creemos que lo nuevo y lo vanguardista deben regir los principios de cada una de las reflexiones científicas. Sin embargo, en tal lógica pasamos por alto que el pensamiento griego constituye el hito de mayor impacto en la configuración intelectual de Occidente; configuración de la cual, queriéndolo o no, formamos parte. Por ejemplo, Aristóteles puede ser considerado como el padre de la CP, pues precisamente de su

concepto del ζῶον πολιτικόν ha sido heredada tal nomenclatura. En suma, sería prácticamente imposible concebir la historia del pensamiento sin la existencia de tal pensador. Enmarcándonos en lo dicho, la tesis intenta erigirse como una revaloración conceptual acerca de la influencia que ha tenido el pensamiento griego en la manera de entender los fenómenos políticos actuales. Repensaremos conceptos y símbolos, así como interpretaciones metafísicas que hemos heredado por siglos para, de la forma más objetiva posible, revalorar su papel.

Con base en lo anterior, se tiene que aclarar que el presente trabajo no será, en ninguna de sus formas, un trabajo cronológico que verse acerca de los diversos entes, así como sus respectivos sentidos, propuestos en la historia de la teoría política por diversos y trascendentes autores, aunque esa es una tarea de reflexión filosófica pendiente todavía. La tesis se ha enfocado en Aristóteles, tomando como auxilio a otros filósofos.

El tema de la tesis puede dejar mucho que pensar al lector en un primer momento. Sin embargo, todo tiene una explicación y un sentido. Para poder hallarlo resulta importante interrogarnos ¿Qué quiere decir? ¿Cuál es su sentido? En tal tenor, la lectura de los textos *Ser y tiempo* y *Los Problemas fundamentales de la fenomenología* de Heidegger, sembraron la duda acerca de la tarea principal de la filosofía política. ¿Qué es lo que estudia y qué es lo que debería de estudiar la filosofía política?, se preguntó el autor de la presente tesis. Muchas fueron las respuestas que se hallaron a dicha interrogación. Sin embargo, ninguna de ellas satisfizo idóneamente el acometido de responder por una cuestión de tal envergadura. Cabe decir que muchas de las respuestas fueron insatisfactorias por que dentro de ellas siempre fueron encontrados rastros metafísicos, huellas de cierta pre-comprensión del “ser, del hombre y del mundo”. Aquello condujo a pensar al autor que todo ente que se defina como objeto de estudio de la CP llevará impreso en su método intentos de pre-comprensión de la política misma. Por lo cual, resultaría insensato, para cualquier ciencia positiva, ignorar el papel que juega el “contexto simbólico de representación y de interpretación del mundo” en la formación de su ente de estudio.³

El título de la tesis quiere decir entonces, a manera de proyecto, encontrar el sentido del “ser” de aquello que llamamos “ente político”. Es decir, rastrear y explicar la filosofía política de Aristóteles como concepción del mundo. Para lograr tal objetivo, se tendrán que revisar la influencia

³ “En el inicio de la antigüedad *φιλοσοφία* significa lo mismo que ciencia en general. Posteriormente se desprende de la filosofía, las filosofías particulares, esto es, las ciencias particulares, como, por ejemplo, la medicina y la matemática. La expresión *φιλοσοφία* designa entonces una ciencia, la que sirve de base para todas las demás ciencias y las abarca. La filosofía se convierte en la ciencia por antonomasia... La filosofía es sabiduría del mundo y sabiduría de la vida o, como se dice hoy, en expresión corriente, la filosofía ha de proporcionar una concepción del mundo. Cabe, de este modo, distinguir la filosofía científica de la filosofía como concepción del mundo”. Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 27-28.

de los textos metafísicos en la manera en la que tal pensador planteó sus estudios filosóficos políticos, resaltando el traslado de conceptos y categorías. Se tendrá también que contextualizar al ζῶον πολιτικόν en sus orígenes epistémicos, para poder realizar la reflexión que versa acerca del carácter de validez y aplicabilidad del mismo en nuestros tiempos.

La idea principal es localizar los fundamentos metafísicos en su más amplio sentido, es decir, aquellos que nacen del contexto reflexivo de Grecia Clásica, para rescatar y con ello poner en evidencia a la filosofía aristotélica como concepción del mundo. Los elementos de los que partirá la reflexión tendrán su sustento en lo simbólico, y su impacto en lo filosófico. En la medida en la que se logre rastrear y descifrar dicha concepción se podrá conseguir plantear una reestructuración amplia en la manera de voltear la mirada al ente político sin descontextualizarle.

La filosofía se entiende, por las razones expuestas, como estudio del “ser”, en contraposición a las ciencias positivas que estudian al “ente”. En el caso de la filosofía política, vista desde esta perspectiva, debería versar, en alguna de sus manifestaciones, sobre el estudio científico del sentido del “ser” en los diferentes “entes” que han sido propuestos como objetos de estudio en la teoría política. Así pues, bajo esta visión, el presente trabajo pretende constituirse como un estudio de “filosofía política”, que intentará proyectar sus objetivos en la aspiración de encontrar una manera alternativa de observar el papel de la CP en el siglo XXI, a partir de sus orígenes fundamentales.

El problema sustancial es: ¿Cuál es el sentido del “ser” en el “ente” que denominamos como ζῶον πολιτικόν?, o bien, en otros términos, ¿Cuál es el contexto simbólico que da vida e imprime sentido a la concepción del hombre como ζῶον πολιτικόν y cómo se articula? Para hallar respuestas satisfactorias se tendrá que hacer una investigación minuciosa acerca de los “fundamentos metafísicos” que dan vida e imprimen sentido al ζῶον πολιτικόν de Aristóteles.

El acometido que se ha propuesto el autor es una empresa que puede suscitar ciertas controversias. Sin embargo, ha sabiendas de la complejidad sustantiva del trabajo, se tratará de desembrollar con base en los lineamientos que debe contener toda labor hermenéutica. De la misma manera, el presente trabajo debe de enmarcarse en dicho talante, la de cierta hermenéutica del tema político en Aristóteles. Intentaremos hacer hablar al estagirita para apresar lo que nos dice. Así entonces, será a través de cuatro capítulos generales, con sus apartados, como se hallará y desmenuzará el problema básico que deviene del develar el “ser” del ζῶον πολιτικόν.

El primer capítulo versará sobre el tratamiento de los temas metafísicos en Aristóteles. Se analizará el surgimiento histórico del concepto “metafísica” y su implicación filosófica. A partir de descifrar las características básicas de tal término, se observará de qué manera la filosofía política aristotélica se fundamenta en cierta pre-concepción del mundo que encuentra sentido y explicación

en la cultura griega. De igual modo, se hablará acerca del conocimiento ontológico y óntico a partir de la filosofía heideggeriana, para analizar la diferencia entre filosofía como “concepción del mundo” y fenomenología. Se describirán los principios de las ciencias positivas y de la filosofía.

El segundo capítulo versará acerca de la relevancia de la teoría del conocimiento aristotélica en el contexto de Grecia Clásica. A partir del desciframiento del conocimiento *eidético*, se interpretarán los textos aristotélicos en su sentido ontológico. Se explorará la importancia de la “materia” y la “forma” en tal filosofía. Igualmente, se ahondará en la relevancia de las virtudes políticas y noética para entender el horizonte de interpretación o de acceso a la verdad del ζῶον πολιτικόν.

El tercer capítulo versará acerca de la manera en la que las virtudes políticas y noética, así como la teoría del conocimiento *eidética*, encuentran su despliegue en el concepto de ζῶον πολιτικόν. Se analizará, la importancia de ciertos mitos fundacionales de la cultura griega para entender el contexto simbólico que justificó el concepto de hombre en Aristóteles. Se abordará la religión, educación, estructuras políticas y el arte griego en algunas modalidades.

Con base en el desarrollo de los capítulos mencionados, se iniciará un horizonte de apertura en donde se muestre que la concepción del mundo griega está presente en Aristóteles activamente. En la parte primera se abordarán conceptos básicos, en la segunda se interpretará a partir de ellos la filosofía política aristotélica. Descubriremos los fundamentos metafísicos del ζῶον πολιτικόν en el sentido hermenéutico del término. Determinaremos “el universo simbólico de representación” en el que se desenvuelve dicho ente desde una visión antropológica. Se descubrirán y sustentarán los fundamentos históricos que dan vida al ζῶον πολιτικόν en su trascendencia filosófica.

Por último, se planteará de forma escueta la importancia de generar nuevos esquemas para comprender y contextualizar al “ente político”. Igualmente, se delinearán los principios básicos de la construcción de tal esquema, pensando que resulta forzoso agregar al ente político de Aristóteles los *existenciaris* propuestos por Heidegger para el *Dasein*. Es decir, lo que se propone es una amplia reestructuración y revaloración de lo político a partir de lo que fue en sus orígenes fundamentales, tomando para ello en cuenta los diferentes modos de acceso a dicho conglomerado de lo real. Se propondrá, en todo caso, los principios de un esquema que pueda servir como sistema de análisis para la comprensión del ζῶον πολιτικόν, entendiéndolo como una “entidad” que es existencial, histórica y simbólica.

1- LA CUESTIÓN METAFÍSICA COMO FUNDAMENTO DEL ENTE; SEPARACIÓN ENTRE ONTOLÓGICO Y ÓNTICO.

“Cada palabra tiene su olor; hay una armonía y una disonancia entre los perfumes, por lo que también la hay entre las palabras” -Nietzsche- (El caminante y su sombra)

“Y se le ha dado al hombre el más peculiar de los bienes, el lenguaje...para que muestre lo que es...” -Hölderlin-

El lenguaje articulado y significativo es, entre otros elementos, el pequeño abismo que separa al hombre del resto de los animales. Sin embargo, no por ello podemos afirmar que la construcción y utilización del lenguaje, tanto en concreto como en abstracto, sea un acto humano que se caracterice por ser inocente, que carezca de intencionalidad. En ninguna de sus manifestaciones podemos afirmar la existencia de lenguaje imparcial en sentido estricto. Aquel, más bien, puede ser entendido como “la articulación significativa aunada con el encontrarse, del ser en el mundo”.¹

El hombre es un “ser” que por características inherentes existe siempre al interior de cierto *mundo*. Asimismo, la construcción de *mundo*, en tanto que espacio significativo y simbólico, consiste en el “estar cotidianamente compartiendo cierto espacio el uno con el otro”.² Es decir, el *mundo* es un fenómeno de índole social. Sólo hay *mundo* en donde existe lo humano y lo social, ya que todo *mundo* es, propiamente hablando, “significativo” (en contraposición al concepto *tierra* que hace mención al espacio natural no significativo). Por tal causa, la existencia cotidiana de los seres humanos al interior de cierto *mundo*, que es social en esencia, nos tiene que hacer pensar, reflexionar y recapacitar acerca de esa dimensión “significativa” en donde tales seres, los que poseen la facultad del lenguaje articulado, pueden comunicarse entre sí. La palabra, el *lógos* entre los griegos, es tan mágica que puede significar el puente que se tiende entre lo desconocido y lo conocido, entre lo que se impone y lo que es aceptado, entre la apropiación y el despojo. Es por medio de la palabra como mostramos a otros y a nosotros mismos nuestra concepción del mundo, pues precisamente ella es la que nos indica la manera en la que conocemos e ignoramos.

El hombre es el único “ser” que se mueve en el espacio de la comunicación “a-partir-de” y “en-el” lenguaje articulado. Para establecer vigorosamente dicho punto, consideraremos un par de elementos. Uno: Contrariamente a los demás animales que actúan con base en principios instintivos, o de la misma índole, el hombre posee la facultad de esquematización y memoria racional, misma que se complementa con la capacidad y la afanosa necesidad de interpretar el entorno que le rodea. Dos: Para solventar dicha necesidad de interpretación y ubicuidad, el hombre ha hecho uso del

¹ Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, FCE, Colombia, 1998, p. 181.

² “El mundo del *ser ahí* es un *mundo con*. El *ser en* es *ser con* otros. El *ser en sí* intramundano de éstos es *ser ahí con*”. *Ibid*, p. 135.

lenguaje. Tres: Es a través del lenguaje, y en él, como el hombre descubre e interpreta lo que le rodea, así como lo que él mismo considera que es en relación con su contexto.

Efectivamente, los seres humanos en todo momento nos localizamos al interior de un *mundo* expresando algo, ya sea a través de la palabra hablada, por medio de gesticulaciones, actitudes o comportamientos. En este sentido, los hombres somos simbólicos, ya que articulamos significativamente nuestros sentimientos o pensamientos para transmitirlos dentro de un espacio común, el “espacio-de-lo-social”, que no es otra cosa que la manifestación del mundo “significativo y compartido”.

Debido a sus características inherentes, el hombre es simbólico en tanto que a cada momento, necesítandolo o no, expresa algo.³ Empero, aquello sólo puede ser cierto si se le entiende como una de las dos caras de la verdad, ya que el hombre es simbólico también porque tiene impresa la necesidad de interpretar lo que le rodea, de articulárselo significativamente en busca de su comprensión.

El hombre codifica y decodifica información, tanto externa como interna, y en eso consiste primordialmente su esencia de simbólico.⁴ Asimismo, tal codificar y decodificar información puede ser entendido en dos modalidades fundamentales: la “intencionalidad volitiva” y la “concentración cognitiva”, ambas como capacidades originarias comprensión o ubicuidad que posee el *Dasein*. El hombre se erige, en tal lógica, como sujeto transmisor y receptor de mensajes simbólicos, en tanto que precisamente ahí encuentra su explicación, en el lenguaje.⁵ En suma, la existencia de mensajes simbólicos nos es accesible única y exclusivamente si tomamos en cuenta el uso de códigos de lenguaje, articulados y significativos para entenderle.

La comunicación se erige como el intercambio intencional de información (símbolos) entre sujetos.⁶ A tal tipo de manifestación simbólica en el *mundo* la denominamos como “intencionalidad volitiva”, ya que se construye a partir de la intención y voluntad de al menos dos *sujetos* que se transmiten e interpelan a razón de códigos de lenguaje conocidos mutuamente.

³ “Es inherente al ser del ser ahí irle en su ser mismo el ser con otros. En cuanto ser con, es, por ende, el ser ahí esencialmente por mor de otros. Hay que comprender esta proposición esencial como existencialista”. *Ibidem*, p. 139-140.

⁴ “El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los hilos que tejen la red simbólica, la urdidumbre complicada de la experiencia humana...Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos un animal simbólico”. Cassirer *Antropología filosófica*, p. 49.

⁵ “Poder hablar y poder oír son igualmente originarios. Somos un diálogo quiere decir que podemos oírnos mutuamente...El diálogo y su unidad es portador de nuestra existencia (*Dasein*)”. Heidegger, *Arte y poesía*, p. 134.

⁶ “La comunicación es el hecho de que una información (un mensaje) sea transmitido de un punto hasta otro. Todos los sistemas de comunicación suponen al menos un emisor que envía, un canal que conduce, un receptor que recibe, y un mensaje que es formulado en un cierto código”. En Russ, Jacqueline, *Léxico de filosofía*, pp. 67-68.

A la par, existe otro tipo de decodificación de información que no implica intercambio entre sujetos. Dicha decodificación surge del ejercicio de interpretar el entorno inmediato que nos bordea. Este tipo de experiencia es la que nos ayuda a conducirnos en el mundo natural a través de señales no intencionales. Por ejemplo, cuando observamos nubes en el cielo sabemos, o presentimos, que va a llover. Aquella suposición significa cierta decodificación de información que nos hace pensar que una condición determinada nos revelará una consecuencia igualmente determinada. A este tipo de información que nos habla o nos dice algo (nos previene) metafóricamente, le decimos “concentración cognitiva”. La diferencia entre tal tipo de decodificación de lenguaje y la que proviene de la “intencionalidad volitiva”, es que aquella es producto del lenguaje social, mientras tanto, la “concentración cognitiva” no implica intercambio de información entre *sujetos*.

La naturaleza y lo inerte, en tal forma no volitiva de interpretación nos habla sin dirigirse a nosotros intencionalmente. Dicha interpelación que surge de lo inerte no se presenta de forma volitivamente (intercambio voluntario) sino que, nosotros, los hombres, a partir de la facultad de la “concentración cognitiva”, desentrañamos los secretos de la causalidad que yace en todos lados hacia los que dirijamos la vista. En sentido estricto, la capacidad de concentración cognitiva nos ayuda a hacer hablar a lo inerte para apresar lo que nos dice. En la creación de conceptos se enmarca una de las posibilidades *poéticas* más importantes del hombre. En este sentido, podríamos decir, en los términos de André Breton, que: “Las piedras -por excelencia las piedras duras-, continúan hablando a los que quieren oírlos. Hablan a cada cual un lenguaje a su medida: a través de lo que sabe le enseñan lo que aspira a saber”.⁷ En suma, en el lenguaje articulado y significativo los *sujetos* se “encuentran” a partir de interpretaciones que devienen del contexto que los bordea a modo de “intencionalidad volitiva” o “concentración cognitiva”; la primera como intercambio voluntario, la segunda como apropiación violenta de lo inerte.

Por otra parte, el lenguaje, amén de ser articulado fundamentalmente desde la esfera de lo individual, es un fenómeno que sólo puede ser perfectamente comprendido desde la esfera de lo social, del *mundo* significativo y compartido, ya que crear y utilizar lenguaje sólo es posible al interior de dicha dimensión, en donde los pensamientos y los sentimientos tienen la necesidad de ser comunicados y comprendidos por otro. Así pues, hemos de hacer una oportuna diferenciación para no mezclar dos tipos de lenguaje que son de diferente naturaleza. El primero es el lenguaje interior, mismo que comunica al sujeto consigo. Tal tipo de lenguaje es conocido como unidad funcional del conocimiento o concepto, y consiste en ser cierta articulación significativa que habita en el “yo” de

⁷ Breton, André, "La lengua de las piedras", en *Magia cotidiana*, p. 144.

cada individuo. Este tipo de lenguaje es el *lógos* como raciocinio, como juicio subjetivo en tanto que relaciona al sujeto con el mundo circundante, con los entes intramundanos. Mientras tanto, el lenguaje hablado, el *lógos* a manera de discurso o palabra, es el que se emprende en una relación con códigos convenidos a otros que no somos nosotros mismos. Dicho lenguaje es el producto de la articulación significativa que encuentra sustento y coherencia en la alteridad, en tanto que relaciona al sujeto con otro ente de su misma condición.

En suma, el concepto y su manifestación, al interior de lo social e individual, se relacionan de tal manera que es imposible comprender el uno sin el otro. Por un lado, cuando empleamos la concentración cognitiva para interpretar lo inerte, lo que hacemos es acercarnos a lo real desde el punto de vista empírico, pero aquello tiene como finalidad la transmisión a otro sujeto, teniendo como efecto inmediato el “encontrarse” del *Dasein*. Cuando, por el contrario, conocemos a través de información articulada y significativa, lo que hacemos es acercarnos a lo real desde el punto de vista de lo social, del mundo significativo, de las habladurías. En todo caso, los dos tipos de lenguaje desembocan en el mundo y en la significatividad; en el primero a causa de la articulación significativa que se manifiesta en la transmisión del conocimiento, y en el segundo a causa del mundo social de donde recoge sus elementos.

Lo social y lo individual, en términos de lenguaje, se complementan. En la infancia somos educados con intuiciones, valores, comportamientos, lenguajes, palabras y mitos del contexto social en el que por causas fuera de nuestro alcance nacimos y fuimos formados. A tal fenómeno, Heidegger lo denomina como “caída”, la vida en la *publicidad* y la *impropiedad*. Mientras tanto, en la madurez intelectual tenemos la oportunidad de modular conceptos, siempre argumentados, que sean acordes a lo que nuestro juicio de comprensión pretenda determinar comunicativamente. A tal posibilidad Heidegger la denomina “estado de yecto”. De tal manera, lo que un brillante sujeto piensa en la madurez intelectual es, en muchas ocasiones, heredado a la posteridad del espacio de lo social y lo humano. Tal es el caso de Aristóteles, al generar un concepto *sui generis* para definir al hombre, influido, sin duda, por el contexto simbólico que le bordeaba, que le vio nacer como filósofo. Actualmente sería imposible comprender el mundo moderno sin aquel concepto de ζῶον πολιτικόν. Con tal hecho o que se realizó fue una mutua complementación entre lo individual y lo social en términos de lenguaje.

El individuo simbólico que interpreta y comunica, se trasciende de tal manera que puede enriquecer al lenguaje a través de cierta producción cognitiva, puede crear lenguaje a partir del lenguaje en el que fue educado. En la relación lenguaje-hombre existen vínculos de co-creación, en tanto que el lenguaje y el hombre son históricos y metafísicos. Dicha relación debemos tenerla

presente, pues la incidencia del lenguaje social (cotidiano o habitual) en nuestra forma de pre-comprender el mundo no es puesta de manifiesto en nuestro horizonte de interpretación inmediato. Por tanto, pasamos por alto el fenómeno del mundo y con ello el de la *significatividad* y la *publicidad*, o lo que es lo mismo, el existir en la esfera de lo *impropio*.

¿Qué relación tiene lo anteriormente mencionado con el lenguaje científico? La creación de conceptos en el ámbito científico no es una función menor. Contrariamente, la formación de conceptos, que es la base sobre la cual descansan las indagaciones científicas al parecer de Hegel⁸, debe poseer ciertas características básicas para poder ser entendida como tal. En la medida de la generalidad, el conocimiento científico se manifiesta en un mundo que particularmente se expresa a través de la palabra. El conocimiento científico necesita, por tal motivo, articulaciones propias y significativas en donde el saber pueda fluir esquemáticamente. El conocimiento científico se caracteriza, entre otras cosas, por poder ser almacenado, heredado y perfeccionado a través de la sistematización. Dicha sistematización es exclusivamente posible a partir del uso de lenguaje articulado y significativo con códigos de interpretación propios a cada ciencia, de la tematización. A través del correcto uso del lenguaje, la construcción del saber científico se enmarca en la sustentabilidad de cierto método determinado que imprime coherencia y lógica a las indagaciones del investigador. A través del método, el hombre de ciencia trata de comprobar la veracidad de sus resultados. A su vez, en el mundo moderno, la aceptación de los resultados depende, en gran medida, de la “evaluación” entre el “círculo-de-lo-científico”.⁹ Nuestro tiempo, en este sentido, se caracteriza por ser un mundo completamente distinto al de los griegos de la época clásica, en donde no se contaba con la institucionalización del saber.

La ciencia positiva necesita un tipo especial de lenguaje que se puede definir como: la articulación significativa del encontrarse del hombre de ciencia en un mundo (espacio social) denominado como científico. Por ello, es necesario que el pre-científico encuentre correspondencia mediatizada con la deliberación del “círculo-de-lo-científico”.

Lo aclarado tiene tres causas finales fundamentales. Primero: El dirigirse o el señalar. Aclarar que con la presente investigación se intentará emprender una serie de interpretaciones

⁸ “La ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la vida propia del concepto; la determinabilidad que desde fuera, desde el esquema, se impone a la existencia es en ella, por el contrario, el alma del contenido pleno que se mueve a sí misma”. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, p. 37.

⁹ Para que un concepto sea aceptado o rechazado, sea declarado como verdadero o falso, o como válido o no válido, aquello depende de la “convención” o “acuerdo” al que llegue el “círculo-de-lo-científico”, en torno al desenvolvimiento de cierta temática. En la mayoría de las ocasiones, las decisiones se sustentan en cuestiones de verosimilitud, coherencia, lógica, o argumentación. Esto sucede sobre todo en investigaciones de carácter social, en donde el hombre y la sociedad se erigen como sujeto-objeto de las indagaciones científicas. Sin embargo, tal fenómeno como expresión de cierto mundo significativo (evaluación-aceptación o rechazo) es un fenómeno de reciente creación.

hermenéuticas¹⁰ y fenomenológicas acerca del concepto ζῶον πολιτικόν en Aristóteles como el fundamento radical de la CP. Segundo: La forma de dirigirse o la señal. Dejar en claro que dicha interpretación se dirigirá en el sentido de la concepción del lenguaje esbozada anteriormente. Tercero: Lo dirigido o señalado. Aclarar que el análisis se desarrollará en el plano concreto de la mundanidad y contextualidad propias del ente mentado.

Por lo anterior, se intentará, en la medida de lo posible, desenvolver la presente tesis con base en los lineamientos del conocimiento científico, los que corresponden al desenvolvimiento lógico, sistemático y metódico de la temática, dejando entre paréntesis la cuestión de la “interpretación”.

Se analizará el asunto de la metafísica desde la visión más objetiva y conveniente posible, tratando de adecuar el análisis a los lineamientos del pensamiento aristotélico. Es decir, tendremos que movernos forzosamente en el plano de los conceptos trabajados por Aristóteles, para poder dar sentido al desenvolvimiento del tema sin desvirtuarlo o trastocarlo. El método que se utilizará para definir a la “metafísica” será el mismo que sugiere Aristóteles en el compendio del *Organón*; el que consiste en clasificar por el género próximo y la diferencia específica. El concepto metafísica será deducido a partir del manejo propio de los temas llamados “metafísicos” en Aristóteles, tomando en cuenta el trabajo de filósofos modernos.

El sentido del trabajo sostiene que colocar en un plano a-valorativo. El primer requisito es no prescribir los significados, no adjudicarles juicio de valor alguno que devenga de nuestra concepción del mundo. Por tal causa, en el primer apartado sólo serán desmenuzados problemas teóricos. Es decir, este primer capítulo será guiado por el análisis conceptual primordialmente.

Como tema primero se trabajará la definición del concepto “metafísica”. Sin embargo, a falta de una realidad léxica que avale la cuestión en Aristóteles, saldrá a la vista el “objeto de estudio de la física”; donde se tendrá que llegar a su definición y sus propiedades. A partir del concepto mentado y de su objeto de estudio llegaremos a un correcto acercamiento para hablar del concepto “metafísica”.

¹⁰ “*Hermeneus* es quien transmite a alguien, quien notifica a alguien, lo que otro “piensa”, o quien se convierte en mediador de esa transmisión o notificación, es decir, quien a su vez vuelve a efectuarla... (en Aristóteles) la *hermeneia* se refiere, pues, simplemente y representa al *diálektos*, es decir, a la conversación con los demás en el trato corriente con los demás y con las cosas; pero el *diálektos* no es sino la forma fáctica en que el *lógos* se produce; y éste, es decir, el *lógos* (el hablar de algo, el hablar, el decir) tiene por *función to deloun... to symphéron kai to blabérón*, es decir, provee a poner de manifiesto el ente en su sermos éste útil o nocivo... Lo que el decir hace, la función del habla, es hacernos accesible algo como estando de manifiesto ahí, es decir, hacernos manifiesto algo como estando presente ahí delante. Y en cuanto tal, el *lógos* tiene esa señalada posibilidad de hacer, que representa el *aletheuein* (el hacer disponible en cuanto destapado, es decir, dejándolo abierto ahí, lo que antes estaba oculto, tapado, lo que antes no estaba a la vista, lo que antes estaba pero no a la vista). Y porque ese escrito de Aristóteles habla de ello, por eso se le llamó con razón **Peri hermeneías**”. Consúltese, Heidegger, Martin, “Hermenéutica de la facticidad”, en *Hitos*, pp. 9-15.

En la segunda etapa, se trabajará la separación entre la forma *ontológica* y *óntica* del conocimiento. En este espacio no se realizará una evaluación genealógica y evolutiva acerca de tales conceptos, ya que el desenvolvimiento de aquella temática se efectuará a partir de Heidegger.

Por último, cabe recalcar algo de suma importancia. Ni en el presente capítulo ni en el transcurso del trabajo se intentará, en ninguno de los sentidos, construir conocimiento “metafísico” u “ontológico”. La indagación a través de tales formas del conocimiento llevaría necesariamente a reflexionar al autor de la tesis acerca de lo que debe ser considerado como “esencia o el motor primero”, “ser primero o trascendental” o, en todo caso, acerca de categorías que tendrían que plantearse la existencia y la comprobación de lo “incuestionable”, con base en el cual se pudiera medir cualquier reflexión en términos absolutos. Plantear lo ontológico y lo metafísico en términos absolutos sería prescribir o cercar la fluidez del conocimiento, y precisamente se quieren evitar confusiones en este sentido. Lo único que se pretende hacer es definir conceptualmente la tarea de la “metafísica” y “ontología” a partir de Aristóteles y Heidegger, respectivamente. Se tratará de encontrar las diferencias entre el saber “científico y metafísico”, entre lo “óntico y ontológico”, para que en el transcurso del trabajo se les pueda encontrar y diferenciar, para que se les pueda arrastrar a una serie de reflexiones posteriores. La finalidad del capítulo, en todo caso, es conseguir una correcta visión acerca de los distintos tipos de saber que son diferentes por su método y por su objeto de estudio. La tarea propuesta es colocarnos en un plano neutral, únicamente descriptivo, en lo que concierne a tales métodos de acceso a lo real.

1.1- LA MATERIALIDAD DE LA FÍSICA Y LA ESPECULACIÓN DE LA METAFÍSICA.

“La ciencia puede definirse como un conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación. Pero esta definición ni es completa, ni da en el sentido último de la ciencia. Las ciencias tienen, en cuanto modos de conducirse al hombre, la forma de ser de este ente (el hombre)” Martín Heidegger (Ser y tiempo)

Hablar de lo metafísico es una tarea que resulta en sí misma harta y compleja. Simplemente, en cuanto al desenvolvimiento de la temática, podemos encontrar miles de pensadores que la traten desde los más diversos ángulos.

La primera tarea es definir los conceptos “metafísica” y “física” en su acepción inmediata. Conceptos que por su interrelación epistémica (podemos observar en un primer vistazo que uno deviene del otro) se encuentran estrechamente vinculados entre sí. Así pues, la primera pregunta que se presenta en el camino gira en el siguiente tenor: ¿Qué es, a grandes rasgos, eso que llamamos metafísica? Etimológicamente hablando, la palabra *metafísica* surge del griego *τά μετά τά φυσικά* y

quiere decir “los libros que vienen después de los textos de la Física”.¹¹ La manera más general en la que podemos referirnos a la metafísica es la anterior. Sin embargo, resulta insuficiente ya que su contenido es vacío.

Para profundizar más tendríamos que preguntarnos ¿Cuál es la trascendencia de dicho significado en un primer momento? Aquella forma de hablar de la “metafísica” define única y superficialmente la posición de unos escritos aristotélicos con respecto a otros; los de la física con respecto a los que vienen después de ella en la obra del estagirita. Sin embargo, si vamos al núcleo de la cuestión nos daremos cuenta que la “metafísica” es denominada como tal porque dichos textos fueron catalogados filológicamente bajo ciertos criterios.

Aristóteles nunca hizo referencia estricta y explícita acerca de la cuestión de lo “metafísico” como concepto. A pesar de meditar sobre cuestiones que son consideradas de tal índole, acerca de cuestiones que versan sobre el fundamento de los objetos, Aristóteles no bautizó con dicho nombre al texto que conocemos con su firma. Aquellos libros que han sido heredados a la posteridad del pensamiento con el nombre de “metafísica” son libros “sobre titulados”, llamados de esa forma por sus traductores. Andrónico de Rodas en el siglo I AC nombró a aquellos con dicho epíteto. “La *πρώτη φιλοσοφία* se halla contenida en el conjunto de escritos que Andrónico colocó detrás de los que se ocupaban de física y que por eso se conocen como metafísica, *τά μετά τά φυσικά*”.¹² Razón por la cuál, Dilthey denomina a la llamada “metafísica aristotélica” como *proto-filosofía*, pues ese es su sentido original, es decir, un intento por abarcar lo más elemental de la existencia, el descubrimiento de los primeros principios.

De esta forma, trastocada y no tan evidente, los textos aristotélicos han sido heredados a nosotros por su traducción. Es de suma importancia tener en cuenta dicha consideración, ya que ella misma nos hace pensar que Aristóteles no imprimió el sentido que los modernos atribuimos a sus textos. Entonces, al pensar que lo “metafísico” fue un concepto trabajado y desarrollado por Aristóteles nos equivocamos enteramente. En realidad, Aristóteles escribía aquellos textos pensando en reflexiones de índole filosófica, aquellas que inquietan en los primeros principios. No es por ello casualidad que Heidegger afirme: “Se confirma una vez más que la antigua identificación de Aristóteles: la *πρώτη φιλοσοφία*, la ciencia primera, la ciencia del ser, es igual que la *θεολογία*”.¹³

Lo que Heidegger afirma acerca de la ciencia de los primeros principios es que su verdadera acepción se acerca más al concepto “teología” que al concepto de “metafísica” que utilizamos

¹¹ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, p. 66.

¹² *Idem*.

¹³ Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 111.

actualmente, Heidegger sugiere que aquellos textos son teológicos, por encontrarse encaminados a inquirir acerca de los primeros principios, del motor primero e inmóvil. Es decir, lo que en el medioevo, a través de Tomás de Aquino, se entendía como la divinidad.¹⁴

La “metafísica” de Aristóteles es considerada entre los filósofos modernos como una *proto-filosofía* o como una teología. Este punto de vista nos ayudará a comprender, de forma clara, de qué manera aquella metafísica aristotélica es en el fondo una teología, una manera estricta de pre-comprender a la divinidad y al mundo que, en la teoría post-aristotélica de Aquino, fue dinamizado por ella.

Según el criterio filológico tradicional, la metafísica sugiere ser aquel plus-esfuerzo cognoscitivo que busca fundamentos “más allá” y “afuera de” lo que es objeto físico. Por lo mismo, es evidente que tenemos que entender qué es física con antelación para encontrar el concepto que buscamos. Etimológicamente hablando, “física” deviene del griego *φύσις*, y “denomina aquello que es relativo a la naturaleza”.¹⁵ La física y la metafísica son, desde este campo de análisis, dos tipos de estudio que se construyen sobre materias diferentes. Física denomina aquello que “es relativo a la naturaleza”, mientras que, metafísica, sugiere ser, *grosso modo*, la extrapolación de dicha temática.

La primera diferencia entre metafísica y física es la pregunta a la que responde cada una de las disciplinas. Las preguntas físicas y metafísicas son, en todo caso, de diferente índole. Así entonces, la física como ciencia de lo que es relativo a la naturaleza, lo palpable o tangible, responde a las preguntas: ¿Cómo es el objeto palpable (Cómo se manifiesta)? ¿Qué relación guarda un objeto palpable con otros objetos palpables? Por su parte, la metafísica como disciplina de extrapolación (como plus-esfuerzo) intenta responder a las preguntas ¿Qué es el objeto en sí mismo? ¿Qué hay más allá y detrás de los objetos palpables de la naturaleza? ¿Cuál es el fundamento del objeto que es en sí mismo un-algo?

¹⁴ En el trabajo se ha pasado intencionalmente por alto la cuestión de la tradición tomista para interpretar a Aristóteles. En tal sentido, Tomás de Aquino retoma la filosofía del estagirita pero sin contar con la experiencia griega. Tomás de Aquino justifica el monoteísmo de la religión cristiana a partir de los escritos de un filósofo que practicaba el paganismo. El aristotelismo original está más lejos del cristianismo de lo que la tradición tomista lo considera. Para observar tal cuestión con detenimiento, consúltese *Suma teológica*, Austral, México, 1983, pp. 38-55. En tales apartados se desdobra la presumible coincidencia de la bondad, infinitud, misericordia, justicia, amor, perfección, omnipotencia y eternidad en el D-íos cristiano. También se retoman las cinco pruebas para llegar a la certidumbre de la existencia de D-íos, en donde se resalta la cuestión del motor inmóvil, de los grados de existencia o perfección y del gobierno del mundo. Para Aristóteles el primer principio se asemeja a la existencia de un axioma fundamental de filosofía, mientras que para Aquino, el primer principio se asemeja a la idea de un ente superior que dinamiza el mundo y que necesita pleitesía. En sentido político, Aristóteles defiende la posibilidad de la *Políteia*, mientras que Aquino predica el gobierno regio, régimen que es compatible con la idea cristiana del mundo al menos desde Agustín, mismo que predica una *Civitas Dei* gobernada por uno, y una *Civitas terrena*, que se expresa en Roma como imperio.. Por tal, un pensador que se acerca de manera contundente a la originalidad aristotélica, al diferenciar teología en sentido griego y en sentido cristiano, es Averroes, mismo que predica su teoría de la doble verdad.

¹⁵ Russ, Jacqueline, *Léxico de filosofía*, p. 165.

Para fundamentar de manera concisa aquella aseveración recurriremos a la filosofía de Descartes, misma que refleja el desenvolvimiento de tal posición. Nos daremos cuenta, en el texto que se presentará, que tal filósofo piensa que la tarea de la metafísica comienza justamente ahí en donde termina la tarea de la física, ciencia que hace uso de las facultades sensitivas del hombre para determinar lo que existe y lo que no existe (así como su forma propia de existir). La metafísica construye su conocimiento a partir del “dejar a un lado” la facultad sensitiva para determinar lo que existe de manera necesaria, de lo que no se puede tener duda alguna. En la tercera de las *Meditaciones metafísicas* Descartes manifiesta:

“Cerraré los ojos ahora, me taparé los oídos, dejaré de hacer uso de los sentidos; borraré inclusive de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, ya que esto es casi imposible, las tendré por vanas y falsas; y así, en comercio sólo conmigo y considerando mi intimidad procuraré poco a poco conocerme mejor y familiarizarme conmigo mismo...Y por cierto que, no teniendo yo ninguna razón para creer que haya algún Dios engañador, y no habiendo aún considerado ninguna de las que prueban que hay un Dios, la razón de dudar, que depende sólo de esta opinión, es muy leve y, por decirlo así, **metafísica**”.¹⁶

La meditación tercera de Descartes es conocida como la reflexión acerca de la comprobación de lo necesario e indudable (el *cogito* y su fundamento inmutable, D-ios). En este sentido, su método fue vanguardista, pues nadie antes de él había tenido el denuedo de dudar acerca de la existencia verdadera e indudable de D-ios, así como de las cosas materiales, ya que para la filosofía del medioevo la deidad lo había creado todo y, por tanto, era pre-existente, necesaria. Lo necesario, el *ens increatum* era tal en tanto que el conjunto de los *ens creatum* eran contingentes, o sea, eran entes creados por una fuerza externa.¹⁷

Descartes propone desembarazarse de los sentidos para alcanzar el conocimiento de lo “uno”, de lo “necesario” e “indudable”. A través de la introspección Descartes construye conocimiento metafísico, esto es, a partir de lo que denomina “duda metafísica”. Es a partir del método que se aleja del conocimiento material, de lo que es objeto de la sensibilidad y de la experiencia, como Descartes propone reflexionar acerca del *cogito*. “La duda metafísica” pone en tela de juicio la existencia real de lo exterior, para volcar el sentido de lo indudable hacia las propiedades internas del dudar y pensar que residen en el sujeto.

El “momento cartesiano” rompe la profunda tradición del empirismo ingenuo a través de la duda metafísica, ya que tal empirismo defiende la postura que predica que todo lo que existe (y su

¹⁶ Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, pp. 106-107.

¹⁷ “Pienso, luego existo”, significa, en su sentido radical, de la posibilidad del pensamiento que subyace en el núcleo cognitivo del sujeto adviene la evidencia de su existencia, pues será a partir del propio pensamiento como se alcanzará el conocimiento de lo real e indudable. La introspección es, por ello, el método predilecto para Descartes. Para él, la veracidad de la existencia radica en el *cogito*, ya que a través de éste nos es accesible todo lo demás.

manera propia de existir) nos es accesible inmediata y puramente a través de los sentidos. Para Descartes, la *res corporea* es imposible de ser captada pulcramente, de dar muestras inmediatas e irrefutables de la existencia de lo indudable, ya que piensa que el conocimiento a través de tal vía es en muchas ocasiones engañoso. Por lo mismo, la *res corporea o extensa* es únicamente el objeto de estudio de la física, en tanto que se puede acceder al terreno de aquella a través de los sentidos. A la par de la *res corporea*, dice Descartes, existe una *res cogitans* a la que sólo se puede acceder por medio de la intelección, de la inteligencia. Dicha intelección no es otra cosa que la capacidad de reflexión, es decir, la capacidad de buscar respuestas más allá y fuera de lo que es físico o palpable. Por el mismo motivo, Alain Touraine dice en su *Crítica de la modernidad* lo siguiente:

“Descartes se libera del mundo de las sensaciones y de las opiniones...Al desconfiar de todos los datos de la experiencia, Descartes descubre no sólo las reglas del método que pueden protegerlo contra las ilusiones, sino que realiza ese vuelco sorprendente del *cogito*”.¹⁸

Lo que hace Descartes a través de aquella reflexión metafísica es volcar el sentido del conocimiento, empezando por dudar acerca de sus posibilidades de existencia, de verdad. La primera reflexión metafísica se erige, para este proceso, como la necesidad de fundamentar al “ente primero” (D-íos), ya que sólo de tal manera puede ser concebible el conocimiento verdadero, del que no se puede tener duda alguna. El *cogito* es volcado, en contraposición con lo *extenso* y contingente, como el lugar en donde encuentra sentido el concepto “verdad”, en términos indudables.¹⁹

La reflexión metafísica por excelencia, en Descartes, es la que se construye en torno a la comprobación de la existencia del *cogito*, es decir, “un algo” que no puede ser concebido ni conocido a través de los sentidos. Por lo mismo, el conocimiento metafísico es un “plus esfuerzo”, un reflexionar “más allá” y “fuera de” de lo físico o palpable. El individuo encuentra su subjetividad radical, su existencia propia e inmutable, en la comprobación del *cogito* que deviene del hecho de dudar acerca del sí mismo.

De acuerdo con lo anterior, podemos afirmar que: la metafísica, en contraposición con la física, es aquella disciplina que versa sobre lo “abstracto”, o sobre lo “inteligible” que existe en lo físico. La metafísica también sugiere ser aquel “plus-esfuerzo” que trata de comprender lo que se encuentra en un plano que trasciende a lo palpable, a lo que es objeto de las indagaciones que se

¹⁸ Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, p. 48.

¹⁹ “Arquímedes pedía para levantar la tierra un punto de apoyo fuera de ella”. *El único y su propiedad*, Sexto piso, México, 2003, p. 105. Aquel aforismo de Arquímedes lo que plantea es la importancia de los “trascendentales” en la construcción de conocimiento. Es decir, a partir de un trascendental absoluto nuevo, la dinámica de la tierra, en sentido metafórico, puede ser cambiada y alterada arbitrariamente.

obtienen a partir de la experiencia. La metafísica es una reflexión meta-fenoménica que intenta buscar el fundamento de la “existencia absoluta” en una esfera que trasciende al conocimiento que se adquiere inmediatamente a través de los sentidos.

El pensamiento existencialista tendrá una postura similar al anterior. El conocimiento metafísico se construye y fundamenta en la reflexión radical que intenta encontrar la materia gris que contiene y atraviesa todo lo existente, y que es accesible para el ser humano. En palabras de Sartre: “La reflexión es el para sí consciente de sí mismo”.²⁰ Es decir, la metafísica surge como cierto intento cognitivo que procura abarcar con la intelección los motivos y las causas elementales de la existencia, el para-sí. “La metafísica no es una discusión estéril sobre nociones abstractas que escapan a la experiencia; es un esfuerzo vivo por abarcar desde dentro la condición humana”.²¹ La metafísica, es el plus-esfuerzo cognitivo que explica el por qué de lo existente.

Shopenhauer sostiene una visión parecida, en lo sustancial, en lo que concierne a la metafísica. En *El mundo como voluntad y representación*, dice: “Por metafísica entiendo todo supuesto modo de conocer que va **más allá** de las posibilidades de la experiencia, es decir, de la Naturaleza o de los fenómenos de las cosas, para dar una solución, cualquiera sea su sentido, a los problemas de esa naturaleza, o en términos mas vulgares, trata de descubrir qué es lo que hay detrás de la Naturaleza y qué es lo que la hace posible”.²²

Resulta importante, en la definición que realiza Shopenhauer de la “metafísica”, resaltar la cualidad valorativa de la misma. La metafísica busca sus respuestas en un terreno que se encuentra “más allá” de lo empírico. El conocimiento físico o material se constituye como aquel saber que mira al mundo fenoménico, es decir, a las relaciones causales que se presentan entre los objetos que son palpables. La metafísica, en su contraparte, tiene que ser por antonomasia un conocimiento meta-fenoménico, que se encuentra más allá del fantasma de lo fenómeno.

La metafísica, al tratar de encontrar respuestas del “ser-en-sí” de las cosas, se adentra siempre en lo especulativo y es precisamente ahí en donde encuentra su razón de ser. La metafísica, contrariamente a la física, trata de encontrar y de explicar la esencia de los objetos, trata de atraparlos con una mirada que los traspase y que aprese el núcleo de lo existente. La física, por su parte, se encarga de describir únicamente las relaciones palpables (comprobables) entre objetos empíricos, es decir, estudia solamente una parte de la esencia de los diversos objetos. La metafísica busca lo que hay “detrás de la naturaleza” y lo que la hace posible, algo que sólo puede ser accesible

²⁰ Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Losada, p. 210.

²¹ Sartre, *Situations II*, Gallimard, p. 251. (La traducción es mía)

²² Shopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, 2º tomo, Aguilar, Madrid, 1927, p. 717.

desde lo especulativo. La metafísica intenta abrazar y atrapar la esencia absoluta de los diferentes existentes.

Heidegger, en otro ejemplo, contesta a la pregunta que interroga por la metafísica de la siguiente forma: “La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto”.²³ Desde este punto de vista, la metafísica puede ser considerada como la madre de todas las ciencias, en tanto que regresa al punto originario de “la palabra”. Las ciencias positivas, cualquiera que sea su índole, se mueven siempre en el plano de los conceptos. Por la misma razón, todo “ente” conceptualizado tuvo que haber pasado por los terrenos de la metafísica para poder ser definido como “unidad funcional del conocimiento”, es decir, tuvo que ser articulado significativamente. La metafísica consiste en el preguntar por el “ente” más allá de su entidad²⁴ para, de esta manera abstracta, poder atrapar el fundamento que da vida al concepto.

Dicho método, el de la metafísica es definido como un método de índole “especulativo”.²⁵ El “ente”, en cualquiera de sus manifestaciones, es por excelencia el objeto de estudio del saber científico. A partir del “plus-esfuerzo” metafísico es como aquel “ente” puede ser recuperado en cuanto tal (en su esencia fundamental) a través de la reflexión especulativa.²⁶

Hasta este momento se ha podido demostrar que el acercamiento al concepto metafísico resulta incomprensible si se carece de una definición óptima de lo que es la ciencia “física”. La metafísica depende de tal grado de aquella que se puede considerar a la primera como el desdoblamiento reflexivo de la segunda, según la tradición. De lo concreto se pasa a lo abstracto, y es de esta manera como nace la “metafísica”, la especulación que versa sobre el “más allá” o “fuera de”, es decir, sobre el “fundamento” de lo que es el “ente” en su sentido físico. En este sentido, tampoco es casual que se considere a la metafísica como los “libros que vienen después de los libros de la física” en el *corpus* aristotélico, ya que se consideraron a dichos libros como expansión, desenvolvimiento o desarrollo de las ideas trabajadas en los textos físicos.

²³ Heidegger, Martín, *Hitos*, p. 104.

²⁴ “La existencia, es decir, la efectividad, según Kant tiene que ver sólo «con la cuestión de si una cosa tal como sea (como podemos pensarla de acuerdo únicamente con su posibilidad) nos es dada de tal modo que la percepción de ella pueda llegar al concepto» pero « la percepción que proporciona la materia al concepto, es el único carácter de efectividad». A lo que Heidegger agrega más adelante: “De acuerdo con su sentido de dirección, la percepción está dirigida al ente subsistente...aquello hacia lo que se dirige la percepción es, según su sentido, lo percibido mismo”. Véase Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 73, 92-93. Ente es concebido, entonces, como lo que la percepción capta como existente o subsistente.

²⁵ “Un conocimiento teórico es especulativo cuando se refiere a una serie de objetos que no pueden ser alcanzados en ninguna experiencia”. Véase Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 526.

²⁶ “El que la filosofía apunte a lo universal del mundo y a lo último del Dasein, al de dónde, al hacia dónde y al para qué del mundo y de la vida, en el modo de un conocimiento mundano teórico, la distingue tanto de las ciencias particulares, que consideran siempre sólo un determinado círculo del mundo y del Dasein, como también de los comportamientos artísticos y religiosos, que no se fundan, primariamente, en comportamientos teóricos”. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 31.

Las necesidades metódicas que nos hemos planteado en un principio, definir a la metafísica acercándonos lo más posible a Aristóteles, nos conducen a delimitar la tarea de la física desde los textos del estagirita. Así pues, surge ante nuestro camino las siguientes preguntas: ¿Qué es eso que llamamos física? ¿Qué es lo que estudia?

“La física estudia los accidentes y los principios de los seres en tanto que están en movimiento (y reposo) y no en tanto que seres”.²⁷

La física es aquella ciencia que estudia al «“ser”²⁸ y sus accidentes en tanto que agentes de movimiento y reposo». Es decir, la ciencia “física” se encarga de descubrir las relaciones de movimiento y reposo del “ser”, mas no indaga en su fundamentación radical en tanto que “ser”. Por decirlo de forma escueta, la ciencia física busca exclusivamente el entendimiento de cierta parte de la esencia de los existentes, aquella que concierne al movimiento-reposo temáticamente.

La física es el producto de indagaciones empíricas, las que se refieren a los sentidos y después a la experiencia. El carácter fenoménico de la disciplina física es puesto en evidencia de esta manera. Sin embargo, tal definición es insuficiente en nuestra búsqueda debido a que puede resultar vaga y confusa para los fines que nos hemos propuesto. Tenemos que desglosar, por ello, cuáles son aquellos “seres” a los que refiere Aristóteles para definir a la ciencia física. En este sentido, el concepto “tiempo” nos ayudará a desembarazar la cuestión.

“El tiempo es número del movimiento según el antes y el después, y es continuo, porque es número de algo continuo...El tiempo es la medida del movimiento y del ser movido y, puesto que mide el movimiento por delimitar cierto movimiento, el cual mide el movimiento según su totalidad (tal como también el antebrazo mide el tamaño al determinar cierta magnitud del todo) y, puesto que para el movimiento es estar en el tiempo es ser medido por el tiempo en sí y en su duración (pues al mismo tiempo se mide el movimiento y la duración del movimiento y el que su duración sea medida, es su estar en el tiempo)”.²⁹

Estar en el tiempo significa para Aristóteles, la posibilidad de ser medido con respecto al movimiento y reposo (al antes y después), por lo tanto, lo físico encuentra su razón de ser en aquellos.³⁰ Medir el movimiento y el reposo significa determinar el “tamaño” del desplazamiento, la diferencia entre el antes y el después.

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Libro XI, parágrafo IV, p. 235. (Los paréntesis son míos)

²⁸ Definición de “ser” que todavía se confunde con la de “ente” en los términos anteriormente explicitados.

²⁹ Aristóteles, *Física*, pp. 100-103.

³⁰ La relación entre ser y tiempo en Aristóteles nos dice que “El ser es en el tiempo”. Mientras tanto, Martín Heidegger piensa que “El ser no es en el tiempo, sino que, el ser es tiempo”. En tal sentido, tal filósofo aclara: “La unidad original de la estructura de la cura reside en la temporalidad...La temporalidad no es, en general, un ente. No es, sino que se temporaría...La temporalidad es el original fuera de sí en y para sí mismo...El cómo se funda, al igual que el comprender y el interpretar en general, en la unidad horizontal-extática de la temporalidad...La proyección de un sentido del ser en general puede llevarse a cabo dentro del horizonte del tiempo”. *El ser y el tiempo*, pp. 355-356. En tal

Con base en los conceptos de “física” y “tiempo”, podemos definir de forma más específica cuál es el “objeto de estudio” de la primera de una manera propiamente delimitada, tomando en cuenta los elementos vertidos hasta el momento. La física estudia a los agentes (seres) propensos al movimiento y reposo, al antes y al después. El tiempo es definido como medida del “tamaño” del movimiento, en la que se incluyen las variables: “movimiento” y “reposo”, antes y después. Así entonces, los agentes de movimiento y reposo son los “agentes” que existen en el tiempo. El tiempo, como medida de tamaño del movimiento, nos conduce a introducir la variable “lugar” o “espacio” en el análisis. En otros términos, lo que se mueve o se mantiene en reposo, se presenta como se presenta a manera de *πέρας* (limitación) y *ἀριθμός* (numeración), es decir, se conduce de un “lugar a otro”, o bien, se mantiene relativamente en el mismo “lugar”.³¹ La variable “lugar” servirá para entender que cualquier “agente” que existe en el tiempo *es-cómo-es* porque tiene un “lugar” específico que ocupar en el espacio.³² La categoría “lugar” sirve como base espacial absoluta para hacer tangible y reconocible la medida de movimiento en un plano comprobable o empírico.

La disciplina física estudia, en la teoría aristotélica, a los “seres” en tanto que existen en las dimensiones del tiempo y del espacio; lo cual nos conduce a la cuestión: ¿Cuáles son aquellos agentes que existen en el tiempo y en el espacio? Aquellos seres que son corpóreos y que son el objeto de estudio en la física ya que ocupan un “lugar” en el espacio tangible, definición que es compatible con la de ente extenso, empírico. El “ser” del “ente” de la física se puede identificar entonces por su característica de corporeidad, por ocupar un lugar en el espacio y por ser contenido,

texto se explica que el “ser es tiempo”, porque solamente en el horizonte de cierta temporalidad preconcebida, o *a priori*, nos es accesible el ser en su forma impropia. Mientras tanto, cuando el *Dasein* se aleja del concepto vulgar del tiempo, lo que hace es abrirse el ser en el horizonte de su temporalidad propia, a manera de “presentificar”, “adelantar” o “retener”, de los éxtasis. A razón de tal causa, explica la temporalidad del comprender, del encontrarse, de la caída y del habla. Todo tiempo, para Heidegger, pertenece esencialmente al *Dasein*.

³¹ Desembarazar el concepto “tiempo” en Aristóteles no es una cuestión sencilla como podría parecer a primera vista. Por el contrario, existen múltiples interpretaciones para acceder al terreno de la temporalidad en dicho autor. Sin embargo, por nuestra parte, hemos elegido tomar en cuenta las consideraciones de Heidegger para desembarazar el problema. Tal autor nos habla de la “intertemporalidad” como una de las características básicas descritas por Aristóteles con respecto al tiempo. Aquí hemos de aclarar, exclusivamente, que los entes que se mueven en el plano de la “intertemporalidad” son diferentes con respecto a los que se mueven en el terreno de la “extratemporalidad” debido a que los primeros tienen un lugar en el espacio conforme al cual pueden ser analizados en su movimiento y reposo. Para señalar dicha característica de la “extratemporalidad” que no pertenece a los objetos físicos en sentido estricto, Heidegger aclara lo siguiente: “...las relaciones y las entidades geométricas son extratemporales, por que no se mueven y, por ello, tampoco reposan. Un triángulo no reposa por que no se mueve. Está más allá del reposo o del movimiento y, de este modo, más allá del tiempo, ni abarca el tiempo ni es abarcado por éste, tal como Aristóteles lo entendió”. Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 305. Para mayor información consultar §19 “Tiempo y temporalidad”, o bien, *Ser y Tiempo*, IV-“Temporalidad y cotidianidad”.

³² De hecho, Stephen Hawking describe que aquella posición no es aplicable en la ciencia física moderna en al afirmar lo siguiente: “Aristóteles...decía que el estado natural de un cuerpo era estar en reposo, y que éste sólo se movía si era empujado por una fuerza o impulso...La tradición aristotélica también mantenía que se podrían deducir todas las leyes que gobiernan el universo por medio del pensamiento puro: no era necesario comprobarlas por medio de la observación...Las leyes de Newton del movimiento acabaron con la idea de una posición absoluta en el espacio. La teoría de la relatividad elimina el concepto de un tiempo en absoluto”. *Historia del tiempo*, pp. 33-52.

numerado y limitado en tanto que ente que *es en el tiempo*. Ergo, es “ente de la física” (objeto de estudio) todo aquel agente de movimiento-reposo que pueda ser identificado y estudiado perceptivamente en el “espacio temporal”.

Por lo visto, podemos definir que la tarea específica de la ciencia física es entonces: “Estudiar los principios y los accidentes de los seres en tanto que estos mismos se encuentran en movimiento y reposo. O lo que es lo mismo, la física estudia los principios y los accidentes de los cuerpos extensos, de aquellos que ocupan un «lugar» en el espacio tangible o medible, y que por ende son objeto de conocimiento a través de la percepción y de la experiencia inmediata”.³³

La definición que se ha trabajado de la “física”, así como la de su objeto de estudio en Aristóteles, nos lleva a un mismo resultado. Aquel debe de ser considerado, en su sentido más específico, para poder construir posteriormente el concepto de la metafísica. El camino construido nos lleva a concluir que:

1. El ser del “cuerpo extenso” o el ente corpóreo en el sentido de su materialidad es el objeto de estudio de la ciencia física.
2. La física como ciencia se ha de erigir exclusivamente para estudiar el aspecto fenoménico³⁴ de los entes palpables en su relación causal, ya sea por medio de sus accidentes, o intentando descubrir sus principios.

Hasta aquí, todo ha sido reflexionado de forma efectiva, pues nos hemos apropiado del concepto que buscábamos. Sin embargo, resulta necesario no quedarnos en el estado presente. Aún queda en duda la diferencia entre la “física” y la “metafísica”. La “metafísica”, como hemos visto, se diferencia de la “física” en varios sentidos. Las diferencias las podemos bosquejar brevemente de la siguiente forma:

1. Según su definición etimológica: la metafísica estudia lo que está cognitivamente “fuera de” y “más allá” de lo “físico”.
2. De acuerdo a las preguntas hacia las que está dirigida cada una de las disciplinas: la metafísica pregunta por el fundamento del ser, no por el ser en el sentido de su movimiento y reposo (materialidad y perceptibilidad) como lo hace la física.
3. De acuerdo al tipo de conocimiento que se produce en cada actividad: la física es un conocimiento material o fenoménico, es decir, que se define de acuerdo a lo que es tangible o medible. Mientras que, la metafísica es un conocimiento de índole especulativo (meta-

³³ “Puesto que la ciencia de la naturaleza versa sobre las magnitudes, el cambio y el tiempo, de los cuales cada uno necesariamente es o bien limitado o bien ilimitado...sería conveniente que quien se ocupara de la naturaleza examinara si existe lo ilimitado o no, y si existe, qué es”. *Física*, p. 53.

³⁴ En sentido etimológico de *phainestai* o bien, ser visible, en Russ, Jacqueline, *Léxico de Filosofía*, pp. 156. Fenómeno en Kant significa lo mismo que aquí se quiere indicar, es decir, “Los fenómenos (erscheinungen, imágenes sensibles), pensados como objetos en virtud de la unidad de las categorías reciben el nombre de Fenómenos (Phaenomena)”, en Kant, I., *Critica de la razón pura*, pp. 267.

fenoménico) que se define a partir de reflexiones, variable última que nunca podrá ser comprobable en el espacio material, extenso y tangible.

Caber aclarar, antes de definir a la metafísica, algunos asuntos de índole metódica. Al pretender estudiar la cuestión metafísica nos encontramos con un problema complejo debido a que ésta no es algo que pueda ser estudiado de manera empírica como se ha asentado en el punto 3 de la reflexión anterior. La cuestión de la metafísica, al igual que la del lenguaje articulado y significativo, es algo que sólo puede ser reconocido y explicado desde el núcleo de las facultades humanas. Propiamente hablando, el único ente sobre la faz de la tierra que construye conocimiento metafísico es el hombre o *Dasein*. Podríamos aclarar que debido a tal facultad potencial, el hombre puede ser considerado como animal metafísico, es decir, como un animal que posee la capacidad, y en ciertos casos la necesidad, de reflexionar sobre cuestiones de índole metafísica, esto es, como su acepción etimológica lo indica, sobre el fundamento no material y no temporal de los objetos que se encuentra “fuera de” y “más allá” de lo tangible. El hombre busca lo eterno e infinito en lo metafísico, en tanto que niega el tiempo y la limitación. En lo metafísico el hombre busca detener el devenir perpetuo de lo físico, y la justificación de su existencia en los casos más exacerbados.

El ser humano tiene la capacidad de construirse un tipo de conocimiento especial en el que se intenta apropiarse de la materia gris de lo existente, de su núcleo fundamental. El hombre puede interrogarse, a diferencia de los animales, sobre el núcleo de la realidad toda e intentar conjurar respuestas a partir de lo especulativo, con miras a apresar la esencia de su ser. El fundamento de la metafísica se encuentra en las preguntas que se erigen en torno al *qué es el sí mismo que es algo en lo real*. Dentro de dichas interrogantes, se puede contemplar la pregunta que interroga por el *sí mismo* del sujeto cognoscente, esto es, la pregunta que reza ¿Qué es el hombre? Tal pregunta, en tanto que interrogación por la esencia y no exclusivamente por la materialidad del *Dasein* que se representa a sí mismo como algo indeterminado e inaccesible, es de índole metafísica tal cual lo planteaba Descartes: su solución es el *cogito*, el reflexionar, el dudar, el especular.

Solamente el ser humano, concebido como animal racional y volitivo lleva impreso como su sombra, en su forma de ser, la necesidad de encontrar el fundamento sobre el cual descansan sus observaciones e indagaciones, amén de las razones de su propia existencia. En los casos más cercanos e inmediatos, el hombre se interroga por lo que es él en sí mismo.³⁵ Ésto es reflejo del

³⁵ “Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras de sí una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, mas o menos conciente. Y este sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros... Aparte de no haber una noción normativa de la salud, nadie ha probado que el hombre tenga que ser naturalmente alegre. Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una

estado de angustia como una modalidad de “propiedad” en la que el *Dasein* se enfrenta a sí mismo, en los términos de Heidegger. Por lo mismo, hablar de metafísica resulta una tarea compleja. No encontramos ningún objeto de estudio propio y peculiar de la metafísica, en tanto que todo lo que es objeto de conocimiento para el hombre, lo es también, adecuada y ampliamente hablando, para la metafísica. Si bien es cierto que las indagaciones se han dirigido en el medioevo a la comprobación de la existencia de Dios, y en la modernidad nos encontramos con una metafísica de la existencia o del ser, dichas indagaciones pueden ser y han sido ampliadas hasta la especulación antropológica e histórica, que se condensan en el existencialismo como corriente de fundamentación de la “nada”. Sartre diría, en tal respecto, que el hombre es el único ser capaz de nihilizar, y con ello afirma que la metafísica encuentra su germen de cultivo en dicho ser.³⁶

La única manera en la que podemos determinar epidérmicamente el método y el objeto de estudio de la metafísica, será a partir del tratamiento de sus temas. La metafísica solamente puede ser conocida a través de sus dilemas. Para comprobar la veracidad o falsedad, la verosimilitud o inverosimilitud de tales resultados, los únicos objetos de referencia con los que contamos es con los escritos denominados de dicha índole. La metafísica no es objeto de la experiencia inmediata sino que es objeto de la experiencia, de las reflexiones y conclusiones a las que han llegado los filósofos. Por ejemplo, el “ser” y el “ente” son pensados y reflexionados en su sentido occidental y original en Grecia, a través de sus pensadores fundacionales: Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito, entre otros. Mismos que pueden ser considerados como el conjunto de filósofos-poetas que son el *alma mater* del pensamiento metafísico en el sentido de la especulación que erigen en torno al “ser” y a su método de acceso.

Así entonces, podemos definir a la metafísica, según el método aristotélico del género próximo y la diferencia específica, apoyados en lo trabajado, de la siguiente forma: La metafísica estudia los principios y los accidentes de los seres en tanto que seres. La metafísica es un conocimiento de carácter especulativo que versa acerca del fundamento, o los fundamentos, del ser. La metafísica es un saber que se encuentra “fuera de “ y “más allá” de lo físico, o lo que es lo mismo, es un conocimiento del “ser” más allá de lo “ente”. La metafísica, en tanto que conocimiento atemporal y aespacial, es conocimiento meta-fenoménico.

enfermedad”. Consultar Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 15. Ergo, lo que aquí se quiere indicar con aquella categoría “animal metafísico” no es más que una cualidad, una forma de ser que es propia e inherente al ser mismo del ente-hombre. Heidegger definiría esta característica en sus propios términos a través del axioma que dice que el *Dasein* es el “ser al que le va en este su propio ser”.

³⁶ Recordemos aquella frase célebre que dice: “La libertad es el ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego, segregando su propia nada”. Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, p. 73.

Hasta aquí, basta con lo dicho, pues hemos encontrado la definición que buscábamos. Hemos reconocido en la “metafísica” al tipo de conocimiento que imprime fundamento al “ser” de todo “ente”, al definir al primero con base en lo especulativo. La metafísica reflexiona sobre lo que es el “ser” *en-sí-mismo*. La metafísica busca, por ello, la materia gris, lo elemental de los objetos y de todo aquello que puede ser pensado y reflexionado, más allá y fuera de lo temporal-espacial. El conocimiento metafísico es un saber que intenta trascender los límites de tiempo y espacio, por ello, puede convertirse en el germen del saber positivo según la tesis principal del presente trabajo. La metafísica es la madre de todas las ciencias en tanto que no se ocupa de los accidentes o de las particularidades, sino de lo general y universal. En los términos de Aristóteles “La ciencia demostrativa es la de los accidentes; la ciencia de los principios es la ciencia de las ciencias... La filosofía, y no otra ciencia, es la única que estudia los accidentes del ser en tanto que ser, y las contrariedades del ser en tanto que ser”³⁷.

Lo referente a la diferencia específica entre conocimiento en su modalidad óptica y su modalidad ontológica, así como el vuelco positivo que deviene del determinar especulativamente o pre-determinadamente el ser para convertirlo en ente, serán temas propios del siguiente apartado.

1.2 LO ÓPTICO O LA MIRADA AL ENTE Y LO ONTOLÓGICO O LA MIRADA AL SER.

*“Desde un punto de vista, la esencia de la filosofía es el espíritu de simplicidad”
-Bergson- (Introducción a la metafísica)*

Para poder adentrar en un plano favorable a la investigación del presente apartado, se necesitarán realizar apuntes conceptuales con respecto a la diferencia entre lo “ontológico” y lo “óptico”. Sin embargo, antes de sumergirnos por completo en esta cuestión, es necesario realizar algunas aclaraciones de carácter histórico.

La cuestión de lo “ontológico y lo óptico”, por separado, es una preocupación filosófica de nacimiento novedoso. La diferencia se desarrolla en una de sus vertientes a partir de la pregunta que interroga por la prueba y la diferencia ontológica en el pensamiento existencialista y existencialista del siglo XX. Heidegger es uno de los más relevantes autores que reflexionan acerca de estas dos formas de conocimiento. Por lo mismo, acudiremos en su auxilio.

En el primer capítulo de *El ser y el tiempo* que lleva por nombre “Explicación de la pregunta que interroga por el sentido del ser”, Heidegger desdobra por vez primera la diferencia en lo

³⁷ Aristóteles, *Metafísica*, pp. 229, 234.

referente a la forma óptica y ontológica del conocimiento.³⁸ El desarrollo de la cuestión resulta frecuentemente arisco, pues conlleva en su análisis el tratamiento de los existenciaris adjudicados al *Dasein*. Empero, las aclaraciones pertinentes se harán al terminar con las respectivas citas textuales que, sin duda, han de arrojar luz al camino. Para referirse a la forma óptica del conocimiento, explica:

“El «ser ahí» es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros seres. Es, antes bien, un ente «ópticamente» señalado porque en su **ser le va este su ser**. A esta constitución del ser del «ser ahí» es inherente, pues, tener el ser ahí, en su ser relativamente a este su ser, una relación de ser. Y esto a su vez quiere decir: el «ser ahí» se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto este al mismo. La comprensión del ser es ella misma una determinación de ser del «ser ahí»... Si reservamos, por ende, el título de ontología para el preguntar en forma explícitamente teórica por el sentido de los entes, hay que designar este ser «ontológico» del ser ahí como pre-«ontológico»”.³⁹

En el anterior fragmento nos encontramos con que lo que trata de decir Heidegger, a grandes rasgos, es que: la forma óptica del conocimiento es una visión existencial de carácter pre-ontológico, es decir, que carece de la posición relativamente “escéptica” o neutral (radicalmente teórica) que se supone debería tener todo filósofo ante una verdad que parece a primera vista evidente e irrefutable. La explicación de tal pensador es, en sí misma e intrínsecamente, compleja. Su carácter arisco deviene del explicar fundamentalmente el conocimiento a partir del “fenómeno del mundo”, mismo en el que existen siempre los seres humanos y, que al ser originario e impropio el fenómeno, no es siempre puesto en evidencia. Empero, se tratará de explicar la cuestión de lo óptico pasando por alto los “existenciaris” que son inherentes al *Dasein* ya que aquellos no son competencia del presente apartado y serán tratados en el transcurso de la tesis.

El carácter pre-ontológico de lo óptico se refiere primordialmente a la postura ponente de dicho conocimiento, misma que consiste en definir y delimitar de una forma u otra (inductiva o deductivamente), las posibilidades y las formas del “ser” volcando en “ente” a aquel. La causa de que el conocimiento óptico no sea puesto en evidencia es que tampoco se pone en evidencia la influencia existencial que sobre el *Dasein* recae. No se habla de la influencia del mundo significativo y articulado en la manera de pre-comprender lo conocido. El *Dasein*, o sujeto aprehensor, es un ser al que en el mismo “proceso de ser le va su ser”, es decir, dicho sujeto se encuentra siempre, en poca o gran medida, pre-determinado (según su forma de *curarse*) para

³⁸ El asunto también es desdoblado en “§22- El ser y el ente. La diferencia ontológica”, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 378-379.

³⁹ Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, pp. 21-22.

interpretar el mundo y el contexto que le bordea, esto es, para interpretar el conjunto de seres con los que hace frente en el mundo.⁴⁰

En el conocimiento óntico al sujeto cognoscente le es característico tener una posición ponente con respecto al objeto de estudio. La posición ponente (prescriptiva) no es gratuita. Lo ponente encuentra su justificación en el entorno que bordea al *Dasein* o en lo que él mismo considera que es con respecto a dicho contexto.⁴¹ En este sentido, el *Dasein* suele aprender al objeto de estudio *predicando*, es decir, agregando e imprimiendo características (perspectivas, posiciones) que son propias de su contextualidad en el objeto que se intenta estudiar o aprender de forma imparcial. Dicha posición puede manifestarse esencialmente en los términos de “encontrarse”, “comprender”, “interpretar” o “proponer” en su sentido ingenuamente “positivo” o *impropio*.⁴² Por el mismo motivo Heidegger indica en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* lo siguiente: “La concepción del mundo es un conocimiento ponente del ente y una toma de postura ponente respecto del ente, no es ontológica, si no óntica”.⁴³

La forma óntica del conocimiento puede ser reconocida por su carácter no filosófico-científico, porque carece del relativo escepticismo y neutralidad que caracterizan, o debieran caracterizar, a toda postura de tal índole. La forma óntica del conocimiento es una forma, que por sus características propias, define al “ser” del “ente” de a partir de lo pre-concebido, en donde encuentra participación la mundanidad del *Dasein* y su contexto. Lo óntico refleja, por ello mismo, la concepción del mundo del sujeto que intenta aprender de manera objetiva al “ser”, en sus principios, propiedades y relaciones con otros “seres”. Es decir, la aprensión del “ser” se presenta de forma meramente espontánea, sin tomar en consideración la mundanidad (y el contexto) que da vida e imprime sentido a la posición del sujeto que intenta entablar relación con el “ser” imparcialmente. El ser se vuelca en “ente” cuando es considerado en su intra-temporalidad y en su intra-espacialidad,

⁴⁰ “El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (curare). En el estar-ocupado-en-algo está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el mundo que le corresponde en cada ocasión”. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 35.

⁴¹ “La concepción del mundo surge de una interpretación total del mundo y del *Dasein* humano y esto ocurre, a su vez, de diferentes maneras: explícita y conscientemente en algunos o mediante la concepción del mundo dominante. Creemos en una concepción del mundo y nos acostumbramos a ella. La concepción del mundo está determinada por el ambiente: pueblo, raza, posición, grado de desarrollo de la cultura”. Heidegger, *Los problemas...*, p. 30.

⁴² Los existencialios propuestos arriba se fundamentan en el “estado de abierto” característico al *Dasein*, pues constituyen, en cierta medida, la cerrazón de dicho estado. Por ejemplo, el encontrarse se define como el estado de ánimo, éste es, un “estado de referido”, abriendo al mundo, a base del cual estado de referido, haciendo frente a lo que hiere. El estado de ánimo es en el fondo un dirigirse a “curando”. Por ejemplo, en el caso del temer por otros, se dice que este mismo “es un modo de coencontrarse con los otros, pero no necesariamente un atemorizarse con, ni menos temer uno con otro”. De la misma forma, el comprender es entendido como un proyectar, y el interpretar es un “concebir previo”. Todas estas estructuras existencialios que abordan lo existencial son consideradas como impropias en tanto que se fundamentan en la “caída” y la publicidad. Consultar Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, pp. 151-185.

⁴³ Heidegger Martín. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 36

cuando forman parte del espacio y el tiempo habitual del sujeto cognoscente. En este sentido, el conocimiento óntico es una relación de aprehensión que se presenta entre sujeto-objeto, en donde los existenciales y el contexto que dan sentido al sujeto inciden directamente en la forma de voltear la mirada al objeto. Por decirlo de manera corriente, el conocimiento óntico se caracteriza por erigirse a manera de filosofía como “pre-concepción del mundo”. Dicha pre-concepción se presenta fundamentalmente por la trascendencia del lenguaje y los mitos que el *Dasein* ha heredado de su contemporaneidad, y que le sirven para “encontrarse” individual y socialmente, propia e impropia. “Pues en otro caso no viviría en un mito, ni se curaría de su magia en el rito y el culto”.⁴⁴

El conocimiento óntico se caracteriza, en este tenor, por encontrarse empapado y sumergido en el contexto simbólico de representación que da vida a cierta concepción del mundo en la cual se encuentra y se comprende previamente el *Dasein*. Con ese efecto mágico que tiene la palabra, el sujeto aprehensor se altera de manera tal que no puede entablar relación imparcial con el objeto. La concepción del mundo, o pre-concepción del mundo, juega, un papel activo y determinante en el proceso de conocimiento. Por la misma razón, el contexto simbólico incide directamente en la forma en la que el sujeto aprehensor se posiciona frente al objeto aprehensible, en esto radica su más importante propiedad. Dicha incidencia es de carácter vital en el proceso del conocimiento, al moldear, de una forma o de otra, el objeto aprehensible que se intenta conocer de manera neutral. El conocimiento óntico encuentra su sentido, su razón de ser, en la pre-concepción del mundo que le avala como conocimiento objetivo. Hemos de darnos cuenta, posteriormente, que dicho conocimiento objetivo es conocimiento “relativamente objetivo”, ya que dicha objetividad se encuentra enmarcada en determinaciones culturales previas o contextuales como lo son el mito, la religión o la ciencia, ya que a través de los principios emanados de aquellas esferas se aferra a una justificación *impropia*. Por ello, lo que es una verdad inobjetable hoy, no lo fue ayer, y no lo será el día de mañana.

Pongamos un ejemplo para arrojar luz a la explicación. Comenzaremos, en este sentido, por recalcar la postura óntica y metafísica del ζῷον πολιτικόν en la filosofía del estagirita. Aristóteles dice en *La política*:

“La ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta que quién por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad está por debajo

⁴⁴ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 341.

o por encima de lo que es el hombre, es como aquel a quien Homero reprocha ser «sin clan, sin ley, sin hogar».⁴⁵

De lo cual se puede reflexionar en un primer momento:

- 1- Aristóteles define al hombre como el único animal que es político por naturaleza.
- 2- La ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza.
- 3- Sin embargo, la concepción del “hombre” como animal político se argumenta en torno a cierta pre-concepción griega de observar, comprender y vivir el “mundo”.⁴⁶ En donde, según opiniones reconocidas (Homero), el hombre como entidad es auténticamente factible y bien comprendido al interior de la ciudad o la polis.
- 4- Por lo tanto, sólo es hombre, en el estricto sentido de la palabra, aquel animal que es político.

Aristóteles no toma en cuenta, porque no puede hacerlo debido a las limitaciones que son inherentes a todo *Dasein*, que el “mundo” puede tener muchas y diversas expresiones en diferentes épocas y hasta en una misma época determinada. En este caso, *mundo* debe ser entendido en su expresión social, es decir, entendido el mundo como “universo simbólico de representación”, por formas y códigos simbólicos, por mitos, por creencias, por posturas ante la naturaleza, ante los demás hombres y ante el ser supremo. En tal fenómeno también tiene que ver la forma de gobierno, si lo analizamos desde el terreno político ya que en aquel nos *curamos* a través de un espacio de verdad común. Existió “un mundo griego determinado del siglo V antes de nuestra era”, y un “mundo” totalmente diferente en “las democracias occidentales del siglo XX”, y de ello, a nosotros, los herederos de aquellos momentos históricos nos parece algo evidente, sin embargo fue algo oculto para los que nos preceden.

Aquella visión del hombre como ζῷον πολιτικόν es el perfecto ejemplo de una forma de conocimiento óntico. Podemos observar que Aristóteles argumenta que aquel “ser” “sin clan, sin ley, sin hogar” no es un hombre en el sentido estricto del término. Y así, la reflexión que se arrastra de Homero es interpretada en un sentido hermenéutico y erístico, tomando a dicha sentencia como autoridad suprema e irrefutable. Es decir, Aristóteles utiliza a los “antiguos” como conocedores del saber absoluto, mismo al que se podía recurrir para interpretar una cuestión de envergadura mayor,

⁴⁵ Aristóteles, *La política*, Libro primero, parágrafo I, p. 4.

⁴⁶. “El mundo es la apertura que se abre en los vastos caminos de las decisiones sencillas y esenciales en el destino de un **pueblo histórico**. . . El mundo intenta, al descansar en la tierra, sublimar a ésta. Como es lo que se abre, no admite nada cerrado. Pero la tierra, como salvaguarda, tiende siempre a internar y retener en su seno al mundo. La oposición entre el mundo y la tierra es una lucha”. Heidegger, Martín, *Arte y poesía*, FCE, México, 2002, pp. 80-81. El “mundo” en contraposición con la “tierra” es una creación humana (social y por ende convencional). Por lo cual, en el aspecto histórico y hasta individual, pueden existir diversos “mundos” (en su forma simbólica). Así, observaremos en el transcurso de la exposición la manera en la que se presentan dos mundos, dos formas de observar e interpretar la naturaleza humana en el propio contexto de Grecia Clásica. Véase Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, Capítulo II-“Una clave de la naturaleza del hombre: el símbolo”; Capítulo VI-“Definición del hombre en términos de cultura”.

como lo es afirmar que el hombre es un animal que existe y que encuentra su sentido de existencia auténtica al interior de la πόλις.

Si nos colocamos en un plano teórico exacerbado es fácil observar que Aristóteles pretende, en este caso, constituirse como exegeta o interprete de la *Iliada* homérica. Para entender ésto en su justa medida, cabe aclarar que los poetas, entre algunos de los griegos, eran considerados como los develadores de la verdad por antonomasia a través del éxtasis. Postura que explica y justifica la interpretación aristotélica del hombre como ζῷον πολιτικόν. Es decir, Aristóteles fue educado bajo dichos códigos de interpretación del mundo e influyeron ampliamente en su forma de concebir al hombre. En la definición de Aristóteles del hombre (como animal político) se esconde sutilmente una pre-disposición (pre-comprensión del mundo) que surge a la vista cuando vemos que el autor imprime un sentido específico e inalienable al “ser” del “ente-hombre” (*Dasein*).

Ahondemos un poco más en la cuestión mencionada con anterioridad. Entre los griegos existía una diferenciación radical para comprender dos tipos de saber que pertenecen a polos opuestos. Por un lado se encuentra la llamada δοξα, que por su traducción al castellano la entendemos como “opinión”. Este tipo de saber se caracteriza por obtener como resultado respuestas “plausibles” o “verosímiles”. Es decir, el método dialógico es el que se utiliza para obtener verdades como opinión, las que se basan en el buen razonamiento y posteriormente, cuando se asientan como verdades, en el común acuerdo.

Por otra parte, existe la ἐπιστήμη, que por su traducción al castellano lo entendemos como “ciencia”. En este caso, el saber produce verdades “como razón”.⁴⁷ El método científico, que no necesita más aval que el obtenido a través de los resultados de la investigación, es quien otorga los fundamentos necesarios a este último tipo de saber. La δοξα se construye en el diálogo y se fundamenta en el acuerdo, mientras que la ἐπιστήμη se construye en la investigación y se fundamenta en los resultados obtenidos exclusivamente en aquella. Poseer la ἐπιστήμη significaba, por ello mismo, poseer las técnicas adecuadas para acceder al conocimiento irrefutable, al de los primeros principios.

Del conocimiento a través de la δοξα surge un tipo de conocimiento especial llamado ἐνδοξα, es decir, el conocimiento que es adquirido a través de opiniones socialmente reconocidas, de opiniones que se encuentran fundamentados en saberes previos. Aristóteles recurre a este tipo de conocimiento conocido (ἐνδοξα), muy enraizado en la cultura griega a través de la figura del diálogo, para determinar que el hombre es ζῷον πολιτικόν por naturaleza, por necesidad apodíctica

⁴⁷ Para ahondar más en el tema sobre “verdad como opinión” y “verdad como razón” consultar Arendt, Hannah, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el Futuro*.

auxiliándose, para dicha empresa, en Homero, una de las autoridades culturales más importantes de la época. Con ello, lo que hace Aristóteles es generar conocimiento óntico en estricto sentido. La forma que emplea aquel filósofo griego para dilucidar la esencia de politicidad en el hombre se encuentra fundamentada radicalmente en la forma de ver, comprender, e interpretar el mundo en Grecia Antigua y Clásica. En suma, el objeto cognoscible es trastocado por la perspectiva del sujeto aprehensor.

Podríamos decir que aquella concepción aristotélica del hombre como ζῷον πολιτικόν se encuentra empapada e influenciada por la concepción del mundo de los filósofos griegos reconocidos en la época Clásica. Ello es algo de vital importancia, ya que al hacer a un lado el contexto social que da vida e imprime sentido a aquella concepción sería mutilarlo de su raíz propia. Pero, para darnos cuenta de la importancia fundamental de aquella aseveración aristotélica y sus propias contradicciones contextuales, acudiremos a Protágoras, quien en uno de los diálogos platónicos se expresa metafóricamente de la siguiente manera, para justificar la esencia no-política del hombre:

“Hubo un tiempo en que los dioses existían solos y no existía ningún ser mortal... Vio todos los animales perfectamente arreglados, pero encontró al hombre desnudo, sin armas, sin calzado, sin tener qué cubrirse. Estaba ya próximo el día destinado para aparecer el hombre sobre la tierra y mostrarse a la luz del sol, y Prometeo no sabía que hacer, para dar al hombre los medios de conservarse. En fin, he aquí el expediente a que recurrió: robó a Hefestos y a Atenea el secreto de las artes y del fuego, porque sin el fuego, las ciencias no podían poseerse y serían inútiles, y de todo hizo un presente al hombre. **He aquí de qué manera el hombre recibió la ciencia de conservar su vida; pero no recibió el conocimiento de la política porque la política estaba en manos de Zeus**”.⁴⁸

El mito de Prometeo dice que el hombre no es ζῷον πολιτικόν por naturaleza sino que aquello es una añadidura que se cultiva con la educación de las virtudes políticas. Para Protágoras la naturaleza humana no es la politicidad, aquella pertenece al ámbito de la condición humana. Para el sofista el hombre no es en esencia político, lo es solamente en el sentido de la necesidad que tiene de aprender por medios artificiales dicho arte, todo con la finalidad de sobrevivir. Para Protágoras, cualquier hombre puede hacerse político a través de la educación, por lo cual se le consideraba democrático.

El hombre es en Protágoras, coetáneo de Sócrates y Platón, un ser que no tiene impreso en su esencia la politicidad. La política tiene que ser adquirida a través de un proceso de aprendizaje, servicios que el sofista brindaba. En otros términos, el hombre tiene que ser político para armarse

⁴⁸ Platón, *Protágoras o los sofistas*, pp. 112-113. Ver mito de Prometeo completo.

contra las inclemencias de la naturaleza, ya que no fue dotado con defensas naturales para conservar su existencia, a la manera en la que fue hecho con el resto de los animales.

Con base en lo anterior, lo que se observa es un claro rompimiento óptico entre la forma de observar al hombre por parte de Aristóteles en comparación con la visión sofista del mismo ente. Dos concepciones del hombre antagónicas, dos conocimientos ópticos no compatibles viven a la par en la misma época, en Grecia Clásica. Aquello constituye un rompimiento perspectivo en el que dos formas diferentes de concebir el mundo, el ser y el hombre conviven en una misma época, pero interpretando la existencia desde ángulos antagónicos. Más adelante, percibiremos de qué manera dos juicios ópticos antagónicos, que encuentran su fundamento en lo ontológico, son irreconciliables debido a que se constituyen como concepciones del mundo, cuando se hable de teoría del conocimiento. Sin duda, se cometería un enorme error al asimilar la concepción aristotélica del hombre como la única válida entre los griegos. Podemos observar, en este sentido, que entre ellos mismos divergencias radicales en lo que respecta a las desemejantes maneras de concebir al mundo y al hombre. Los sofistas tienen una visión completamente distinta a la de los platónicos o académicos, así como estos mismos difieren en la forma de observar el mundo de los aristotélicos o peripatéticos. Dicha visión, es menester recalcarlo, surge en el terreno de lo epistemológico, pero se llega a expresar en el terreno de las preferencias en las formas de gobierno: Platón defiende la monarquía de los tiempos heroicos, Aristóteles propugna por la aristocracia (gobierno de la virtud) o la *politeia*, y los sofistas serán los defensores de la democracia.

1.2.1 Acerca de la fundamentación de lo científico positivo en lo óptico

El conocimiento óptico tiene diversas manifestaciones. Si bien es cierto que dicho conocimiento consiste en ser una “filosofía como concepción del mundo”, no por ello podemos decir que aquel fenómeno se presente exclusivamente en las teogonías. Por el contrario, tiene múltiples formas de expresarse. Podemos encontrarlo en el mito y, sobre todo, en las ciencias positivas. El problema subyace en la *impropiedad*, en el formar parte de concepciones que se dan por sentadas ingenuamente gracias al conocimiento como “intencionalidad volitiva”, desde lo social y cultural.

El conocimiento óptico trata del “ente”, al igual que toda ciencia positiva, según Heidegger, por lo que, la ciencia positiva es en sus orígenes y desarrollo, un conocimiento que descansa en lo *óptico*. El saber positivo se fundamenta esencialmente en los principios que son comunes a las concepciones del mundo. Como es el pregonero más sobresaliente en el sentido del desdoble de lo

científico positivo. Por lo mismo, percibiremos que define a la esencia del conocimiento de lo “positivo” a través de lo siguiente:

“Según esta doctrina fundamental, todas nuestras especulaciones, cualquiera que sean, tienen que pasar sucesiva e inevitablemente por tres estados teóricos diferentes, que las denominaciones habituales de teológico metafísico y positivo podrán clasificar suficientemente...El primer estado, aunque indispensable por lo pronto en todos los aspectos, debe ser concebido luego como puramente provisional y preparatorio; el segundo, que no constituye en realidad más que una modificación disolvente del primero, no tienen nunca más que un simple destino transitorio para conducir gradualmente al tercero; es en éste, único plenamente normal, donde radica, en todos los géneros, el régimen definitivo de la razón humana”.⁴⁹

El carácter positivo de lo científico se encuentra definido, desde Comte, de acuerdo a ciertas cualidades diferenciales con respecto a otros tipos de saber. Lo positivo se define precisamente como tal con respecto a las divergencias existentes con otros “regímenes mentales”: teológico y metafísico. El “estado positivo” representa, en tal autor, la última fase de los diversos estados mentales. Con aquello, se lleva a cabo la consolidación de una “concepción progresista del mundo” en el seno y la fundamentación de la filosofía positiva. La idea de la ley de los estados mentales parte de la idea, del supuesto, del mito, de la evolución del pensamiento de la especie humana. Se parte del conocimiento óntico de la historia del pensamiento humano como progreso hacia cierto fin. En este sentido, piensan los positivistas que el conocimiento teológico en su etapa primigenia es sustituido por un tipo de conocimiento de mayor evolución, como lo es el saber metafísico, mismo que será posteriormente remplazado por el saber positivo. De esta forma, se aplica aquella ley dogmática que dice: “El hijo del hombre enterrará al hijo del hombre hasta que este último quede insepulto”. Dicho axioma es el dogma del evolucionismo conducido al más elevado extremo. Lo que Comte quiere decir es que un tipo de saber enterrará a otro tipo de saber, hasta que lo positivo quede insepulto. Éste es el primer elemento que puede ser hallado en el positivismo como conocimiento óntico, como concepción del mundo que se gesta a partir del dogma del progreso mental y que justamente ahí encuentra gran parte de su justificación que puede resultar insostenible por su visión finita y estática, que se sustenta en la tematización.

Sin embargo, antes de tomar al saber positivo como óntico exclusivamente por el axioma del progreso que yace en su seno, debe quedar claro que el conocimiento positivo se construye a partir del lenguaje y de los mitos, de la concepción del mundo, que ha sido heredada desde la etapa teológica y la metafísica. En este sentido, el lenguaje teológico y metafísico constituye el segundo elemento del positivismo como conocimiento óntico. Resultaría imposible concebir, dentro de la

⁴⁹ Comte, Augusto, *Discurso sobre el espíritu positivo*, p. 105.

misma lógica de Comte, un conocimiento positivo que no descansa en mitos teológicos o en reflexiones metafísicas. Todo saber que se haga llamar positivo tiene que descansar forzosamente, a menos que se demuestre la posibilidad de la esterilización del lenguaje, en lo teológico y metafísico. Es decir, lo positivo es falso en tanto que no puede decantarse del germen de su concepción del mundo, misma que predica evolución, pero que no nos habla acerca de las rupturas en el lenguaje entre los regímenes mentales para que sea asequible. Aquello se pone en evidencia a partir de la siguiente afirmación, en donde se resalta el carácter relativo (ponente) del conocimiento positivo:

“...la palabra positivo designa lo *real*, en oposición a lo *quimérico*...En otro sentido...indica el contraste de lo *útil* con lo *ocioso*; en este caso, recuerda, en filosofía, el destino necesario de nuestras *sanas especulaciones*, encaminadas al mejoramiento continuo de nuestra verdadera condición individual y colectiva, en lugar de la vana satisfacción de una *estéril curiosidad*. Según un tercer significado usual, esta afortunada expresión se emplea con frecuencia para designar la oposición entre la *certidumbre* y la *indecisión*: indica así la aptitud característica de tal filosofía para constituir espontáneamente la armonía lógica en el individuo y la comunión espiritual en la especie entera, en lugar de esas dudas y la comunión espiritual en la especie entera, en lugar de esas dudas indefinidas y de esos debates interminables que debía suscitar el antiguo régimen mental. Una cuarta acepción corriente...consiste en oponer lo *preciso* a lo *vago*”.⁵⁰

El conocimiento positivo se define como *real, útil, cierto y preciso*. En dos palabras, el saber positivo determina la forma de concebir el “ser” volcando a aquel en “ente”, tematizando. Lo *real* designa lo que es “evidente”, de lo que no se puede dudar, sin embargo, solventar tal duda significa inmiscuirse dentro de cierto horizonte de interpretación que yace en el método de acceder a lo real, en un mito. Lo *útil* designa lo que es aplicable, es decir, el conocimiento que puede ser manipulado en pro o en contra de una o más causas. Lo *cierto* se refiere al carácter de previsibilidad del conocimiento positivo. Lo *preciso* designa el carácter particular de dicho saber que es determinante en el caso del análisis de las variables.

Los criterios mencionados anteriormente prescriben y valoran ingenuamente, generan el cerco del ser a partir de conceptos vacíos. ¿No es acaso lo quimérico el fundamento de lo real? ¿Lo ocioso no es necesario acaso para descubrir lo útil, para crear criterios sobre ello? ¿La incertidumbre no es acaso el motor de la reflexión que intenta conducir a lo cierto? ¿Con base en qué categorías definiremos lo que es preciso de lo que es que es vago?

El conocimiento positivo es únicamente accesible y asequible, en su sentido radical, si comprendemos el horizonte óntico (teológico y metafísico) que le fundamenta. El conocimiento teológico, y sobre todo el metafísico, se vuelven positivos cuando se construye determinación del “ser”. Por ello hay que preguntar ¿De qué manera el conocimiento positivo puede decantarse o

⁵⁰ *Ibid*, p. 136.

purificarse del tipo de lenguaje que le precede, de aquel que es el sustento sobre el cuál descansa? No cabe duda que los lenguajes teológicos y metafísicos tendrán que encontrarse impresos en la forma en la que se construye el saber positivo siempre. La verdadera trascendencia de dicho fenómeno no tiene que ver con enterrar el saber teológico o metafísico, pues ello es prácticamente imposible. La importancia fundamental de desvelar el conocimiento positivo a manera de filosofía como “concepción del mundo” reside en nunca dejar pasar dicho fenómeno por alto, para de forma auto-conciente, poder construir conocimiento científico que se vea a sí mismo como limitado y aplicable para observar desde cierto ángulo, y sólo desde cierto ángulo, el conglomerado de lo real. Lo que es verdad para una ciencia en un tiempo específico, no lo es para la misma en otro tiempo. Lo científico positivo es óntico, pero no todo lo óntico es científico positivo.

1.2.2 Acerca de la fundamentación de lo ontológico.

La forma ontológica del conocimiento es diferente a la óntica. La forma óntica cierra las posibilidades del “ser” y lo determina, el tematizar *impropiamente* es su característica. En otros giros, el conocimiento óntico impregna al objeto cognoscible con la forma de ver, comprender e interpretar el mundo del sujeto. El conocimiento óntico violenta, por medio de su postura ponente, a lo real. La forma ontológica pretende abrir las posibilidades del “ser” y reflexiona acerca de las posibilidades de conocerlo. El conocimiento ontológico libera, con su postura integral, a lo real. Por el mismo motivo, Heidegger piensa a la ontología de la siguiente manera:

“El ser es el verdadero y el único tema de la filosofía...Esto quiere decir, negativamente, que la filosofía no es ciencia del ente, sino del ser, o, como suena la expresión griega, ontología...El método de la ontología, es decir, de la filosofía en general, se caracteriza por no tener nada en común con el método de ninguna otra ciencia, todas las cuales, en tanto que ciencias positivas, tratan del ente...La comprensión del ser, esto es, la investigación ontológica se dirige primero y necesariamente al ente, pero después se aleja, de algún modo, de ese ente y se vuelve al ser del ente”.⁵¹

La forma ontológica de conocer, en contraposición a la forma óntica, trata sobre el “ser”, no sobre el “ente”, primer principio fundamental. La filosofía, como conocimiento ontológico, no es una ciencia de carácter positivo. En este mismo respecto, se puede afirmar que la filosofía es la excepción de la regla en torno al universo de las ciencias. La filosofía es, en cierto sentido, una ciencia metafísica, u ontología universal.⁵²

⁵¹ Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 36-46.

⁵² Al filósofo, bajo esta misma línea de análisis, no le está permitido afirmar «este “ente” es de esta forma y solo de ésta», ya que aquello constituirá una labor correspondiente a las ciencias positivas y al conocimiento óntico todo. El

Pongamos un ejemplo para echar luz a la explicación, aunque estos sean escasos y difíciles de encontrar. Recurriremos a Aristóteles para entender la forma ontológica del conocimiento. El estagirita reflexiona desde lo ontológico, en la *Metafísica*, lo siguiente:

“La ciencia, que tiene por objeto la verdad, es difícil desde un punto de vista y fácil desde otro. Lo prueba la imposibilidad que hay de alcanzar la completa verdad y la imposibilidad de que se oculte por entero. Cada filósofo explica algún secreto de la naturaleza. Lo que cada cual en particular añade al conocimiento de la verdad no es nada, sin duda, o es muy poca cosa, pero la reunión de todas las ideas presenta importantes resultados... Considerada de esta manera esta ciencia es cosa fácil. Pero la imposibilidad de una posesión completa de la verdad, en su conjunto y en sus partes, prueba todo lo difícil que es la indagación de que se trata. Esta dificultad es doble. Sin embargo, la causa de ser así no está en las cosas, si no en nosotros mismos”⁵³.

Nos encontramos en este punto con una de las más elocuentes y profundas disertaciones de en lo que se denomina como conocimiento ontológico. En este apartado, Aristóteles no sólo habla de la ciencia sino de aquel “ente” que la produce, el hombre. Antagónicamente a la definición de hombre como ζῷον πολιτικόν, esta reflexión es de carácter ontológico. En esta disertación, Aristóteles se acerca al “ser” que llamamos “hombre” con la finalidad de conocer sus posibilidades cognoscitivas, *ónticas*. En este sentido, reconoce en el hombre la facultad de poder hacer ciencia. Sin embargo, deja muy claro que la verdad absoluta es difícil de poseer. Aristóteles reconoce en la disertación que tal incapacidad de conocer la verdad absoluta no reside en las cosas (en los entes) ónticamente determinadas sino en la forma de “ser” del hombre. Con ello, Aristóteles no encierra al hombre en una caverna donde sólo sombras puede ver (como lo hace Platón en su libro VII de la *República*), pero tampoco genera expectativas falsas en torno a las posibilidades de conocimiento que posee, como lo hacen los sofistas. En este respecto, Nietzsche afirmaría siglos más adelante corroborando la afirmación del estagirita: “Para existir solo es menester ser una bestia o un Dios, decía Aristóteles. Hay un tercer caso: es necesario ser lo uno y lo otro, ser filósofo”⁵⁴.

La modalidad en la que se expresa Aristóteles es: “De acuerdo a ciertas consideraciones el ser del hombre en la tarea científica se me presenta de tal o cual manera (sencilla y difícil)”, lo cual viene a comprobar la postura ontológica del conocimiento. La visión ontológica del conocimiento no es una filosofía como “pre-concepción del mundo” en el estricto sentido del término. Aristóteles, al hablar de las posibilidades de conocimiento del hombre, realiza análisis ontológico (aunque

filósofo, por el contrario, nos hablará de representaciones viables y verosímiles. Es decir, define lo que analiza en los siguientes términos: “De acuerdo a ciertas consideraciones el ser del ente se me presenta de tal o cual manera, lo que no implica que aquella determinación sea verdadera en sentido absoluto”. Consultar *Ibid*, pp. 25-40.

⁵³ Aristóteles, *Metafísica*, Libro II, p. 53.

⁵⁴ Nietzsche, Frederic, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 62.

también, teórico), ya que se dirige al “ser” del “ente humano” con la finalidad de dirimir la pregunta que interroga por la facilidad o complejidad del saber.

Contrariamente al conocimiento óntico, el conocimiento ontológico versa sobre el “ser” que en sí mismo es siempre de una misma manera. En otros términos, el análisis ontológico pretende erigirse como un tipo especial de saber en el que la mundanidad (el contexto) no incide en la forma en la que se voltea la mirada al objeto, busca lo estable a partir de lo teórico. La ontología, en su sentido moderno, pone en evidencia el fenómeno del mundo y con ello se esteriliza de la tematización positiva, de esa *impropiedad* a la que tanto condena Heidegger por ingenua.⁵⁵

Las formas de conocimiento óntico y ontológico pueden ser entendidas de mejor manera a través de un esquema (metafórico) escueto e imperfecto. Supongamos que el “ser” de lo que conocemos como “ente-hombre” es representado por un círculo. El círculo, como se sabe, es la única figura geométrica que posee lados infinitos. Los lados del círculo jamás podrán ser definidos y enumerados por entero, como tampoco las posibilidades que son inherentes al “ser” podrán ser determinadas de tal manera que ya no exista algo más que indagar al respecto. Por la misma razón, el conocimiento óntico suele colocarse en un lado “x” del círculo y desde ahí observa y define al “ser en ente”. En otros términos, el conocimiento óntico torna en ente al ser. Así mismo, como el conocimiento óntico se caracteriza por determinar el “ser” del “ente” a través de una filosofía como “concepción del mundo”, se puede decir que su determinación es siempre parcial, pues sólo observa uno de los infinitos lados que posee el círculo del ser. El conocimiento óntico dicta: el hombre es esencialmente un “ente-biológico”, en el caso de la medicina; o bien, el hombre es un “ente-político”, en el caso de la ciencia política; también se puede afirmar que el hombre es sustancialmente un “ente-económico”, en el caso de la ciencia económica; o bien, el hombre es una cifra, en el caso de las matemáticas. De esta forma, el conocimiento óntico o científico positivo es, en esencia, parcial, ya que define al “ente” desde la perspectiva del observador, desde la que es conveniente a toda ciencia de carácter positivo, la que necesita tener una certeza, un fundamento

⁵⁵ Heidegger diferencio a la filosofía como ciencia (fenomenología u ontología universal) de las ciencias positivas no precisamente en el concepto sumamente recurrido de Comte. La diferencia se establece, principalmente por la cuestión de la tematización que es característica del positivismo. Aquella tematización, fundada en la cópula es el vuelco del “ser” en “ente”. En tal sentido, apunta: “La filosofía como ciencia del ser se distingue en su metodología esencialmente de todas las ciencias. La distinción metodológica entre matemática y filología clásica no es tan grande como la distinción entre matemáticas y filosofía o filología y filosofía. La separación entre las ciencias positivas, a las que pertenecen la filología y las matemáticas, y la filosofía no puede ser estimada cuantitativamente...El ser debe ser comprendido y tematizado. El ser es en cada caso el ser de un ente y, por consiguiente, es accesible, de entrada, sólo partiendo de un ente...La comprensión del ser, esto es, la investigación ontológica se dirige primero y necesariamente al ente, pero después se aleja, de algún modo, de ese ente y se vuelve al ser de ese ente”. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 46.

absoluto al que Aristóteles denominaba como “axioma”. Con base en dichos “axiomas”, que son los principios fundamentales del “ente”, se construyen las ciencias positivas. (Observar esquema 1)

El conocimiento ontológico jamás define al ente en cuanto tal, pues su tarea principal es estudiar al “ser” o las direcciones que le han sido adjudicadas al “ser” de cierto “ente”. No hay en la ontología, propiamente hablando, encuentro o desenvolvimiento del ente. El conocimiento ontológico se da a la tarea de bordear al círculo del “ser” sin delimitarlo y definirlo. El conocimiento ontológico no hablará jamás de un “ente-económico”, “biológico” o “político” sino que hablará del “ser del hombre” en tanto que ser. La visión ontológica intentará realizar un análisis a través de lo óntico sin con ello mismo convertirse en saber óntico. Por el mismo motivo, la visión ontológica puede ser vista como recapitulación y complementación acerca de lo que el “ser” de cierto “ente” nos puede decir y aportar para una comprensión general e integral del “ser en tanto que ser”. El conocimiento ontológico, en este sentido, no es ponente, ya que jamás se encargara de “poner” en discusión o definir el sentido “único” que se pretenda adjudicar a determinado “ser” que se ha expresado de alguna manera, también determinada, en “ente”. El conocimiento ontológico es circunspectivo por naturaleza, es decir, su método, si es que tiene uno en específico, consistirá en girar en torno del círculo del “ser”. (Observar esquema 2). Mientras tanto, el conocimiento óntico es lineal y define el “ser del ente” desde determinado método, desde determinado camino que primero se establece y después es pre-establecido.

De hecho, Aristóteles reconoce dichas características, las del saber ontológico, como cualidades sustanciales de la filosofía. En el libro decimoprimeros de los textos metafísicos, sentencia:

“La ciencia que buscamos (filosofía) parecería ser más bien la ciencia de lo general, porque toda noción, toda ciencia recae sobre lo general y no sobre los últimos individuos. Será, pues, la ciencia, ciencia de los primeros géneros: estos géneros serán la unidad y el ser, porque son los que principalmente abrazan todos los seres (la forma de ser)...La ciencia del filósofo es la ciencia del ser, en tanto que ser en todas estas acepciones (material, numérico, biológico, etc.), y no desde un punto de vista particular”.⁵⁶

El conocimiento óntico cierra las múltiples posibilidades de acceso al ser, constituyéndolo en entidad. Mientras tanto, el conocimiento ontológico abre dichas posibilidades, haciendo asequible el ser desde su propio ser. Gracias a filósofos como Kierkegaard, Jaspers, Heidegger y Sartre ha sido puesto en evidencia el fenómeno del mundo, lo originario del *Dasein* y aquel acontecimiento no tiene marcha atrás en la filosofía.

⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica*, pp. 230-232. (Los paréntesis son míos)

Resulta necesario, para concluir, enumerar las conclusiones del primer apartado.

1- La metafísica, como “plus esfuerzo” especulativo se encarga de buscar y de dar sustento a la “entidad” del “ente”. Ergo, en la reflexión metafísica puede ser encontrado el fundamento de todo “ente” en tanto que universal tematizado.

2- El conocimiento óptico o científico positivo versa sobre determinada forma de “ser” del “ente”. El conocimiento ontológico o filosófico versa sobre el recuento de las posibilidades de “ser” del “ente”. Ergo, el conocimiento óptico es el desarrollo positivo (a través del método científico) del “ente”, mientras que el conocimiento ontológico es, en esencia, desenvolvimiento metafísico del “ser”.

3- La física es el ejemplo más claro de la forma en la que se construyen las ciencias positivas ya que su método es óptico y mira únicamente hacia lo corpóreo, a partir de cierta concepción del mundo. La filosofía es ciencia no positiva en tanto que su método, si es que tiene uno en específico, es especulativo y metafísico.

“Hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser, y los accidentes propios del ser. Esta ciencia es diferente de todas las ciencias particulares, porque ninguna de ellas estudia en general el ser en tanto que ser. Estas ciencias sólo tratan del ser desde cierto punto de vista, y sólo desde este punto de vista estudian sus accidentes; en este caso están las ciencias matemáticas...”.⁵⁷ La ciencia que trata del ser en tanto que ser es la ontología (filosofía), que es caracterizada por lo metafísico. Las ciencias que tratan del ser en tanto que ente (desde ciertos puntos de vista) son ópticas, su método es positivo. En suma, metafísica y ontología van de la mano, como especulación y apertura del ser.

*“Sobre el árbol de la ciencia: Verosimilitud, pero no verdad;
apariencia de libertad, pero no libertad. Gracias a estos dos frutos,
el árbol de la ciencia no corre el peligro de que le confundan con el
árbol de la vida” -Nietzsche- (El caminante y su sombra)*

⁵⁷ Aristóteles, *Metafísica*, p. 81.

2- LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN ARISTÓTELES: CONCILIACIÓN DE LA MATERIA Y LA FORMA.

“Los Dioses, en efecto, ocultó a los hombres el sustento de la vida; pues, de otro modo, durante un sólo día trabajarían lo suficiente para todo el año, viviendo sin hacer nada...El orden es la mejor de las cosas para los mortales y el desorden es la peor” -HESIODO- (Los trabajos y los días)

En lo óntico se manifiesta el saber de lo científico positivo. Por lo mismo, las ciencias positivas se ven en la afanosa necesidad de determinar el “ser” del “ente” de su objeto de estudio, de tematizarlo. Sólo de esa manera es comprensible la concentración de los esfuerzos científicos en pro de una causa, de un fin: en el caso de la CP, definir los principios, las características y relaciones del ente al que se denomina con el nombre de ζῶον πολιτικόν. Por otra parte, lo ontológico representa al conocimiento filosófico. En el caso de lo óntico el objeto de estudio es el “ente”. Mientras que, en el caso de lo ontológico se estudia al “ser”. Resta preguntarnos formalmente ¿Qué es aquello a lo que llamamos ente y ser? ¿En qué se diferencian? La respuesta a dicha pregunta nos señalará lo que se quiere dar a entender por diferencia ontológica.

La diferencia entre “ente” y “ser” radica en un punto de crucial importancia. A lo ente lo podemos encontrar por doquier en nuestro andar por el mundo, en nuestro horizonte inmediato y a-reflexivo de comportamiento.¹ Etimológicamente hablando, la palabra “ente” deviene del latín *ens*, *entes*, y es un participio activo de *esse*, que se traduce frecuentemente por objeto o cosa.² En otros términos, “ente” quiere decir, según la etimología, aquella cosa que es efectiva y que nos es accesible a partir de su efectividad inherente. Lo ente, cabe decir, es activo en tanto que lo podemos reconocer en nuestro andar cotidiano por el mundo, debido a su ser-efectivo, este último, ónticamente establecido. Por la misma razón, el término “ente” es similar a *res* ¿En dónde o cómo se muestra la efectividad de la cosa, la cosidad de lo ente? La respuesta no parece ser sencilla, pues llamamos con el epíteto de “efectivo” a muchos hechos y fenómenos. Primordialmente, podemos mencionar la “efectividad” racional. De aquella deviene el acercamiento y la intimación con respecto a los “entes” bajo patrones lógicos, esto es, aquella premisa hegeliana que dice que “todo lo racional es real”. Lo “efectivo”, desde esta perspectiva, se mide a partir de lo real-racional. Una figura geométrica o un número son ente en tanto que son racionales, aunque su existencia no pueda ser empíricamente comprobada. En una segunda visión, llamamos “efectivo” a todo lo que existe fuera de nosotros, y que a través de comprobaciones empírico-sensitivas nos es accesible; esto es, entender a lo ente desde la premisa existencia, en su sentido etimológico, “estar-fuera-de”. Empero,

¹ Con dicho término se quiere denotar el carácter no reflexivo, no su existencia y su utilidad práctica. En sentido propio, se tendría que denominar con la categoría *cogito prerreflexivo*, en los términos explicados por Sartre.

² Russ, Jacqueline, *Léxico de filosofía*, p. 120.

aquella no es la respuesta que se intenta presentar al despliegue de lo ente, pues aquello define a la entidad a partir de patrones “epistemológicos” y “etimológicos” de acceso a lo real. Aquí, más bien, lo que nos concierne es un asunto que tiene que referirse a la diferencia ontológica: ente y ser.

Heidegger dice “entes llamamos a muchas cosas y en sentidos distintos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal manera, ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo”.³ El ente es definido como aquello hacia lo que nos dirigimos como *Dasein*; e igualmente, por el hecho de dirigirnos hacia los entes, somos entidad, en tanto que dirigiéndonos de tal o cual forma a un algo que se encuentra fuera de nosotros. Aquello se refiere al carácter existencial (posibilidad de *cura*) que es característico a la entidad humana. Por lo mismo, entendemos a lo ente, bajo la primera premisa que dice: Todo lo ente es existencial, pero también, una forma de acercamiento a lo existencial. Empero, debemos aclarar que la forma de dirigirse a un ente es en sí misma compleja, de la que surge precisamente, en tanto forma de dirigirse, un abanico de posibilidades para observar a lo ente existencialmente.

Un ente, propiamente dicho, no nos es descubierto, ni accesible, ni existente hasta que nos dirigimos a aquel como un “a la mano” o como un “ser ante los ojos”. En este sentido, Heidegger dice “El ente a la mano tiene en cada caso una diversa cercanía, que no se fija midiendo las distancias...el útil (ente) tiene su sitio, o bien, esta por ahí, lo que es fundamentalmente distinto de un puro estar en un lugar cualquiera del espacio”.⁴ El ente, desde este punto de vista, se define como aquello ante lo que nos podemos dirigir como “lo a la mano”, utilizándolo en el proceso de dirigirnos a él. El ente está, por decirlo de alguna manera, ahí, afuera, en el espacio, y por el mismo motivo nos podemos des-alejar o alejar de él, utilizándolo, *curando* nuestra propia incompletud. Podemos poseerlo o no poseerlo, pero está ahí, fuera de nosotros como intramundano y es un útil. El ente, en un primer momento y como “lo a la mano”, es posibilidad de propiedad (en tanto que poseer-utilizando) y de des-alejar con respecto a lo mentado (en tanto que funcionalidad hacia la *cura*).

Desde la postura del ente como “ser ante los ojos”, podemos descubrir que “Estos entes cuyo ser unos en otros pueden determinarse así, tienen todos la misma forma de ser, la del ser ante los ojos, como cosas que vienen a estar delante dentro del mundo”⁵. El ente puede ser definido como todo aquello hacia lo que nos dirigimos a través de la mirada lineal, de aquella que abarca el entorno adentro del mundo, o bien, como aquello hacia lo que nos dirigimos utilizándolo exclusivamente

³ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 16.

⁴ *Ibid*, p. 117.

⁵ *Ibid*, p. 66.

para *encontrarnos*. El ente es señal, patrón de referencia para ubicarnos en nuestro andar por el mundo. Por ejemplo, cuando miramos una pared, sabemos que significa un obstáculo, una señal existencial que nos indica que no podemos des-alejarnos de tal manera hacia aquella sin que nos golpeemos la nariz. De esta forma, lo ente es señal, no por su materialidad intrínseca sino en tanto que nos sirve para determinar su esencia de obstáculo existencial-espacial, del no poder ir más allá de ella ni corporalmente, ni con la mirada, con ansía de *cura*. Lo ente, en todo caso, descansa en la posibilidad de *cura*, el único ser que puede tener acceso a ella, el único ser que puede hablar de diferencia ontológica es el *Dasein*.

Ente somos, en otro sentido, nosotros mismos, en nuestro carácter material, biológico, político, económico, etc. Los demás *Dasein* que andan o se nos presentan en nuestro “andar-por-el-mundo-entre-otros-entes” (como los objetos materiales), pueden observarnos (ser ante los ojos), pueden utilizarnos (lo a la mano) desde cada una de nuestras esferas. En la económica cuando producimos o consumimos, o bien, cuando formamos parte de las variables oferta y demanda; podemos ser explotados o explotadores (lo a la mano), o bien, un dato microeconómico (ser ante los ojos). En otro caso, en el de la medicina, cuando enfermamos y sanamos somos entes “a la mano” y “a los ojos de” expuestos a la propiedad, utilidad y a la posibilidad de *ubicuidad* de otros entes, somos propensos a ser tratados, diagnosticados y curados por los médicos.

El ser, puede considerarse como la dirección que le es impresa al ente en la manera en la que nos dirigimos a aquel. Por ejemplo, el ser humano, desde el punto de vista científico, no puede ser considerado como “ser abstracto” en general, es decir, como el ser universal por excelencia, ya que con ello se reduciría la categoría del “ser” a lo exclusivamente humano. Por la misma razón, cuando mentamos al ser humano siempre lo observamos como ente; de manera precisa como aquel ente que se caracteriza por ser “ante los ojos” y “lo a la mano” un existente de características humanas. Las diversas ciencias, desde las químicas-biológicas, pasando por las físico-matemáticas, y hasta las sociales, ven a aquello a lo que llamamos vulgarmente como “ser humano” de forma óptica, desde el aspecto de ente. La medicina estudia al ser humano como ente biológico, es decir, como un ente que tiene vida. La física ve al ser humano como ente corpóreo y relativamente dinámico. La estadística, disciplina intermedia entre las matemáticas y las ciencias sociales, ve al ser humano como un número con condiciones socialmente determinadas. La economía ve al ser humano como ente que produce e intercambia mercancías. Todas las ciencias mencionadas ven al “ser humano” desde una posición científica, como ente, por ello tienen lenguajes propios de articulación para hacerse significativo y simbólico al ser de lo humano, para intentar abrazarlo. (Observar cuadro 1)

El “ser” por su parte, refleja una serie de posibilidades aprehensivas y comprensivas mucho más amplias que las del ente. “Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer ver a través de un ente –el que pregunta- bajo el punto de vista de su ser...ser es en todo caso el ser de un ente”.⁶ El “ser” denota, en casi toda circunstancia, el “ser” de un “ente”, como lo afirmaría Heidegger. Sin embargo, la cuestión medular va más allá de esa visión unidimensional de concebir al “ser”. El preguntar por el “ser” de un “ente” significa interrogarnos por la forma de “ser” de un “ente”, tal vez como “inmediato indeterminado” a la manera kantiana. Por el mismo motivo, “ser” significa aquí, para nosotros, aquella visión orgánica que compendia de manera integral las formas ónticas de observar al “ente”, sin con ello delimitarlo a esas formas. Es decir, realizando una amplia apertura para que el “ser” se muestre a sí mismo desde las diversas maneras en las que el *Dasein* puede entenderlo en su temporalidad y existencialidad.

El *Dasein* como filósofo, pensador, hombre, científico, etc., está conformado de tal modo que siempre le está desvelada originariamente una forma de acercamiento al ser y al ente. En otros términos, todo *Dasein* da por entendido siempre el concepto “verdad” ónticamente, y dicho habitar siempre en la “verdad óntica” significa estar tanto en la “falsedad como en la verdad”, en términos ontológicos. Aquella verdad y falsedad no tiene que ver con las apariencias sino con el íntimo descubrir-determinando de lo óntico. La concepción del ser trata de abrir las posibilidades de manifestación de lo existente, mientras que la concepción del ente se presenta a manera de cópula, descubre-ocultando. A través de la diferencia ontológica se tratarán de encontrar los axiomas fundamentales de tal habitar ambiguamente en la verdad y en la falsedad. Sin embargo, antes de dar por sentado lo referente al “ser” y “ente” se explicitaran ciertos aspectos de medular importancia.

En un primer momento, hemos de aclarar que otra de las características básicas del conocimiento óntico, en su expresión de ciencia positiva, que se fundamenta en la determinación del ser del ente, es el uso del método científico. La forma específica que adopta el hombre de las ciencias positivas, para erigir investigación en torno a cualquier tema, siempre se encuentra fundamentada en el uso de cierto método.⁷ Igualmente, sea cual sea el tipo de método (siempre de

⁶ *Ibid*, pp. 16-18.

⁷ Curiosamente, la forma de dilucidación para llegar al conocimiento científico, a través del *Discurso del método* propuesto por Descartes en la Época Moderna, y fundamentada en su idea de “tabula rasa”, contiene ciertas predeterminaciones de las que pocas veces se ha hablado. La palabra “método” es de origen griego y se compone de dos términos: *Meta*, que significa “hacia”; y *hodós* que significa “camino”. Consúltese Russ, Jacqueline, *Léxico de filosofía*, p. 254. Así entonces, método significa por su naturaleza etimológica “camino hacia”, o lo que es lo mismo en términos filosóficos, determinación del “ser” del “ente”. En la época moderna, que se inaugura con Descartes, el método ha sufrido paulatinas modificaciones. Este mismo es entendido como un sistema de investigación lógico que se caracteriza por la verificabilidad de sus resultados; es decir, el método científico es considerado aquel “camino hacia” la repetición de los fenómenos.

carácter científico)⁸, la ciencia se encuentra fielmente enlazada a este tipo de conocimiento, en comparación, por ejemplo, con la creación artística. Por el mismo motivo, la ciencia se efectúa y encuentra su razón de ser a través del método.⁹ A razón de tal causa, Aristóteles dice en la *Metafísica* que:

“Es preciso que sepamos ante todo qué suerte de demostración conviene a cada objeto particular; porque sería un absurdo confundir y mezclar la indagación de la ciencia y la del método: dos cosas cuya adquisición presenta grandes dificultades. No debe exigirse rigor matemático en todo, sino tan sólo cuando se trata de objetos inmateriales. Y así, el método matemático no es el de los físicos; por que la materia es probablemente el fondo de toda la naturaleza...”¹⁰

Y más adelante advierte:

“Lo mismo sucede con todas las demás cosas: una sola ciencia estudia, no ya lo que comprende en sí mismo un objeto único, sino todo lo que se refiere a una sola naturaleza; pues en efecto, éstos son, desde un punto de vista, atributos del objeto único de la ciencia”.¹¹

La interpretación del mundo que tiene el artista será siempre plasmada en su obra, pues su ejercicio es producto de interpretaciones subjetivas. El método científico, por su parte, cuenta con la capacidad de comprobar las leyes que se erigen en torno a los fenómenos por medio de la repetición (comprobación) en cualquier tiempo y espacio. Mientras que la creación artística se puede considerar como subjetiva (y por lo tanto sustentada en el aquí y hoy), lo científico intenta buscar lo impersonal (desterrar el aquí y el hoy de lo subjetivo). El objetivo del presente capítulo será observar a partir de la diferencia ontológica, en qué medida el concepto de ζῶον πολιτικόν está inmerso en tal lógica. Es decir, el ζῶον πολιτικόν, siendo ente, y estando sustentado en lo científico, tiene cierto método que le fundamenta, ciertas características sustanciales que le imprimen forma y le dan vida, que le descubren-ocultando. De otra manera, no cabría la posibilidad de que el ζῶον πολιτικόν fuera el objeto propio de estudio de la ciencia que erige Aristóteles a partir de

⁸ Sartori propone la existencia de cuatro métodos científicos distintos. Las cuatro “técnicas de comprobación”, como el mismo las denomina, son las siguientes: método experimental, método estadístico, método comparado y método histórico. Cabe indicar, entonces, que cada uno de ellos resulta idóneo para diferentes tipos de investigación. El primero es utilizado frecuentemente en las investigaciones de las ciencias naturales; el segundo, proveniente de las matemáticas es útil para investigaciones de carácter económico; mientras tanto, el tercero es el que el mismo autor sugiere para las investigaciones políticas y sociales. Consúltese Sartori, Giovanni, *La política*, pp. 261-267.

⁹ La creación artística es producto de la espontaneidad del artista, razón por la cual la actividad del artista puede ser considerada como irreplicable.⁹ Efectivamente, no puede haber una segunda *Venus de Milo*, en el sentido en el que puede existir la comprobación de que la fuerza de gravedad atrae a los cuerpos hacia el centro de la tierra en cualquier tiempo y espacio. En caso de que la obra de arte se fundamente en cierto saber técnico, repetitivo y metódico, se dice que es una “artesanía”, poniendo énfasis en su carácter inferior.

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, p. 56

¹¹ *Ibid*, p.82

construcciones metafísicas.¹² El ζῶον πολιτικόν, como entidad de estudio de la CP, debe tener un método de acceso desde el cual se nos haga asequible y comprensible. Debemos indagar en dicho método, que se construye en torno al ζῶον πολιτικόν para encontrar los supuestos simbólicos sobre los cuales descansa. El método es la llave de acceso para encontrar el lugar de residencia y hospitalidad de la “verdad-falsedad” en términos ontológicos.

Así entonces, dentro de la categorización del hombre como ζῶον πολιτικόν, han quedado pendientes algunos elementos. Primero ¿Cómo concibe al “conocimiento” Aristóteles? Segundo ¿Qué relevancia tienen la concepción del conocimiento aristotélica en el método que erige alrededor del ζῶον πολιτικόν? No cabe duda que tales interrogaciones son una llave de código doble. Exclusivamente resolviendo tales preguntas es como podremos adentrarnos, profundamente, en la cuestión que cuestiona por “el tipo de filosofía que Aristóteles erige en torno al ζῶον πολιτικόν”. El estagirita, como *Dasein*, posee una forma determinada de acceso al ente-hombre, misma que es verdadera en cierto sentido y falsa en otro. Por ello, se indagará en la forma en la que proyecta el conocimiento de dicho ente como una modalidad de acceso a la verdad desde lo óntico, desde la tematización.

La función del capítulo es dilucidar, primero, qué concepción tiene este filósofo griego del conocimiento en relación con su contexto. En un segundo momento, se plantearán las características básicas del tipo de filosofía que Aristóteles erige en torno al ζῶον πολιτικόν. De esta manera, nos serán más comprensibles los elementos que caracterizan a la determinación del “ser” de dicho “ente”. Comprenderemos la relevancia del aspecto “ético” y “noético” que le abrazan, al compilar dentro de él ciertas virtudes características e inherentes, entre las que se encuentran: el conocimiento, la libertad, valentía, justicia, prudencia y templanza.

¹² Frecuentemente recurrimos al concepto “poder” para definir el objeto de estudio de la CP, pero ese concepto ni es verdadero, ni acierta en el meollo del problema. Efectivamente, aquel es un concepto que se arrastra de la ciencia física y hace mención a la diferencia metafísica entre acto y potencia. Leibniz la define así...se puede decir, que en general la potencia es la posibilidad de cambio”. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Libro 2, p. 197. Potencia significa entonces la posibilidad de poner en movimiento aquello que permanecía estático según Aristóteles, es decir, el motor primero. La pregunta que se tiene que realizar para profundizar sería ¿Lo político es poder de qué?

2.1 DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO A LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN GRECIA ANTIGUA-CLÁSICA.

Dentro de la “Teoría del conocimiento” de Grecia Antigua-Clásica¹³, podemos diferenciar tres escuelas de pensamiento que son de suma relevancia. En primer plano, se encuentra la “Sofística” o el “relativismo”. En segundo plano, la concepción dialéctica del conocimiento, es decir, el idealismo platónico, fundamentado primordialmente en la abstracción y la contemplación, así como en el acuerdo dialógico. En tercer plano, la visión *eidética* del conocimiento en Aristóteles, que se fundamenta primordialmente en el acto de producción. A continuación, se elaborará una breve semblanza de lo que cada escuela de pensamiento considera importante en torno a las posibilidades del conocimiento por parte del hombre. Los axiomas fundamentales se analizarán intentando situarnos en la frontera del ser y del ente (de su lugar de residencia en la verdad).

2.1.1 Los sofistas o la negación del ser.

La “sofística” fue considerada entre los griegos como la escuela de aquellos hombres que negociaban con el arte del conocimiento.¹⁴ Los sofistas, en esta época, vendían su autodenominado “arte del conocer y persuadir”, a jóvenes de alto rango social que, por sus ventajas socio-económicas, tenían la capacidad de pagar su instrucción con tales maestros. Por el mismo motivo, por considerar al conocimiento (su arte) como mercancía negociable, su reputación era negativa. Diversos escritores de la época clásica (y de la época moderna) los consideran egoístas e incapaces de poder acceder al conocimiento verdadero.¹⁵ Se les consideraba como hombres perniciosos para la ciudad, ya que se argumentaba que ellos sólo buscaban la victoria en el debate a través de la persuasión con dos fines principales: el poder y el dinero, colocándose a sí mismos en la posición de esclavos. Es decir, que conseguían victorias en la controversia, pero internamente eran considerados esclavos de sus pasiones. En uno de los diálogos platónicos se dice: “El sofista es del género de aquellos que discuten para ganar dinero, y su oficio forma parte del arte de disputar, del arte de controvertir, del arte de combatir, del arte de adquirir...”¹⁶

¹³ Entendemos a dicho período histórico de la “Grecia Antigua Clásica” como la época en la que vivieron los tres grandes representantes de escuelas de pensamiento distintas. Abarca la vida y muerte de Protágoras, Sócrates (Platón) y Aristóteles. Desde la Segunda Mitad del siglo VI, antes de nuestra era, hasta la Primera Mitad del siglo IV.

¹⁴ Se entiende por “escuela sofista” al grupo conformado por Protágoras, Gorgias, Pródico e Hippias, en una primera generación. En una segunda generación se encuentran Calicles, Trasímaco, Critias y Alcidas. Para mayor información consúltese Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, p. 273.

¹⁵ Curiosamente, Sócrates, Platón y Aristóteles consideran a los sofistas a partir de conceptos negativos. Dicen que no pueden ser filósofos y que, por el contrario, son seductores. La palabra filosofía se compone de dos términos, *filia* o amor, y *sophía* o saber. Los sofistas no eran amantes del saber en tanto que negaban la posibilidad de alguna verdad trascendente o immanente.

¹⁶ Platón, *Sofista o del ser*, Porrúa, p. 741.

La sofística era considerada la ciencia de aquellos hombres que manejaban, manipulaban y tergiversaban el discurso siempre en su favor para obtener beneficios económicos y políticos. Por la misma razón, se les consideraba también incapaces de llegar a la “verdad”, en tanto que negadores del uno racional de lo social, político y filosófico. Al interior de la *pólis* eran los que mejor litigaban, los que sabían utilizar el discurso con maestría para salir victoriosos. Empero, en la lucha interna preconizada por el axioma Delfico “Conócete a ti mismo, nada en demasía” siempre resultaban vencidos por su propia ambición. Los sofistas eran considerados como esclavos de sí mismos, de sus bajas pasiones.

La escuela sofista, encabezada por Protágoras, predicaba: “El hombre es la medida de todas las cosas”.¹⁷ Con ello, lo que aseveraban era que cualquier discurso, aún el más falaz de todos, podía ser manipulado, a través de ciertas técnicas, para sobreponerse y salir victorioso ante otro discurso lógico y aparentemente verdadero. En tal sentido basta echar una ojeada a los diálogos de Platón, para tener evidencia alguna, del concepto que se manejaba en torno a la escuela sofista del conocimiento. En *El sofista o el ser*, encontramos: “...por sofística debe entenderse el arte de apropiarse, de adquirir con violencia, a manera de la caza de los animales andadores, terrestres y domesticados, la caza de la especie humana, casa privada, que busca un salario y salario a dinero constante, y que, con el aparato engañoso de la ciencia, se apodera de los jóvenes ricos y de distinción”.¹⁸

En este fragmento podemos señalar distintos elementos. Primeramente nos encontramos con que el sofista es artista, ya que posee la facultad de adquirir, por medio de la violencia (intelectual), a cierto tipo de hombres Pero ¿Qué es eso que caza el sofista? La respuesta inmediata sería: “el sofista caza a los jóvenes ricos y de distinción”. Empero, aquel tipo de caza no puede ser entendido de la misma manera que la caza de animales salvajes y, por lo tanto, no domesticados. El sofista caza a los hombres, animales civilizados, terrestres y además domesticados. El tipo de caza que infringe el sofista sobre cierto tipo de seres corresponde a aquellos que poseen la capacidad de raciocinio y la voluntad. Por ello, en el diálogo conocido como *Protágoras o de los sofistas*, Sócrates recomienda de la siguiente manera a Hipócrates: “Estimas infinitamente más tu alma que tu cuerpo, y estás persuadido de que de ella depende tu felicidad o tu desgracia, según que está bien o mal predispuesta; y, sin embargo, cuando se trata de su salud no pides consejo ni a tu padre, ni a tu hermano, ni a ninguno de nosotros que somos tus amigos; ni tomas un solo momento para deliberar

¹⁷ “Πάντων χρημάτων μέτρον: el hombre es la medida de todas las cosas. Este principio del *homo mensura*, está formulado en el sentido de un subjetivismo individual. Hessen, *Teoría del conocimiento*, p. 40.

¹⁸ Platón, *Sofista o del ser*, *Op. Cit.*

si debes entregarte a un extranjero (Protágoras), sino que, sin más que saber ayer tarde y bien tarde su llegada, vienes al día siguiente, antes de rayar el alba, para ponerte en duda en sus manos, y con la firme resolución de gastar para ello no sólo tu fortuna, sino también la de tus amigos...puede que la mayor parte de ellos ignoren si lo que venden es bueno o malo para el alma, y que los que compran estén en la misma ignorancia, a menos que no se encuentre alguno que sea buen médico del alma...”.¹⁹

Sócrates recomienda a Hipócrates visitar la casa del sofista más reconocido, Protágoras, para que aquel les entere acerca de los beneficios de la ciencia que presumiblemente vendía a sus alumnos. El sofista ofrecía al alumno lo siguiente: “...éste joven no aprenderá jamás otra ciencia que la que desea al dirigirse a mí, y esta ciencia no es otra que la prudencia o el tino que hace que uno gobierne bien en su casa, y que en las cosas tocantes a la república, nos hace muy capaces de decir y hacer todo lo que es más ventajoso”.²⁰

Así pues, en todo caso, lo que estaba en riesgo, al entregarse un hombre a las manos del sofista como mercader del conocimiento, son dos propiedades: la primera, el dinero que se pone en riesgo; la segunda, el alma del alumno, ya que precisamente sobre ella recaerán todas las ventajas o desventajas del trato con el sofista. La primera caza del sofista es la pecuniaria, la que en todo caso puede ser relegada a una de mayor relevancia entre los griegos. Por ello, la segunda caza, la referente al alma, es la más importante para Sócrates.

Con el axioma emblemático de la sofística, aquellos hombres proponían la existencia de un conocimiento humano limitado, basado en una verdad humana restringida. El hombre es para ellos el animal que mide, el animal que asigna valores arbitrarios para definir a las cosas en torno a clasificaciones *quodlibetum* (a través del método de lo Verdadero y lo Falso). La “verdad de las cosas”, dirían los sofistas, no existe propiamente en las “cosas” sino en la forma en la que el hombre se dirige a ellas, en su discurso. En este mismo respecto, Hessen señala atinadamente:

“El escepticismo enseña que no hay ninguna verdad. El subjetivismo y el relativismo no van tan lejos. Según éstos, hay una verdad; pero esta verdad tiene una validez limitada. (Para ellos) no hay una verdad universalmente válida...El círculo de validez de las verdades coincide con el círculo cultural y temporal de que proceden sus defensores. Las verdades filosóficas, matemáticas y de las ciencias naturales sólo son válidas dentro del círculo cultural a que pertenecen. No hay una filosofía, ni una matemática, ni una física universalmente válidas, si no una filosofía fáustica y una filosofía apolínea, una matemática fáustica y una matemática apolínea, etc”.²¹

¹⁹ Platón, *Protágoras o los sofistas*, pp. 107-108. (Los paréntesis son míos)

²⁰ *Ibid*, p. 111.

²¹ Hessen, *Op. Cit.*, pp. 40-43.

La concepción sofisticada o relativista del conocimiento es en el fondo un tipo especial de escepticismo.²² El relativismo, como postura para analizar la posibilidad del conocimiento, anula la esencia del adjetivo “verdad” al quitarle de sí su *validez universal*. Es decir, relativiza la verdad, la vuelve dependiente de patrones poco confiables como los de la persuasión. Podemos observar que la “verdad”, considerada en-sí misma y desde el punto de vista de los dogmáticos, es aplicable en todo momento, en toda ocasión y en cualquier circunstancia bajo los patrones de la fe. Para los relativistas, por el contrario, la “verdad” torna diferente, es considerada una simulación social que puede ser siempre fabricada a través del discurso, del arte del controvertir. Por el mismo motivo, Platón al referirse a los sofistas, lo hace de la siguiente manera: “Extranjero (interpelando a Teetes)”-...el sofista no está en el número de los que saben, sino en el de los que imitan...notó dos especies. Éste es hábil en público, en largos discursos, delante del pueblo reunido; aquél en particular, en discursos entrecortados, precisando a su interlocutor a contradecirse”.²³

Los sofistas eran considerados por Sócrates y Platón como imitadores. Con aquel adjetivo se marcaba una clara diferenciación entre los que imitan y los que predicán la verdad, misma que es considerada como una facultad y acción trascendental para los idealistas. Basándonos en el fragmento anterior, podemos afirmar que los sofistas son catalogados en el primer grupo, ya que se encargan de persuadir sin reconocer y sin tener como fundamento la verdad. Los sofistas son considerados imitadores de la verdad, pero no indagadores de aquella.

En un intento por catalogar y desentrañar el fundamento de las reflexiones sofistas, el polémico Max Stirner explica:

“Fueron los antiguos mismos los que acabaron por hacer de su verdad una mentira...Con una audaz seguridad lanzan los sofistas su grito unionista ¡No te dejes imponer!, y exponen en su doctrina: *usa en toda ocasión tu inteligencia*, la sutileza, la ingeniosidad de tu espíritu, gracias a una inteligencia sólida y bien ejercitada es como se vive mejor en el mundo, se asegura en el la mejor suerte, la vida mejor. Reconocen pues, en el espíritu la mejor arma del hombre contra el mundo; es lo que les hace apreciar tanto la flexibilidad dialéctica, la destreza oratoria, el arte de la controversia”.²⁴

Los sofistas eran partidarios de encontrar la razón de la verdad en la opinión social. La verdad, tal como la entendían, no es más que el producto de convenciones sociales. Por lo mismo, pensaban, contrariamente al idealismo platónico, que todo tipo de hombres bien educados podían tener acceso

²² No en su sentido etimológico *σχεπτεσθαί* que significa “que considera”, “que observa”, “que reflexiona”. Si no, como decía Diógenes Laercio: “(Con respecto a) Todos esos filósofos que fueron llamados Pirrónicos...y también ignorantes, escépticos, incrédulos, por que no observaban nada seguro; incrédulos, por que el resultado de sus búsquedas era la duda”. *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*, p.196. (La traducción es mía) Los escépticos considerados como los pertenecientes a aquella postura ontológica negadora del ser, que habla de una inexistente verdad, tanto de carácter universal como particular.

²³ Platón. *El sofista o el ser*, pp. 784-785.

²⁴ Stirner, Max, *El único y su propiedad*, pp. 64-65.

al terreno de la verdad. Parafraseando a Rafael del Águila, los sofistas fueron precursores e impulsores de la democracia, al no considerar, fundamentalmente, distinción alguna entre los distintos tipos de hombres. Bajo la idea de los sofistas, tanto esclavos como hombres libres podían tener acceso al arte de la verdad, de la persuasión, siendo correctamente instruidos.²⁵ La verdad era para ellos cuestión de educación y no de fundamentos inmutables.

En pocos términos, la visión sofística o relativista del conocimiento se caracterizó por ser considerada la escuela de los demagogos, de aquellos que hablaban frente a las masas en actos particulares o públicos con el fin de persuadirlos acerca de tal o cual verdad.²⁶ Dicha escuela de pensamiento tenía como tesis básica: la no existencia de verdad universal y trascendental alguna, ya que consideraban el concepto “verdad” como un concepto humano, superficial y susceptible a ser fundamentado o destruido desde el discurso. Pregonaban que nada existía, y si algo existía no se podía conocer, y en caso de poderse conocer, no se podía comunicar. Esta visión se encuentra envuelta por una postura ontológica negativa, por la doctrina que postula la inexistencia de un tipo de conocimiento absoluto que se pueda obtener a partir del descubrimiento de las “esencias” o la verdad trascendente. “Son negativos por lo se refiere al conocimiento y a la creencia en los dioses”.²⁷ El lugar de residencia de la verdad en los sofistas es la disertación.

2.1.2 Platón: idealismo y trascendentalismo

Por otra parte, en Grecia Clásica, encontramos una visión ontológica positiva o “afirmativa” del conocimiento, en la dialéctica o visión idealista. El máximo exponente de tal postura es Platón, quien fue adoctrinado por su mentor Sócrates en este talante. En este sentido se aclara que no es correcto confundir la filosofía de Sócrates con la de Platón, sin embargo, en este apartado se hablará de la teoría idealista como un conjunto de postulados fundamentales en torno a tales pensadores.

Según Platón, el conocimiento se puede obtener a partir de la abstracción de las esencias. En este tenor, la ontología afirmativa concibe la relación entre “ser-humano-conocimiento” como una relación armónica. En dicha relación el “ser” nunca pierde sus cualidades naturales o inherentes sino que son representadas de manera abstracta, pura y pulcra en el hombre, sin ruido ni vicio alguno. La abstracción, en este caso, significa la capacidad del hombre para acceder al reino de las esencias y

²⁵ Para mayor información, revisar Del Águila, Vallespín (et all), “Los precursores de la idea de democracia: la democracia ateniense”, en *La democracia en sus textos*, pp. 15-48.

²⁶ En el diálogo de “Gorgias o la retórica”, se les denomina como seductores y aduladores, asimilando su tarea a la de los cocineros, que seducen a través del alimento.

²⁷ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la Filosofía*, 1996, p. 40.

las sustancias, de los fundamentos y las trascendencias. Sin abstracción, pensarían los idealistas, no puede existir conocimiento verdadero. En el pasaje de la *Caverna de Platón*, encontramos:

“En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible no errarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto... En el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; pero, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y el soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien procede sabiamente en su vida privada y pública”.²⁸

En el anterior pasaje se muestra con fidelidad la concepción del “conocimiento” y del “ser” en dicho filósofo. El “ser”, antes que nada, es una sustancia inteligible.²⁹ Empero, sólo la “divinidad”, el supremo sustancial de Platón, posee en plenitud el conocimiento del “ser”. Accediendo al terreno, a la esfera de lo inteligible, el hombre se libera de las cadenas que le atan por doquier. Llaméense a estas últimas con el adjetivo de vicios, insensatez del cuerpo, etc. El mundo visible, el mundo *sensibilis*, es el mundo de la cosa, de la existencia material. Mientras tanto, el mundo inteligible, el mundo *mentis*, es el terreno en el que se encuentra la verdad y el conocimiento del “ser”. El “ser” platónico se basa en la afirmación de que las esencias se pueden conocer debido a la inteligibilidad de las cosas, pero sobre todo debido a las capacidades humanas por abstraer dichas esencias de manera limpia. Presentación *in re* y representación *in mentis* son posibles desde esta teoría.

Acceder al conocimiento en la teoría idealista es un asunto complejo. No cualquiera puede acceder al terreno donde subyacen las ideas en su más pura esencia sino solamente los mejor preparados, los filósofos. Para que se lleve a cabo el ejercicio del conocimiento se debe presentar la transformación del *sujeto*, misma que puede ser entendida de la siguiente manera:

“(La) educación intelectual (de los sofistas) la juzgaríamos incompleta, unilateral, y se añadiría: no forméis únicamente vuestra inteligencia, formad también vuestro corazón. Es lo que hizo Sócrates. Si el corazón, en efecto, se libertase de sus aspiraciones naturales; se quedase lleno de su contenido fortuito, de impulsos desordenados sometidos a todas las influencias exteriores, no sería más que el foco de las codicias más diversas, y ocurriría fatalmente que la libre inteligencia, esclavizada a aquel mal corazón, se prestaría a realizar todo lo que deseara la maldad”.³⁰

La pureza, la liberación de las cadenas, la verdad, lo bueno, lo bello y lo recto reside en el conocimiento de las esencias desde la visión idealista, todo concebido como la necesaria transformación del sujeto para que pueda tener acceso al conocimiento verdadero. El acceso al

²⁸ Platón, *La República*, UNAM, México, 1959, p. 239.

²⁹ Inteligible etimológicamente hablando significa: *Intelligibilis*, que se puede comprender o conocer.

³⁰ Stirner, Max, *Op. Cit.* pp. 65-66

conocimiento verdadero significa ser poseedor de la sabiduría, misma que es recta, bella y noble. En este sentido, la visión idealista del conocimiento presenta una serie de identidades trascendentales interesantes. Lo bueno es bello, verdadero, recto y justo. Es a través del conocimiento verdadero, bueno, bello y justo como el hombre puede ser feliz. En este sentido, el hombre puede dejar de ser hombre para convertirse en semi-dios, es decir, al tener la capacidad de acceder al terreno de lo inteligible. Aquella creencia es complementada, cabe aclarar, con el imaginario cultural de la época, del cual se hablará posteriormente.

El “conocimiento y el ser” se relacionan de manera armónica, reproduciendo una idea connatural que es inherente al hombre que se ha purificado de la insensatez de los sentidos. La ontología positiva, asegura que el hombre es tal, y en comparación con el resto de los animales, porque tiene la capacidad de conocer, de acceder al mundo de las esencias y de lo inteligible, vía dicha purificación a la que Stirner llama “del corazón”.

En cuanto a la *alegoría de la caverna*, de la que mucho se ha hablado, y a la cual tenemos que hacer mención, pues ahí se ubica la purificación del sujeto y la posibilidad del conocimiento en su máxima expresión, Arendt la desenvuelve en el siguiente tenor:

“El relato de la caverna se desarrolla en tres escenarios: el primer cambio se produce en la caverna misma, cuando uno de los habitantes se libera de las cadenas que aprisionan las piernas y los cuellos de los moradores de ese lugar de tal modo que sólo pueden mirar hacia delante, con sus ojos fijos en la pantalla sobre la que aparecen sombras y las imágenes de las cosas; el liberado se vuelve entonces hacia la parte trasera de la cueva, donde un fuego artificial ilumina las cosas que hay en ella tal y como son. En segundo lugar, se produce el paso desde la caverna hacia el aire libre, donde las ideas se muestran como las verdaderas y eternas esencias de las cosas que hay en la cueva, iluminadas por el sol, la idea de las ideas, la que permite que el hombre vea y que las ideas resplandezcan. Por último, se produce la necesidad de volver a la caverna, de dejar el reino de las esencias eternas y pasar otra vez al reino de las cosas perecederas y de los hombres mortales”.³¹

Con aquella síntesis de Arendt acerca del relato de la *caverna platónica*, pueden ser explicitadas diversas características inherentes de la filosofía idealista de Platón. En un primer momento, es de suyo evidente que Platón, contrariamente a los sofistas, si cree en la existencia de sustancias y esencias que pertenecen de alguna manera al “ser”. De la existencia de dichas esencias surgen las posibilidades de que el hombre pueda acceder a la verdad inmutable. Sin embargo, el proceso de conocimiento y aprehensión de las ideas es arduo y complejo.

En la primera etapa, el hombre se encuentra viviendo prácticamente entre tinieblas. Se dice prácticamente y no absolutamente, porque la posición desde la que se encuentra le permite al menos ver cosa alguna. Lo único que puede observar el hombre encadenado son sombras, imágenes falsas

³¹ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, p. 42.

de las cosas. Aquellas representaciones que observa el hombre no son la esencia, es decir, las imágenes y las sombras no son representaciones pulcras de la cosa en sí. Para poder vislumbrar la cosa en sí el hombre tiene que pasar a una segunda etapa de liberación de las cadenas.

En la segunda etapa, el hombre se libera de las cadenas que le mantienen esclavizado. En este punto, el hombre lleva a cabo la purificación del “corazón” y se acerca al conocimiento de lo eterno, bello, trascendente y verdadero. Saliendo de la caverna el hombre puede contemplar y tener acceso a las esencias. Sin embargo, dicha observación es posible gracias al sol viviente que ilumina al “ser” y que hace posible ver con el “ojo del alma” las sustancias. Aquí cabe resaltar un punto. Las cosas obtienen su aspecto de veracidad, y con ello el hombre adquiere la posibilidad de descubrir en las cosas su esencia, gracias al sol que se encuentra fuera de ellas. A este tipo de conocimiento que depende de algo externo de las cosas en sí se le ha llamado trascendentalismo. Es decir, la postura que indica que existe “algo-fuera”³² de las cosas de donde les viene su esencia y la posibilidad de que aquella sea accesible.

La tercera etapa habla acerca de la posición moral de aquel que ha conseguido acceder al reino de las esencias, de la verdad. El filósofo, tiene la necesidad y responsabilidad, de sacar de su bochornoso estado de contumacia a los otros hombres encadenados. El filósofo se convierte entonces en maestro y guía del pueblo, en rey filósofo.

En conclusión, la postura idealista del conocimiento deja las puertas abiertas al hombre para que pueda acceder al reino de las esencias y la verdad, enmarcada dicha postura en la existencia de un trascendente, el “sol eterno” que ilumina las cosas y en la purificación del sujeto como pre-requisito para acceder a tal terreno.³³ Platón defiende la existencia de la verdad absoluta, la verdad que es inherente a todo existente y que se fundamenta en la iluminación que deviene del “absoluto trascendental”, hacia el cual se debe de dirigir la vida moral y cognoscitiva del individuo. Cabe señalar que esta postura es dogmática en lo que se refiere a la cuestión del conocimiento, pues nunca

³² Cabe recalcar que trascendentalismo puede ser entendido como postura filosófica y metafísica que busca el fundamento “fuera de” o bien, en su acepción más utilizada, como “más allá de” lo que es objeto de la experiencia inmediata. En el caso platónico, dichas posturas se enzarzan en tanto que el trascendente supremo es algo que se encuentra fuera de las cosas, pero también algo que está mas allá de las cosas, pues del vicio de éste viene la luz que provoca la aparición de sombras.

³³ Foucault expone esta tesis de manera brillante en el siguiente apartado: “encontramos atestiguada en Platón, en el mismo Fedón, la práctica del aislamiento, de la anakhoresis, de la retirada hacia sí mismo, que va a manifestarse esencialmente en la inmovilidad. La inmovilidad del alma y la inmovilidad del cuerpo; del cuerpo que resiste, del alma que no se mueve, que está, en cierto modo, fijada a sí misma, a su propio eje, y a la que nada puede desviar de sí misma, hay que preocuparse de sí mismo... Se detiene un instante y prosigue: hay que preocuparse de sí mismo pero se corre el riesgo de engañarse. Se corre el gran riesgo de no saber muy bien qué hay que hacer cuando uno quiere ocuparse de sí mismo... hay que conocernos a nosotros mismos”. Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto*, pp. 15-85.

demuestra empíricamente, lo hace a través del mito, la existencia de la verdad.³⁴ Más adelante, un neoplatónico San Agustín diría que “la primera verdad es la fe”. Según Platón, el conocimiento se presenta a través de la “reproducción de las esencias” que se encuentran *in re* en la esfera exclusiva de lo humano, es decir, en la dimensión *in mentis*. Empero, la causa de que se pueda acceder a la verdad no se encuentra radicalmente en el hombre, aquella recae en la existencia del trascendente, del sol eterno, figura de la que devienen las esencias. Por lo mismo, la teoría platónica o idealista es también un trascendentalismo. El lugar de residencia de la verdad es el sol absoluto o trascendental, del que deviene la posibilidad del conocimiento recto.

2.1.3 Aristóteles: inmanentismo y la importancia del eídos.

En un tercer momento, encontramos la visión *eidética* del conocimiento, postura que es inaugurada y desarrollada por Aristóteles. Esta visión rompe fundamentalmente con las dos posturas ontológicas anteriores. La posibilidad del conocimiento, en Aristóteles, por decirlo de alguna manera, se presenta en la modalidad de una ontología moderada. En tal ruptura tiene mucho que ver la postura aristotélica en lo que se refiere a la “virtud”. Acceder al conocimiento es, en Aristóteles, el acto de virtud por excelencia. Según tal filósofo, a la virtud le corresponde ser un *habitas medietas*, el justo medio a manera de *eudemonía*, el buen *dáimon*. En este respecto, indica en la *Ética a Nicomaco*:

“La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente”.³⁵

El conocimiento, en un primer momento, es considerado como acto de virtud, como un ejercicio de elección que se caracteriza por la prudencia. Es decir, las posturas radicales de una ontología negativa pesimista, así como la de una ontología positiva o afirmativa son desterradas del pensamiento aristotélico.³⁶ Se puede afirmar que la ontología aristotélica es precavida. Igualmente, tal postura jamás va abandonar a la concepción aristotélica del mundo y del hombre. Podemos observar en el inicio de su *Ética a Nicómaco* tal cuestión, cuando afirma tajantemente:

³⁴ En este sentido, revisar, Heidegger, Martín, “Comprensión existencial, comprensión del ser, proyecto del ser”, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 335-342.

³⁵ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, p. 23.

³⁶ Dice, refiriéndose al de las “anchas espaldas”: *El amigo de la verdad, el que es veraz en cosas sin importancia, con mayor razón dirá la verdad en las cosas importantes, porque entonces evitará como una deshonra la mentira, puesto que por sí misma la ha evitado. Tal hombre es, pues, digno de alabanza. Y más bien se inclina a atenuar la verdad pareciéndole esto mas concertado por ser odiosas las exageraciones*, en Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, p. 55. Aristóteles se declara en este párrafo como amigo de la “verdad”, pues según él, “es mejor (más virtuoso) defender la verdad, que defender al amigo en su error”.

“Toda arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien de los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran”.³⁷

Todas las cosas tienden a su propia perfección, a su propio bien. Es de tal afirmación, precisamente, de donde proviene la visión *eidética* del conocimiento. Por ello, comprender qué significa el *eidos* en aquella visión ontológica del conocimiento es de tal importancia para entenderla a detalle, como la esencia o el trascendente lo es en la visión idealista. La teoría del conocimiento *eidética* es el punto en el que se puede vislumbrar de manera evidente la ruptura de la postura de Aristóteles con respecto a la de su mentor.

Para el estagirita el conocimiento no reside en ningún trascendente, en ningún sol eterno, del cual devenga la esencia e inteligibilidad de las cosas. Con ello, Aristóteles vuelca la ontología positiva y trascendental de su maestro, al negar la forma en la que el hombre accede al conocimiento. Con la reafirmación del *eidos* el rompimiento es de tal grado que el estagirita pasa a ser el exponente más representativo del conocimiento “inmanente”. El *eidos* existe en las cosas, no afuera de ellas, predicó Aristóteles en continuas ocasiones.

El inmanentismo se constituye como aquel conocimiento que se fundamenta, primordialmente, en el descubrimiento de los principios y las características que son propias e inherentes a todo objeto y que nada tienen que ver con la visión que propugna por la existencia de un trascendental que se encuentra “fuera de” y “mas allá de” el objeto. Para Platón la verdad se encuentra fuera de las cosas, mientras tanto, para Aristóteles la verdad se encuentra en las cosas mismas, sin embargo, aquellas tienen que ser desveladas por el hombre, en lo que podríamos llamar acto de producción del conocimiento. El conocimiento es acción, movimiento.

Cabe preguntarnos antes de proseguir ¿En qué se fundamenta la visión *eidética* del conocimiento? Fundamentalmente, en la conciliación de la materia y la forma, de la cual deviene el posible acceso a la verdad del ente. Por ello, *Eidos* significa etimológicamente “forma”, ya que responde a la pregunta *το τί ἦν εἶναι*, o por su traducción al castellano, “lo que un ente era antes de ser ente”.³⁸

La postura aristotélica del conocimiento dice que “a partir de la figura y de la característica impresa de una cosa, logramos saber de qué se trata (la cosa). El imprimir una forma y una figura le confiere su peculiar aspecto a lo que ha de ser producido y a lo que ha sido producido. En el aspecto

³⁷ *Ibid*, p. 3.

³⁸ Consúltese Heidegger, Martín., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 140. Donde se bosqueja “El retorno al comportamiento productivo del *Dasein* respecto del ente como horizonte de comprensión implícito de la *essentia* y de la *existentia*”. *Eidos* es comparado con el “genos”: Producción, origen, generación.

de una cosa somos capaces de ver lo que ella es, su constitución *quiditativa* (igualitativa o adecuada). Si tomamos un ente tal como viene a nuestro encuentro en la percepción, entonces tenemos que decir que el aspecto de algo se basa en su forma característica. Es la figura lo que proporciona a la cosa su aspecto”.³⁹

Conocer, para Aristóteles, no significa acceder al *mundo inteligibilis* donde se pueden encontrar la esencia de las cosas, Conocer indica, en estricto sentido, descifrar el *eidos* (la perfección) que a cada cosa corresponde. Es decir, conocer aquello que imprime forma y da sentido a la cosa antes de ser cosa (al ente antes de ser ente). Teorizar, conseguir ver a través de, producir, es la forma en la que se manifiesta el conocimiento en su manera *eidética*. La materia, siempre preexistente, va a recibir cierta forma en el acto de producción. A través del *eidos* de lo producido, la materia se efectúa y, por lo tanto, nos es accesible. Al efectuarse la materia en la producción, su forma de develamiento tiene que ser por los mismos medios, es decir, produciendo. En otros términos, llegar al *eidos* de cada cosa significa conocer el *hacia-donde-tiende* de cada ente. Conocer ese *hacia-donde-tiende* de cada ente significa conocer el sentido de la perfección de cada entidad. Por el mismo motivo, Heidegger aclara:

“El *eidos*, como aspecto anticipado en la imaginación de lo que ha de ser formado, da la cosa con respecto a lo que esta cosa ya era y es antes de que fuera efectuada. Por ello el aspecto anticipado, el *eidos*, se denomina también το τί ἦν εἶναι, lo que un ente ya era. Lo que un ente ya era antes de la efectuación, el aspecto a partir del cual la producción toma la medida para su producto, es, al mismo tiempo, aquello de lo que lo configurado deriva propiamente. El *eidos*, lo que una cosa ya era antes, da el género de la cosa...”⁴⁰

La diferencia ontológica, en Aristóteles, encuentra sus fundamentos y su reconciliación en el *eidos*. Es aquel lo que imprime, da sentido y forma a la cosa en el momento de su efectuación.⁴¹ El “ser” de todo “ente”, igualmente, se define de acuerdo a su origen, es decir, de acuerdo al sentido para el cual fue creado en sí mismo. Con ello, la visión *eidética* se puede entender como una teleología. En otros giros, el “ser” de todo “ente” puede ser ubicado en el *eidos*. La materia y la forma en el acto de producción se reconcilian. De dicha reconciliación deviene la acción del conocimiento: *αλήθεια* como des-ocultación o des-velación del ente.⁴² En este sentido, el concepto “verdad” en Aristóteles conlleva una carga negativa que consiste en des-ocultar algo que se encuentra oculto en el sentido de su subsistencia.

³⁹ *Idem.* (Los paréntesis son míos) Entendida *quididad* como paralelo ontológico a *essentia* de la visión idealista. Regularmente se traduce como “adecuación”. Revisar Aristóteles, *Metafísica*, Libro X, parágrafo 10, pp. 204-205.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁴¹ Realización.

⁴² Heidegger, Martín, *Arte y poesía*, p. 83.

En suma, el *hacia-donde-tiende* de cada ente se encuentra oculto, velado a los sentidos inmediatos del hombre. A partir del proceso de conocimiento (de la producción de conocimiento), del desciframiento metódico del *εἶδος*, es como el hombre des-oculta al ente, llegando así a la verdad. El hombre está en una caverna para Aristóteles, únicamente que el acceso a la verdad no está fundamentado en el sol eterno del que deviene el conocimiento sino en la “lámpara interna” (método) del sujeto aprehensor, mismo que a partir de la utilización de ciertas categorías y técnicas va a encontrar una modalidad expresa para develar lo oscuro del ente. Como diría Heidegger, el *Dasein* es el único ente trascendente que es ya siempre en la falsedad y en la verdad. Es decir, el hombre a través de su lámpara interna, de su método, va a develar lo oculto que subyace en la existencia de lo ente, violentándolo y negándose a lo-otro.

En el sentido bosquejado, existen cuatro causas que se fundamentan en la existencia del *εἶδος*.: intrínseca, extrínseca, práctica y efectiva. La primera encuentra su *εἶδος* en la materialidad propia de lo existente, es decir, de lo que está hecho. La segunda se refiere al carácter formal del *εἶδος*, a la modalidad en la que se manifiesta la materia (por ejemplo, el agua que adquiere la forma del recipiente que le contiene). La tercera se refiere al carácter teleológico de su existencia, esto es, el *εἶδος* en su sentido de dirección, *hacia-donde-tiende*. El cuarto se refiere al motor primero o causa efectiva del que deviene el fenómeno, esto es, el productor del *εἶδος*, por ejemplo, el artista es el productor del *εἶδος* de la obra de arte.⁴³

Antes de proseguir, resulta menester realizar un par de apuntes con respecto al concepto “verdad” en Aristóteles, pues tal asunto es una de las cuestiones de mayor importancia. Así pues, en lo que se refiere a la *α-λήθεια* como la forma en la que se expresa el conocimiento en la verdad (el objeto de la filosofía), Heidegger explica atinadamente:

“Aristóteles llama a este indagar *φιλοσοφείν περί τῆς ἀληθείας*, un filosofar sobre la verdad...La filosofía misma es definida como *ἐπιστήμη τῆς ἀλήθειας*, ciencia de la verdad...El ser verdadero del *λόγος* como *ἀπόφανσις* es el *ἀλήθεύειν* en el modo de *ποφαίνεσθαι*: permite ver un ente sacándolo del estado de oculto, en su estado de no oculto (estado de descubierto)”.⁴⁴

La verdad es como un robo, es decir, sacar de la pertinencia y propiedad de lo oscuro al ente que está oculto o vedado por naturaleza. Conocer es robo en tanto que apropiación de la identidad de la entidad de manera violenta, a través del método. Descubrir y verificar violentamente el descubrimiento del ente son los principios inherentes al conocimiento que accede a la verdad en tal

⁴³ Si quisiéramos hacer un bosquejo general de estas causas a partir de la obra de arte, tendríamos que decir que la obra es material en tanto que solo nos es accesible desde dicho ángulo como subsistencia (causa material), diríamos que la forma concreta fue impresa por el artista, y a través de ella nos es accesible su verdad (causa efectiva), misma que a partir de un objetivo estético (causa formal), logró consolidarse en un todo unitario (final) accesible para todos.

⁴⁴ Consultar Heidegger, *El Ser y el tiempo*, §44, “El ser ahí, el estado de abierto y la verdad”, p. 234- 240.

proceso. El robo de la propiedad y pertinencia en lo oscuro, a manera del descubrir el encubrimiento del ente, es el acto de producción de conocimiento, es decir, se saca de lo oculto a lo que es oculto por naturaleza, se le descifra. En pro de aquel razonamiento, Aristóteles indica:

“El ser que engendra basta para la producción, él es el que da la producción; él es el que da la forma a la materia...Y así como todos los razonamientos tienen por principio la esencia (todo razonamiento parte en efecto del ser determinado), de igual modo la esencia (*eídos*) es el principio de toda producción”.⁴⁵

El conocimiento en Aristóteles, por tal motivo, se encuadra en la lógica del robo de Prometeo a Hefestos, ya que a partir de la luz de la antorcha hurtada el hombre adquiere la ciencia, el saber del des-ocultamiento. Conocer significa des-ocultar la perfección del ente, para definir su origen y su dirección en su propia e inalienable inmanencia. El conocimiento en Aristóteles es, por ello, producción. El sujeto aprehensor será siempre, *ipso facto*, sujeto que produce conocimiento y no un ente pasivo que contempla al trascendental. El elemento de vital importancia en el conocimiento será el método empleado, aquel que abrirá camino para dicha des-ocultación del ente. Por ello:

“Es preciso que sepamos ante todo qué suerte de demostración conviene a cada objeto particular; porque sería un absurdo confundir y mezclar la indagación de la ciencia y la del método: dos cosas cuya adquisición presenta grandes dificultades. No debe exigirse rigor matemático, si no tan sólo cuando se trata de objetos inmateriales...a la misma ciencia pertenece también examinar conforme a principios comunes solamente los accidentes esenciales de un mismo género...Toda ciencia se encarga de indagar ciertos principios y ciertas causas, con ocasión de cada uno de los objetos a que se extiende su conocimiento”.⁴⁶

En cada una de las afirmaciones del estagirita encontramos un punto de identidad: las ciencias, cualesquiera que sean, tienen que definir al objeto (ente) de estudio, para definir el campo de su acción correctamente. El método, a su vez, será definido por el ente de estudio que ha de producir, es decir, por sus alcances y limitaciones. El método es camino y a la vez código de desciframiento de aquello que se encuentra oculto en la inmanencia del ser.

El conocimiento es producción de conocimiento. Por ello la clasificación clásica para acceder al conocimiento se entiende por el género próximo y la diferencia específica. De esta forma, el origen del “ente”, su *eídos* material, nos va a develar su género próximo, así como la dirección, su *eídos* final, nos ayudará a clasificarlo de acuerdo a su diferencia específica. Bajo la misma lógica, la perfección hacia la que tienden todas las cosas será mejor entendida, a través del conocimiento de su

⁴⁵ Aristóteles, *Metafísica*, pp. 158-159.

⁴⁶ *Ibid*, pp. 56-239.

εἶδος. O como diría Aristóteles: “Conocer un objeto es, según nosotros, conocer su unidad, su identidad y su carácter general... (y) es imposible que exista el género sin sus especies...”⁴⁷

El *eidos* es el punto clave para entender el conocimiento como modalidad de acceso a la verdad en Aristóteles. Empero, resulta preciso poner un ejemplo práctico para poder identificar de mejor manera, desde una visión aplicable, en qué consiste el *eidos* de los entes antes de efectuarse como tales. En el proceso de producción (o efectuación) el *εἶδος* pasa de ser potencia a ser acto, de ser materia deviene en forma. “El hombre racional obra siempre en vista de alguna cosa, si no, por lo contrario, en vista de lo que se hace otra cosa”.⁴⁸ El hombre como animal racional, es también *homo faber*, un animal que tiene la capacidad de producir. ¿De donde le es dada la capacidad de producir al hombre? La respuesta se halla en el *εἶδος*, en la capacidad de imaginar al producto antes de ser producido. Por eso, en el proceso de producción el producto se efectúa, se hace real, palpable y objetivo para todo el mundo. A través de la creación artística, en el objeto producido es plasmada la imaginación. Por ello, el *εἶδος* es considerado en Aristóteles como el elemento más importante, junto al *λόγος*, para comprender la capacidad de conocimiento de la cual fue dotado el hombre. Mientras el acceso al conocimiento depende del desciframiento del *εἶδος*, su manifestación en el espacio de lo social, depende del *λόγος*, del cual fue dotado el hombre para definir lo que es justo e injusto, lo que es verdadero y lo que es falso. O sea, el conocimiento en Aristóteles no es pasivo como en la contemplación platónica, el conocimiento es considerado como acto de producción, en donde lo que se produce es la clasificación de los entes de acuerdo a su diferencia específica y su género próximo.

De acuerdo a lo dicho, el lugar de residencia de la verdad, en Aristóteles, es relativamente el ente, pues éste permanece oculto (la entidad oculta se encuentra más allá de la verdad y la falsedad). Sin embargo, en un segundo momento, el más importante, el lugar de residencia de la verdad es el *lógos*, ya que a través de éste, el hombre es capaz de desvelar la ocultación. Es decir, la verdad como *ἀλήθεια* es imposible de concebir si no existe un ente ocultado, pero también es imposible si no existe un *Dasein* que le desoculte, que produzca conocimiento. La palabra, esa sustancia mágica de la cual fue dotado el hombre, designa lo que se conoce y lo que se desconoce, así como la forma propia en la que es conocido lo des-oculto.

En la visión *eidética* del conocimiento, el conocimiento se presenta como un acto conciente que es producido por el hombre, de ahí precisamente que sea el sujeto cognoscitivo quien desoculte las propiedades del objeto (ente). El conocimiento, al ser un acto racional de producción, “obra en

⁴⁷ *Ibid*, p. 69.

⁴⁸ *Ibid*, p. 55.

vista de una cosa”. Es decir, el sujeto cognoscitivo en el proceso de producir el conocimiento y desocultar al ente, tiene la capacidad de clasificarlo según su pre-concepción del mundo. Se puede afirmar, por lo mismo, que en la concepción inmanente del conocimiento de Aristóteles se presenta la relación entre objeto-sujeto como una relación de carácter activo, siempre productiva, en donde el trascendente es el sujeto. En el inmanentismo aristotélico no existe purificación previa para acceder a la verdad como en el idealismo platónico. Por tal, el objeto y el sujeto del conocimiento son, en cierta medida, co-producidos (modificados o alterados) en el acto mismo del conocer. Heidegger diría, en este tenor, que el conocer co-comprende, relaciona al *Dasein* con los entes intramundanos, en tanto que el conocer es una forma de tomar posición frente a lo conocido.

En suma:

1. La visión “sofística” es una ontología negativa, pregonada que la verdad existe únicamente en el discurso.
2. La visión “idealista” es una ontología positiva o afirmativa y trascendental, pregonada que la verdad existe únicamente a partir del trascendente absoluto.
3. La visión “eidética” es una ontología moderada, tiende a delimitar ciertos obstáculos en la capacidad cognitiva del hombre, sin por ello caer en radicalismos. Las cosas se pueden conocer, sin embargo, dicho conocimiento consistirá en un ejercicio de des-cubrimiento, es decir, en un co-producir al objeto creado en el proceso de conocimiento. El método (lámpara interna) es de suma importancia para acceder a la verdad.

2.2 UNIDAD EIDÉTICA ENTRE “MATERIA” Y “FORMA” COMO FUNDAMENTO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA ARISTOTÉLICA.

El concepto *εἶδος* nos servirá para encontrar lo que es el ζῷον πολιτικόν antes de ser ζῷον πολιτικόν, como lo hemos visto anteriormente. Para tal tarea, hemos de hacer referencia a la trascendencia de las “virtudes políticas” o “valores universales éticos” y la “virtud noética”, considerados como tales en la *Metafísica* y en la *Ética* aristotélica. El hombre, se observará, bajo esta postura, comienza a ser hombre justo cuando comienza a representar o encarnar lo que el *εἶδος* marca como el *hacia-donde-tiende* de dicho ente.

2.2.1 Virtud noética

En la *Metafísica*, Aristóteles, reconoce y asienta la primera virtud de todas, esto es, la noética. En este sentido, se predica que el hombre comienza a ser hombre, a diferenciarse del esclavo o de los animales, porque tiene apetito de conocimiento. En otros giros, el hombre se diferencia del resto de los entes porque tiene impreso en su ser, *eidéticamente*, la afanosa necesidad de interpretar lo que le bordea y lo que él mismo es en relación con su contexto. Cuando habla Aristóteles de la virtud

noética como elemento fundamental que pertenece y es inalienable al hombre, describe a ésta de la siguiente manera:

“Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad, sobre todo las de la vista. En efecto, no sólo cuando tenemos intención de obrar, sino hasta cuando ningún objeto práctico nos proponemos, preferimos, por decirlo así, el conocimiento visible a todos los demás conocimientos que nos dan los demás sentidos. Y la razón es que la vista, mejor que los otros sentidos, nos da conocer los objetos, y nos descubre entre ellos gran número de diferencias...el hombre de experiencia parece ser más sabio que el que sólo tiene conocimientos sensibles, cualesquiera que ellos sean: el hombre de arte lo es más que el hombre de experiencia; el operario es sobrepujado por el director del trabajo, y la especulación es superior a la práctica”.⁴⁹

El hombre, bajo estos términos, tiene impreso en su *εἶδος*, en su forma y dirección existencial natural, la necesidad y la facultad de conocer. Por lo mismo, en el desarrollo de esta facultad se encuentra, en un primer momento, la perfección del ente al que llamamos hombre o *ζῷον πολιτικόν*. Bajo esta lógica, el hombre es considerado más perfecto, conforme más sabio es. Por tal causa Aristóteles delimita también los distintos niveles de conocimiento en los cuales se van a enmarcar los distintos tipos de hombre.

Aquel que conoce exclusivamente vía la sensibilidad, se encuentra en el rango inferior. Mientras tanto, el artista, el que conoce y consigue crear a través de la imaginación es superior al que sólo adquiere conocimiento por medio de los sentidos. El artista, conoce y es conocido a través de su obra, en el desdoblamiento de su imaginario. El artista, en contraposición al que conoce por la sensibilidad únicamente y sin crear nada, imprime su visión de la cosa (*εἶδος*) a lo que es producido, modifica la realidad a través de la *praxis*. La *praxis*, por ello, lleva impreso cierto saber técnico, cierta experiencia teórica particular que es dirigida a la acción artística.

En una tercera dimensión, la superior, encontramos al hombre teórico que descifra el *eidos* de cada cosa. En otros giros, aquel que se encuentra en el rango más alto de los niveles del conocimiento es el hombre que inquiere y descifra los primeros principios, los que competen al ser en tanto que ser. Recordemos, en este sentido, que teoría significa etimológicamente “ver a través de” o “ver desde lo alto”. El hombre teórico es aquel que a partir de reflexiones propias, desoculta al mundo, trazando códigos de desciframiento para cada entidad, mismos que tienen que ver, rigurosamente, con la perfección hacia la cual tiende cada cosa.

El filósofo es considerado como aquel individuo que se dedica a descubrir las primeras causas y los primeros principios, a saber, los que se refieren al “ser”, desde una postura que trasciende la materialidad o sensibilidad. El conocimiento absoluto es considerado un tipo de conocimiento al que

⁴⁹ *Ibid*, p. 23.

se accede produciendo, y esa es la tarea primordial que pertenece de forma exclusiva al hombre teórico. Conocer la verdad es por ello mismo acceder al terreno de la ἀλήθεια, a través del proceso de des-ocultamiento al que solamente puede acceder, en su sentido radical, el filósofo. La virtud noética pertenece, por ello, a este último.⁵⁰

Antes de proseguir cabe recalcar un punto adicional. El conocimiento o la virtud noética, al igual que el resto de las virtudes, es considerado por Aristóteles como un hábito (*habitas medietas*), mismo que consiste primordialmente en saber elegir el punto medio entre la mezquindad y la prodigalidad. “Las virtudes no nacen en nosotros ni por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos en nosotros por costumbre”.⁵¹ Y líneas adelante agrega: “La virtud es un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como determinaría el hombre prudente”.⁵²

La virtud en general es un acto selectivo para Aristóteles, ya que no nos es dada ni negada de manera natural. Al ser considerada la “virtud” un acto selectivo consiste en el correcto uso de la “libertad” para elegir entre dos puntos extremos. Dicha visión se encuentra empapada y sumergida por la teoría del conocimiento *eidética*. En un principio, el hombre no es ni vicioso ni virtuoso, el niño no lo puede ser en tanto que no tiene uso de la libertad, ni de la medida. El infante no tiene acceso al conocimiento pues en un principio para él todo permanece oculto. Solamente a partir de la formación de la inteligencia, el niño se convertirá en hombre, primero desocultando el *eidos* de cada ente; después, eligiendo entre actuar conforme a medida o conforme a instinto. En este sentido, la posibilidad de la virtud se enmarca en el pre-requisito de la “libertad”. Es decir, ningún ente que no sea libre, como el esclavo o el niño en formación, puede participar del ejercicio de la virtud o el vicio en su forma estricta, sino de forma indirecta.

¿Qué papel juega el conocimiento en el ámbito de la política? La CP es en Aristóteles el mayor de los conocimientos prácticos ya que lleva impreso el análisis teórico de lo que se debe hacer y evitar en la πόλις para la sana convivencia, para la generación y procuración de la virtud común. La participación en los asuntos de la πόλις es considerada como la acción más representativa de aquel ente que es considerado ζῶον πολιτικόν. El conocimiento teórico y el saber práctico se

⁵⁰ En una afirmación que refuerza tal idea, el estagirita se expresa de la siguiente manera: “El filósofo será el más sabio de los hombres”. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, p. 143. En este sentido, al estar fundamentada la virtud en el conocimiento, no es suficiente actuar correctamente para ser feliz, sino que se es feliz en gran medida por que se conocen las causas y los motivos de dicha compilación de virtudes que llevan a la felicidad. Dicha afirmación se justifica con la interpretación erística que realiza Aristóteles del legislador ateniense Solón, mismo que indica “Nadie es malvado voluntariamente, ni involuntariamente dichoso”. *Ibid*, pp. 34.

⁵¹ *Ibid*, p. 18.

⁵² *Ibid*, p. 23.

fusionan de esta manera en la búsqueda del bien común, como un tipo de saber que pertenece exclusivamente a los hombres que ocupan el más alto rango noético. Por lo mismo, Aristóteles indica en la *Ética a Nicómaco*:

“A lo que creemos, el bien de que hablamos es de la competencia de la ciencia soberana y más que todas arquitectónica, la cual es, con evidencia, la ciencia política. Ella en efecto, determina cuáles son las ciencias necesarias en las ciudades, y cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde...Desde el momento que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, el fin que le es propio abraza los de todas las ciencias, al punto de ser por excelencia el bien humano”.⁵³

La ciencia que erige Aristóteles en torno al animal que vive en la *πόλις* es la reconciliación de dos tipos de saber. El “saber teórico” y el “deliberativo” son comprendidos como el poder del ciudadano que participa activamente en los asuntos concernientes a la *πόλις*. Es decir, el *ζῶον πολιτικόν* es aquel que delibera y que incide en los asuntos comunes, pero también *es cómo es* porque tiene la capacidad de teorizar, de especular acerca de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto. En gran medida, la forma de concebir a la *πόλις* entre los griegos tiene mucho que ver con tal forma de interpretar a dicha ciencia, ya que es en ella como el hombre libre tiene acceso a la trascendencia que se gesta en el espacio de lo común, en la convivencia con los otros que son iguales en condición.

2.2.2 Virtudes políticas o valores universales.

Otro de los valores políticos y universales que encontramos en Aristóteles, así como en general en todos los pensadores griegos, es el referente a la valentía, *ἀνδρεία*, considerada como la más divina *areté*. En la valentía, el ciudadano encuentra su arena de participación cuando la *πολις* pretende ser invadida por intereses extranjeros o por intereses que no son los de la razón, según el tratamiento que los mismos griegos darían en diversas situaciones a la justificación de la guerra. Por ello, Aristóteles dice en *La Política*:

“Por más que la materia de la valentía sean las osadías y los temores, no lo son ambas cosas por igual, si no más bien las cosas de temer. El que en éstas es imperturbable y está dispuesto con relación a ellas como conviene, es valiente con mayor propiedad que si mantiene estas disposiciones en las cosas que inspiran osadía...los valientes son llamados así por soportar las cosas penosas; y por esto, por ser la valentía cosa penosa, es con justicia objeto de alabanza, pues más difícil es soportar las cosas penosas que apartarse de las placenteras”.⁵⁴

⁵³ *Ibid*, pp. 3-4.

⁵⁴ Aristóteles, *La política*, pp. 39-40.

La virtud es el ejercicio de un hábito que redundará en beneficio de quien lo practica. Mientras tanto, los vicios son en sí mismos cosas penosas y perniciosas para el individuo en tanto que el cuerpo es quien gobierna al alma. Esta es la manera en la que podemos entender la exposición de Aristóteles en lo referente a los valores universales *grosso modo*. El hombre valiente es considerado como tal por que se pertenece a sí mismo, porque el alma gobierna al elemento inferior que es el cuerpo. El hombre es valiente y digno de alabanza porque no teme actuar de forma recta, aún a costa de soportar circunstancias temporalmente penosas. El virtuoso es aquel que se embarca en la búsqueda de lo trascendental y eterno a través de las virtudes políticas, mismas que encuentran su arena de participación, en diversas ocasiones, en los asuntos comunes.

La ἀνδρεία no es entre los griegos una virtud que pueda ser encontrada en cualquier tipo de ser. La ἀνδρεία es una virtud que pertenece de manera exclusiva a los varones, una virtud que es propia de los hombres libres que participan en la guerra. Por la misma razón, la carga genérica que conlleva aquel vocablo griego que se traduce en castellano por “hombria”, valentía, gallardía y arrojo, es una carga valorativa acerca de las posibilidades de poseer dicha virtud. Los esclavos, los metecos, los periecos, las mujeres y los niños no podían, en ningún caso, y bajo ninguna circunstancia, ser participes de dicha *areté*, ya que aquel pertenecía exclusivamente a los hombres libres, al ζῶον πολιτικόν.

El desarrollo de la literatura épica entre los griegos adquiere un papel de suma importancia en los textos homéricos de la *Iliada* y la *Odisea* como elogio a tal virtud. Dichos textos eran un reglamento de comportamiento que sintetizaba de manera perfecta el modo de actuación de los hombres libres considerados como virtuosos. En dichos textos encontramos la exaltación de los valores marciales en lo referente al arrojo y a la gallardía del guerrero. El ζῶον πολιτικόν es, por ello, un guerrero al que cuando se le presenta la oportunidad de demostrar la ἀνδρεία a través de la guerra, no duda ni un solo segundo en hacerlo. Por la misma causa, Tucídides dice a razón de la expedición de Sicilia lo siguiente:

“Todos por igual, fueron presa del deseo de partir: los mayores porque pensaban que un ejército tan numeroso, una de dos, o bien sometería el territorio contra el que zarpaban, o, por lo menos, no podría ser derrotado; la juventud, por afán de ir lejos, ver y conocer y por que confiaban volver sanos y salvos; y la gran masa de soldados porque esperaban traer de momento dinero y conseguir además (para el Estado) una potencia que les garantizara una soldada indefinida”.⁵⁵

La batalla entre hombres libres se presenta como lucha íntima entre los dioses, en donde los designios de los últimos se sobreponen a los esfuerzos de los mortales. Lo que agrada a los ojos de

⁵⁵ Citado por Garlan, Yvon, “El militar”, en Vernant, Jean-Pierre *El hombre griego*, 1993, p. 74.

los dioses, según la cosmogonía griega, es observar la manera en la que los mortales trascienden el plano de la perennidad a través de la ἀνδρεία. Es a través de la exaltación de esta virtud como los hombres libres demuestran su libertad, despreciando y condenando el temor a la muerte, de aquel que es considerado el primer indicio de la esclavitud. Es decir, el temor a la muerte significaba entre los griegos un acto de cobardía que deviene del permitir que el alma, sea gobernada por el cuerpo insensato. “Valiente será llamado, por tanto, en sentido eminente, el hombre sin miedo ante una bella muerte y ante peligros inminentes que traen consigo la muerte, las cuales se presentan sobre todo en la guerra”.⁵⁶

La exaltación de la valentía no es producto de la filosofía aristotélica de forma exclusiva, dicha exaltación es heredada de los filósofos antiguos. Heráclito dice que: “Combate (πόλεμος) es padre de todas las cosas y de todas también es rey; a unas las presentó como dioses, a otras como hombres; a unas las hizo esclavos, a otras libres”.⁵⁷

Del combate se genera todo, es a través de aquel como se diferencian los esclavos de los libres. En el combate se reúnen los hombres y los dioses: unos como guerreros, otros como guías y auxiliares. Por la misma razón, en la *Iliada* algunos dioses favorecen a los espartanos mientras que otros lo hacen con los aqueos. Los designios del dios mayor, Zeus, se sobrepone al de los demás dioses del Olimpo. Por ello, Zeus, con la ayuda de Atenea y Hefestos, otorga la victoria a Aquiles. La batalla favorece a los danaós hasta el momento en el que Aquiles sobrepone la ira y la deshonra ante Agamenón. En todo caso, el designio de los dioses (Hera, Atenea, Temis, Hefestos y Zeus) era darles la victoria a los aqueos a través del héroe Aquiles. Por la misma razón, todo se encuentra decidido previamente en la batalla, pues los dioses son los que deciden en este respecto. Lo único que se encuentra en manos de los hombres es actuar con ἀνδρεία. Aquiles, Ajax, Menelao, y hasta Héctor son ejemplos de lo que la ἀνδρεία significaba entre los griegos a razón de la literatura épica que trascendió en reglamento para las costumbres.

La ἀνδρεία era un valor político que pertenecía estrictamente a aquellos que formaban parte de la πόλις en el sentido de su identidad guerrera, por ello se ha traducido el vocablo como hombría, como la cualidad más evidente de todos aquellos que son hombres. Guerra y valentía (hombría) se encuentran fielmente enlazadas. Por la misma razón, la ἀνδρεία era considerada también como uno de los caminos más incuestionables para acceder al reino de los dioses.⁵⁸ Los hombres se veían

⁵⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, p. 36.

⁵⁷ Jenófanes, Parménides et al, *Los presocráticos*, p. 243. (Los paréntesis son míos)

⁵⁸ En tal sentido, el propio estagirita se muestra mesurado: “...sí, como se dice, los hombres se transforman en dioses por exceso de virtud, es claro que tal hábito sería aquel que podría oponerse a la brutalidad...Y así como es raro encontrar

favorecidos por los dioses en la batalla y con ello se decidía quiénes eran más proclives a su gracia. Se pensaba que los hombres podían convertirse en semi-dioses a través de la *ἀνδρεία* demostrada en batalla, como es el caso de Aquiles. “Dioses y hombres honran a los caídos en guerra”.⁵⁹ Los grandes guerreros, aquellos que poseen la *ἀνδρεία*, son honrados y recordados tanto por mortales como por inmortales y se muestran como un ejemplo inigualable de la ciudadanía (*ζῶον πολιτικόν*).

La *ἀνδρεία* significaba, a razón de lo anterior, desprecio a la vida esclava. Esta última era considerada un pesar, la mayor de las penas, ya que vivir significa a la par morir, ser efímero, en contradicción con la existencia eterna, superior y sublime de los dioses. A través del desprecio a la vida y la superación del miedo a la muerte, el hombre se libera de las cadenas que le atan a la perennidad. Por la misma causa, nos dice Heráclito que “Inmortales los mortales, cuando éstos viven de la muerte de aquellos; pero mortales los inmortales, cuando los inmortales mueren de la vida de los mortales”.⁶⁰ Es decir, los mortales se tornan inmortales cuando viven a la manera de los dioses, con *ἀνδρεία*. Contrariamente, cuando los inmortales ven descender su *ἀνδρεία* y se acobardan, se convierten en simples mortales, debido a su miedo, a su cobardía.

A razón de las causas expuestas: “El hombre griego estuvo seguramente habituado a la guerra...Sólo a los historiadores griegos la guerra les parece verdaderamente un asunto digno de memoria. La guerra procura el tema unificador de sus obras (las Guerras Médicas para Heródoto, la Guerra del Peloponeso para Tucídides, el imperialismo romano para Polibio) o regula, por lo menos sus relatos de los acontecimientos. En la existencia cotidiana, la guerra es una preocupación constante para los ciudadanos; participar en ella es una obligación que, en Atenas, comprendía desde los diecinueve hasta los cincuenta y cinco años de edad; decidir sobre la guerra constituye en cualquier sitio la atribución mínima de las asambleas populares”.⁶¹

La guerra, entre los griegos, es el espacio en donde los hombres libres demuestran y en algunos casos consiguen el derecho a la ciudadanía y a la libertad. Como bien lo expone Garlan, los historiadores griegos concentran sus esfuerzos en escribir acerca de los grandes acontecimientos, los grandes momentos en donde los hombres ponen en juego su valentía. Con ello, se demuestra que la participación en la guerra era una obligación, un honor para los hombres libres, ya que no todos los miembros de la *πόλις* pueden participar en ella. En la mayoría de los casos se encuentran excluidos los metecos, los periecos, las mujeres, los niños y los esclavos, aunque los primeros tres eran

un varón divino, como acostumbran calificarlo los lacedemonios cuando admiran vehementemente a alguno, así también la brutalidad es difícil de encontrar en los hombres”. *Ética Nicomaquea*, p. 85.

⁵⁹ *Ibid*, p. 245.

⁶⁰ Jenofanes (et all), *Los presocráticos*, p. 244.

⁶¹ Garlan, Yvon, “El militar”, en Vernant, Jean Pierre, *El hombre griego*, pp. 67-68.

requeridos en situaciones de extremo peligro. "...se es soldado en la medida en que se es ciudadano y no a la inversa. El ejercicio de la fuerza armada constituía, no el origen, sino la expresión privilegiada de los diferentes aspectos de la cualidad de ciudadano. Así, el primer nivel venía determinado por la capacidad económica de los individuos para dotarse personalmente del armamento adecuado".⁶² "La guerra era la gran partera de las comunidades políticas. Era, por tanto, normal que éstas estuvieran permanentemente agitadas en su interior y amenazadas exteriormente por las fuerzas armadas".⁶³

A través de la guerra, la *ἀνδρεία* cobraba gran parte de su importancia, al constituirse como el elemento diferencial entre el que es *ζῶον πολιτικόν* y el que no posee dicha condición marginal. Por la misma razón, el *ζῶον πολιτικόν* es antes que todo un hombre valiente, aquel que tiene la capacidad de demostrar su amor a la eternidad y a la comunidad en medio de la batalla. "Para los varones, hijos de ciudadanos, hacerse hombres significaba convertirse en maridos y padres, pero sobre todo convertirse en ciudadanos en condiciones de defender su propia ciudad y de guiarla políticamente".⁶⁴

La radicalidad con la que los griegos adoptan la valentía al imaginario político es de tal grado que condiciona la posición del individuo en la comunidad de justicia. A través de la guerra es como se considera a unos como hombres libres y a otros como esclavos de sus miedos, a unos como héroes y a otros como simples combatientes. "Por lo tanto sólo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande, un vicio para el que la lengua griega tenía una palabra específica".⁶⁵ El vicio de la cobardía se denominaba como *philopsychia*, un amor a la vida exacerbado, mismo que se adjudicaba a aquellos que poseían alma de esclavos. Ser poseedor de aquel vicio significaba siempre una posición denigrante frente a la lógica de los hombres libres.

La virtud política de la valentía, en Aristóteles, se encuentra orientada en el talante anteriormente expuesto. Por la misma causa, el estagirita diferencia entre cinco tipos de valentía, jerarquizados de la siguiente manera:

- 1-El valor cívico: Los ciudadanos afrontan los peligros a causa de las penas estatuidas por las leyes y de la afrenta consiguiente a la cobardía, así como por los honores ofrecidos a la valentía.
- 2-Los que son por sus jefes obligados a mostrarse valientes: son inferiores, en tanto que ejecutan los mismos actos, no por vergüenza, sino por miedo y para evitar no el deshonor, sino la pena.

⁶² *Ibid*, p. 77.

⁶³ *Ibid*, p. 97.

⁶⁴ Cambiano, Giuseppe, "Hacerse hombre", en Vernant Jean Pierre, *El hombre griego*, p. 113.

⁶⁵ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, p. 73.

3-Coraje igualado a valentía: Los valientes obran por un motivo noble, y el coraje no hace sino ayudarles.

4-Valentía por esperanza: Se asemejan a los valientes en que a unos y otros anima la osadía; pero en tanto que los valientes son osados por los motivos antes dichos, estos otros lo son por creerse los más fuertes y por estimar que ningún daño pueden recibir.

5-Ignorantes del peligro: No tienen confianza en su superioridad, como los que son por esperanza.⁶⁶

La valentía, en sentido estricto, significaba aquella virtud que era propia de los ciudadanos, de aquellos que aunque consideran preciosa su vida, consideran de igual manera despreciable el hecho de preferirla a los honores ganados en la guerra. Por decirlo de manera corriente, el hombre valiente es aquel que se dirige al *eídos* del ciudadano cumpliéndolo a su perfección. El valiente es tal porque persigue la gloria y los honores, no porque se le obligue a ser valiente, porque el coraje le ciegue, porque se encuentre embriagado de esperanza, o porque ignore los peligros de la batalla. El valiente es aquel que conoce los riesgos, que los evalúa en su justa medida y que aún de esa manera se pertenece a sí mismo y por tal razón es actor activo en la guerra.

Otro de los valores políticos fundamentales es la templanza o *sophrosyne*. Esta virtud es, en cierta medida, parecida a la valentía. Sin embargo, difieren en algo sustancial: la finalidad hacia la cual se dirigen. La valentía es una virtud individual que se manifiesta en el ámbito de lo político, en la defensa de la *πόλις* frente a los peligros que pudieran afectarla. Mientras tanto, la templanza es una virtud individual que se manifiesta en el ámbito de lo individual, es la defensa del individuo contra sus propios vicios, sobre todo en lo referente a la concupiscencia, a los vicios de la carne.⁶⁷ La templanza se refiere, por ello, a los placeres corporales, a su autocontrol o dominio. En tal sentido, Aristóteles indica: “En el hombre temperante la parte concupiscible debe concordar con la razón, pues ambas tienen por blanco lo honesto; y así, el varón templado desea lo que debe y como debe y cuando debe, ya que así lo ordena la razón”.⁶⁸

La templanza, en Aristóteles, significa un valor individual de trascendencia igualmente individual. Hablando estrictamente de ello, si la valentía se refiere primordialmente al control que el alma ejerce en el miedo e irascibilidad, la templanza tiene que ver con el exceso de placer (hedonismo) que deviene de la concupiscencia. La templanza consiste fundamentalmente en una *eudemonía*, misma que implica controlar los placeres corporales para no volcarlos en indefinidos e insaciables. Al ser la templanza un acto de elección, que se fundamenta en la libertad para actuar

⁶⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, pp. 40-41.

⁶⁷ Aristóteles indica, de igual manera, que los vicios de la valentía y la templanza son parecidos, en tanto que unos son inspirados por el miedo y los otros por el placer. *Ibid*, p. 42.

⁶⁸ *Ibid*, p. 43.

conforme a razón, Aristóteles indica que: “El hombre distinguido y libre (temperante) se conducirá de modo tal como si él mismo fuese una ley para sí mismo”.⁶⁹

La templanza es la virtud del autocontrol, el acto selectivo que media entre la apatía o insensibilidad, y el desenfreno o la concupiscencia. Dicha virtud se refiere al manejo que deviene de los placeres producidos por el tacto, gusto y en algunos casos por el olfato. Todos tienen que ver con la satisfacción de los deseos carnales, entre los que se encuentran los sexuales, con el control de los deseos sobrepuestos o innecesarios, aunque en algunos casos, como la gula, también puede ser aplicado a los deseos naturales.

El siguiente de los valores la prudencia, entre los griegos φρόνησις. Considerada como la virtud práctica por excelencia, la prudencia se refiere a la serie de opiniones o acciones vertidas y ejecutadas por parte del ciudadano en la comunidad de justicia o *pólis*. En este sentido, la prudencia fue considerada en diversas ocasiones como la virtud propia de lo político. Es decir, con la que debían contar los gobernantes, legisladores, estrategos, para actuar en pro del bien común. En tal tenor, el estagirita indica: “La ciencia política y la prudencia son el mismo hábito, pero su esencia no es la misma. De la prudencia que se aplica a la ciudad, una, considerada como arquitectónica, es la prudencia legisladora; la otra, que concierne a los casos particulares, recibe el nombre común y es la prudencia política. Esta es práctica y deliberativa, porque el decreto es como lo último que debe hacerse en el gobierno. Por esto sólo los que descienden a la práctica se dice que gobiernan, porque solo ellos ejecutan acciones, como los operarios en una industria”.⁷⁰

Del fragmento anterior podemos indicar que la virtud de la prudencia se divide en dos manifestaciones primordiales. La primera es arquitectónica y consiste esencialmente en saber elegir la forma correcta que debe de adquirir la estructura social a razón de las decisiones tomadas por los πολίτης. Por la misma razón, dicha prudencia es creadora, constructora de patrones de justicia en la ciudad y pertenece exclusivamente a los ciudadanos. La segunda consiste en saber aplicar los preceptos emanados de la primera y, corresponde a los servidores públicos en cada una de sus esferas. Mientras la primera manifestación es creadora y modificadora, la segunda es meramente administrativa.

La prudencia, misma que consiste en hacer las cosas en su debida magnitud, en su momento oportuno y de manera correcta, es una de las virtudes éticas más reconocidas para el griego y aplicable para todos los hombres según la visión aristotélica de la felicidad. Una pregunta necesaria es ¿Acaso aquellos actos que se cometan imprudentemente en lo individual traen consigo

⁶⁹ *Ibid*, p. 56.

⁷⁰ *Ibid*, p. 79.

implicaciones de índole política? En el caso de la valentía resulta oportuna dicha interrogación, ya que el hombre libre que demuestra cobardía en el combate enfrenta dos tipos de destino inevitables: la muerte o la esclavitud, las dos igualmente penosas.

Los sofistas pueden ser utilizados como ejemplo de la imprudencia y la intemperancia, así como los traidores a la patria, ya que despreciaban los honores que otorgaba la ciudad a los combatientes. Los primeros de ellos, son considerados “no sabios” por los vicios de sus hábitos selectivos, por no ser prudentes en sus consejos, ya que eran demócratas. El persuadir por querer obtener poder y ofrecer el arte del conocimiento a cambio de beneficios pecuniarios significaba un vicio difícil de zanjar. Dicho vicio se convertía en la prisión del individuo, aquello que no le permitía ser libre. La avaricia de los sofistas que anteponían lo particular al bien común es un acto de imprudencia. Mientras tanto, en el aspecto individual, el hecho de preferir el beneficio pecuniario a la verdad los pondría en la posición de aquellos que no pueden ser libres con respecto a sus pasiones, que su cuerpo domina sobre el alma, por ello eran intemperantes.

La imprudencia, en los hombres libres y poderosos puede convertirse en un atentado manifiesto contra la vida en comunidad, contra la πόλις. Esto no implica que la imprudencia y la cobardía vayan de la mano, pues, como lo muestra la *Iliada*, París estuvo siempre al frente de la batalla en la guerra entre espartanos y aqueos. Por el mismo motivo, lo que se le reprocha a París no es que haya sido cobarde sino que se haya dejado seducir por Afrodita, por los placeres de la carne, poniendo con ello en riesgo la seguridad de la comunidad toda. La intemperancia mutó, al trascender en conflicto militar, en imprudencia.

La prudencia ocupa un rango de suma importancia en lo que al ζῶον πολιτικόν se refiere, sin embargo, este valor puede ser considerado también como técnico, ya que compete a la deliberación que el individuo mantiene consigo mismo y que tiene como objeto aconsejar u opinar correctamente en los asuntos comunes bajo una visión práctica. El ζῶον πολιτικόν, según su εἶδος, debe ser prudente ya que ahí reside gran parte de su perfección, como el mismo Aristóteles lo definió.

Por último se hablará de la “justicia” como virtud máxima en Aristóteles. Para ello debemos entender, con antelación, que la justicia fue considerada como valor imprescindible para el hombre libre no únicamente por Aristóteles sino por la cultura de griega toda. Por tanto, la justicia, cualquier cosa que ésto nos signifique, fue utilizada por diversos autores (Hesiodo o Platón) para adjudicarle facultad de razón al hombre. En casi todos los casos, y sobre todo en el mundo griego, existe siempre un nexo discursivo e inexorable entre “razón” y “justicia”. La razón es compatible con la idea de justicia a tal grado que sin la existencia de una es imposible la existencia o justificación de la

otra. Asimismo, el hombre, observado a través de este cristal, es el único “ser” sobre la faz de la tierra que puede deliberar con respecto a los asuntos que competen a la justicia.

En el caso de Aristóteles, la gestación de la idea acerca de lo justo y lo injusto se concibe como un acto y una característica particularmente humana, es decir, que no se presenta entre ningún otro animal, aunque sea gregario como sucede en el caso de las abejas. El lenguaje es una de las propiedades características del hombre como lo hemos dicho, y la posesión de aquel es lo que lo convierte en político. Con ello, lo que realiza el estagirita es el vuelco antropocéntrico de la justicia, al considerar que los únicos seres que son capaces de tener razón de ella son los hombres (libres, ciudadanos, los que poseen la facultad de la palabra). En una afirmación frecuentemente citada, en *La política*, Aristóteles se expresa de la siguiente manera:

“El por qué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, es evidente. La naturaleza, según hemos dicho, no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra. La voz es señal de pena y placer, y por esto se encuentra en los demás animales (cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de sensaciones de pena y de placer a comunicarlás entre sí). Pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo *justo y lo injusto* y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad”.⁷¹

En este sentido es como podemos declarar que el hombre, al poseer la facultad de la palabra, así como el de la percepción de lo bueno y lo malo, es el único “ser” que puede emitir juicios sobre lo que es justo o injusto. El hombre-ciudadano es aquel que vive y encuentra su razón de ser en la ciudad, en la comunidad de justicia. La palabra vuelve a aparecer aquí con tintes mágicos.

El valor de la justicia es considerado el producto de la capacidad deliberativa del hombre. Lo que implica a su vez que la construcción de tal valor se encuentra fielmente enlazado con el de “libertad”. Sólo el hombre libre (aquel que es completamente dueño de si mismo, y que tiene la capacidad de deliberar sobre lo que quiera y como quiera), es capaz de construir con su actuar el valor de justicia. Es decir, el hombre libre es el único “ser” capaz de darle vida a la justicia encarnándole con su actuar, en estricto sentido. Solamente entendiendo el contexto político y social de Grecia Clásica, podremos definir de mejor manera, qué es la “igualdad y la justicia” en Aristóteles. Por lo anterior, para hablar de “justicia” e “igualdad” en Grecia Clásica se tiene que recurrir forzosamente al concepto de “libertad”. Arendt indica en tal respecto: “La *polis* griega fue, en tiempos, precisamente esa forma de gobierno que daba a los hombres un espacio para sus apariciones, un espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la *libertad*. Usar el vocablo *político* en el sentido de la *polis* griega no es arbitrario ni forzado...En lo

⁷¹ Aristóteles, *La política*, p. 4.

que se refiere a la relación entre libertad y política, existe la razón adicional de que sólo las comunidades políticas antiguas se fundaron con el fin expreso de servir a los libres, a los que no eran esclavos ni estaban sometidos a la coacción de otros, ni eran trabajadores apremiados por las necesidades de la vida”.⁷²

La justicia, considerada como el valor más alto en la escala de los valores universales (noéticos y éticos), es considerada por Aristóteles como el cenit de la capacidad deliberativa de la que fue dotada el hombre de manera potencial antes de consolidarse como ciudadano. No hay ciudadano donde no hay posibilidad de comunidad de justicia. El individuo que indaga sobre lo justo y lo injusto es en sí mismo filósofo (y con ello virtuoso), es decir, aquel individuo que indaga sobre los primeros principios y las primeras causas. Por el mismo motivo, señala en la *Ética*: “La Justicia no es una parte de la virtud, si no toda la virtud, como la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio todo...”⁷³

A pesar de lo anterior, surge la duda ¿Qué es aquello que llamamos justo en el sentido conceptual? Aristóteles mismo es quien nos da la respuesta al aclarar: “Todas las veces que los hombres disputan entre sí recurren al juez. Ir al juez es ir a la justicia, pues el juez ideal es, por decirlo así, la justicia animada. Las partes buscan en el juez como un medio entre ellas; y de aquí que en algunos lugares se llame a los jueces mediadores, como dando a entender que cuando alcanzan el medio alcanzan la justicia. Lo justo es, pues, un medio, puesto que el juez lo es”.⁷⁴

En este sentido, existe igualdad entre el concepto *areté*, en su sentido general, con el de justicia, en su sentido particular. La virtud es en Aristóteles el *habitas medietas*. Mientras tanto, la justicia también es un medio. La diferencia radical entre la virtud, en su acepción general, y la justicia, en su sentido particular, reside en el objeto al que es propio el justo medio. En el caso de la virtud en general, *el habitas medietas* se encuentra en el individuo que intenta actuar conforme la medida lo indica. Por otra parte, la justicia es el justo medio entre dos o más individuos que se encuentran en disputa política o jurídica (en contraposición a la disputa marcial en donde el elemento que juzga es la *ἀνδρεία*). Lo que resuelva el juez, apegado a medida, será en todo caso un acto de virtud, un acto justo, en tanto que surge de la deliberación de un justo medio entre litigantes. Por ello, existe justicia distributiva y conmutativa. En la primera los valores se otorgan aritméticamente, mientras que en la segunda se dan geoméricamente.

⁷² Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, pp. 166-167.

⁷³ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, p. 59.

⁷⁴ *Ibid*, p. 62.

La virtud de la justicia, en comparación con la virtud en general, tiene como objeto la vida en sociedad. Sólo donde existen dos hombres, o más, es donde la justicia encuentra su campo de acción, ya que se cuenta con reglas socialmente conocidas, esto es, con patrones normativos establecidos o “por-establecer”. En este sentido, adelantándose a su tiempo, Aristóteles descubre la función de la ley como mediadora de la “lucha de clases”. El griego dice que la justicia es el valor político que media entre los pobres y los ricos ya que “Los motivos que impulsan a la revolución son el lucro, el honor y sus contrarios”.⁷⁵ La ley, como encarnación de la justicia, trata de evitar las guerras civiles (*stásis*) por ser perniciosas, ignominiosas y dañinas para la πόλις toda. El gobierno virtuoso debe tener la capacidad de guiarse por “la organización de los poderes, y éstos se distribuyen por lo general en proporción a la influencia de los que participan en el poder o por alguna igualdad que les sea común, con lo que me refiero, por ejemplo, a la que hay entre los pobres o entre los ricos, o a alguna que sea común a ambas clases”.⁷⁶

La justicia es la virtud que se encuentra en el más alto rango de valía para la vida en sociedad. El hombre considerado como ζῶον πολιτικόν por naturaleza, es el único que puede habitar en dicho horizonte. Ser justo es en Aristóteles tan de vital importancia como el ser libre, valiente, y prudente, ya que poseer aquellas es digno de honor. El hombre que es virtuoso en sí mismo, debe ser, según Aristóteles, digno de distinción en la esfera social, debe ser admirado por todos como un ejemplo a seguir. Por la misma razón, llamamos como molde *eidético* a esa serie de valores universales o políticos hacia los que se presupone debería de ser el *hacia-donde-tiende* el ente denominado como ζῶον πολιτικόν.

El objetivo del hombre es encarnar, en su forma de ser, a la virtud misma. La prudencia, la valentía, el conocimiento, la libertad y la justicia es la “forma de ser del hombre” en lo que respecta a su *hacia-donde-tiende* que es el ser ζῶον πολιτικόν, la forma más sublime de existencia para los griegos, entre ellos Aristóteles. “Cada cosa tiende a su propia perfección”, nos diría Aristóteles, y la perfección del hombre se encuentra en encarnar el εἶδος que le es correspondiente al ζῶον πολιτικόν.⁷⁷ La materia representa al hombre como ente corpóreo (como *factum brutum*), la forma (la perfección) es el hombre como ente político. Es decir, como aquel ente dotado de la capacidad de deliberar entre lo que es bueno y malo, entre lo que es justo e injusto. En segunda instancia, el hombre tiene la capacidad de ser virtuoso o vicioso, de seguir el dictado de la sana o de la insana

⁷⁵ *Ibid*, p. 244.

⁷⁶ *Ibid*, p. 222.

⁷⁷ Entendida la perfección en el sentido expuesto por Aristóteles, es decir: “Perfecto, se dice, por de pronto de aquello que contiene en sí todo y fuera de lo que no hay todo, ni una sola parte... Se llama también perfecto aquello que, bajo las relaciones del mérito y del bien, no es superado en un género particular... por último, la razón porque se hace una cosa es un fin, una perfección”, en *Metafísica*, p. 125.

razón.⁷⁸ La materia y la forma se concilian en Aristóteles con la finalidad de dar vida al ζῶον πολιτικόν. Por ello en la *Metafísica* de Aristóteles se aclara: "...todo objeto que deviene o se hace, y que posee en sí el principio natural del devenir o del ser, no decimos que tiene una naturaleza, cuando aún no tiene esencia y (o) forma. Por tanto, la reunión de la esencia (forma) y de la materia constituye la naturaleza de los seres".⁷⁹

Aquel ζῶον πολιτικόν explicitado por Aristóteles desde la *Ética* y la *Metafísica* es el prototipo, el εἶδος hacia el que todo hombre aspira llegar según la pre-concepción del mundo griega. A partir del molde del ζῶον πολιτικόν, el hombre debe de construirse como copia de tal. En sentido estricto, se puede decir que el hombre como materia y forma se con-crean en el acto de la deliberación política, donde se decide y se litiga acerca de lo justo y lo injusto. Igualmente, a través de la elección correcta entre lo justo y lo injusto, entre lo virtuoso y lo vicioso, el hombre imprime forma a su materialidad, es decir, imprime cierto sentido a su ser, tratando de hacerlo llegar a su propia perfección inmanente. En este tenor, cabría citar a Sartre, filósofo contemporáneo que en una idea similar dictamina:

"El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque comienza por ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, por que no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como el se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo...Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir".⁸⁰

En suma, las conclusiones del presente capítulo son:

1. La diferencia ontológica entre ser y ente en Aristóteles, encuentra su conciliación en la impresión que la forma da a la materia que llamamos hombre.
2. La visión "eidética" del conocimiento nos ayuda a comprender que existe un εἶδος, o bien, un molde para definir al ente político.
3. Se ha aclarado también que el ente político se encuentra firmemente conectado con la virtud y con cada uno de los valores que la componen, a grado tal que sin la existencia de los segundos, el ζῶον πολιτικόν pierde su condición de político. Como diría el mismo Aristóteles, "es preciso que haya en toda definición: de una parte la materia, de otra la forma".⁸¹

⁷⁸ Sócrates afirmaba que "el vicio era hijo de la ignorancia", y con ello daba a entender que aquel que fuera conocedor de lo que eran los vicios, de acuerdo a sus similitudes trascendentales entre belleza=bondad=verdad=conocimiento, no podían ser corruptos. Es decir, no se podía actuar viciosamente voluntariamente. Mientras tanto, Aristóteles mantiene una posición reservada en este sentido, pues para él se podía ser vicioso conscientemente.

⁷⁹ Aristóteles, *Metafísica*, p. 109.

⁸⁰ Sartre, Jean-Paúl, *El existencialismo es un humanismo*, pp. 17-18.

⁸¹ Aristóteles, *Metafísica*, p. 182.

Sería erróneo considerar al ζῶον πολιτικόν como un ser abstracto, impalpable y universal. Por el contrario, el ζῶον πολιτικόν es un “ser” que se ha convertido en ente a través de la delimitación y definición del mismo en un contexto simbólico determinado. El estudio de las instituciones políticas y culturales de Grecia Clásica, constituye, en este tenor, una tarea de primer orden que tiene que ser aclarada para comprenderle a fondo en tanto que son las estructuras dadoras de su sentido.⁸²

La verdad o la des-ocultación del hombre visto desde la perspectiva del ζῶον πολιτικόν reside en la custodia del ser-hombre que realiza Aristóteles a través de las virtudes noéticas y universales. Dichas virtudes tienen una existencia abstracta y formal en tanto que εἶδος y λογος. Sin embargo, también tienen una existencia contextual y simbólica que le da vida y sentido palpable. Razón por la cual, salta a la vista la siguiente pregunta ¿Cuáles son los elementos históricos y simbólicos que dan vida e imprimen dirección a cada una de las virtudes universales adjudicadas al ζῶον πολιτικόν? La disección particular del εἶδος correspondiente al ente al que llamamos ζῶον πολιτικόν será tema del siguiente capítulo, a partir de elementos conceptuales que encuentran gran parte de su explicación en lo antropológico, en los símbolos y en los mitos de la *cura* heideggeriana.

“Así como el hombre, cuando llega a su perfección es el mejor de los animales, así también es el peor de todos cuando esta divorciado de la ley y la justicia”.⁸³

⁸² Por la misma razón, Heidegger nos dice que: “...las virtudes noéticas (valores universales, virtudes políticas) son diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una auténtica custodia del ser en la verdad...El ente se hace accesible a través de estas modalidades, se deja apropiar y custodiar conforme el modo de inteligir que le corresponde en cada caso...Las virtudes de las que se habla aquí son modalidades, como disposiciones según las cuales el alma alcanza principalmente la verdad”. Heidegger, Martín, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles; indicación de la situación hermenéutica (Informe Nartop)*, p. 59-62. (Los paréntesis son míos).

⁸³ Aristóteles, *La política*, p. 159.

3- LAS CARACTERÍSTICAS BÁSICAS DE LA PRE-CONCEPCIÓN DEL MUNDO QUE SE OCULTA EN EL ζῶον πολιτικόν DE ARISTÓTELES: SIMBOLOS CONTEXTUALES Y MUNDANIDAD DE LA ENTIDAD POLITICA.

“La verdad filosófica se refiere al hombre en su singularidad y, por tanto, es apolítica por naturaleza... Sin embargo, como la verdad filosófica lleva en sí un elemento coactivo, puede tentar al hombre de Estado en ciertas condiciones, tanto, como el poder de la opinión puede tentar al filósofo”
-Hannah Arendt- (Entre el pasado y el futuro)

Hemos visto la importancia de la teoría *eidética* para comprender la articulación de la filosofía política aristotélica. Hemos observado que el εἶδος hace mención al *hacia-donde-tiende* de cada cosa. A partir del εἶδος dilucidamos las virtudes políticas que dan sustento (un molde *eidético*) al ζῶον πολιτικόν. Sin embargo, el manejo de la temática se llevó a cabo en un terreno teórico. Nos hemos percatado que la concepción del hombre como ζῶον πολιτικόν se encuentra enraizada y sustentada en cierto análisis erístico de la épica homérica aparentemente pasado por alto, quizá olvidado. A partir de la naturaleza humana, el nacimiento y el carácter entre otros elementos más, se dictamina si un hombre es ζῶον πολιτικόν o no, en Aristóteles. Sus verdaderos fundamentos, sin embargo, se encuentran en la ενδοχαί de pensadores como Homero y Heráclito. A través de *La Iliada* y los aforismos de los pre-socráticos encuentra sustento la definición de hombre en Aristóteles. Observaremos en el presente capítulo, por el mismo motivo, la influencia que Aristóteles recibió del “mundo circundante y cotidiano” de Grecia Antigua-Clásica para erigir y desdoblar la ciencia que versa sobre el ζῶον πολιτικόν. En el presente capítulo, se desmenuzará el resto de los fundamentos metafísicos del ζῶον πολιτικόν de Aristóteles.

Resulta necesario, antes de proseguir, definir lo que se considera aquí como “fundamentos metafísicos”. Para tal tarea hemos de remontarnos al capítulo primero. Ahí reconocimos la diferencia específica entre física y metafísica; dijimos, entre otras cosas, que el saber metafísico se caracteriza por ser un conocimiento de índole abstracta, que surge del “plus esfuerzo”, por pretender comprender y abarcar lo que existe “más allá” y “fuera de” lo que es físico. Descubrimos, a la par, que el conocimiento metafísico es de índole especulativo. La categoría *fundamentos metafísicos* se sustenta en la siguiente idea: Todo saber óptico o científico positivo se edifica a partir de fundamentos especulativos acerca del sentido prescriptivo del ser. Dicha cerrazón del ser consiste volcarlo en la tematización que se relaciona con la concepción del mundo griega.

Por lo anterior, se explicarán las condiciones de existencia griegas para que aquellas nos lleven a dilucidar cuál es la incidencia del contexto simbólico en el ζῶον πολιτικόν. Por lo mismo, se hablará acerca del concepto “ciudadano” y de las características de las instituciones culturales y políticas griegas, que al parecer del autor, son emblemáticas para comprender el contexto y la

justificación del ζῶον πολιτικόν. Revisaremos, en un tercer momento, la cuestión del arte en Grecia Clásica para darnos cuenta de qué manera la cultura griega creó símbolos para realizar alegoría del ζῶον πολιτικόν consolidándose como concepción del mundo. A través de elementos antropológicos y filosóficos, descubriremos las causas de ciertos preceptos de la metafísica aristotélica, así como el traslado de categorías que son necesarias para entender al ζῶον πολιτικόν. Sin embargo, antes de comenzar con el desdoble del capítulo explicaremos lo que significa “mundanidad”.

La mundanidad como existencial (como condición de existencia), que le es inherente al *Dasein* es un concepto que trata de definir la manera particular en la que un “ente-hombre” se desenvuelve al interior de un “ente-mundo”. Es decir, la mundanidad hace referencia a la condición humana primigenia, que se refiere a la existencia del hombre como *ser-en-el-mundo*. En este sentido, Heidegger dice: “Como completamos inmediatamente la expresión en el sentido de ser en el mundo, nos inclinamos a comprender el ser en el sentido de este complemento. En este sentido, se trata de la forma de ser de un ente que es en otro como el agua en el vaso, el vestido en el armario. Mentamos con el «en» la recíproca relación de ser de dos entes extendidos en el espacio, por respecto a su lugar en este espacio”.¹

El hombre es un ente que por características inherentes es siempre ya al interior de cierto mundo, como entidad separada a aquel. El hombre es en un mundo al igual que el agua es en un vaso. El mundo es el contenedor que contiene en su seno, pero no en su interioridad y unidad, a la totalidad de los entes hombres. Es decir, el mundo como ente tiene existencia totalmente separada del hombre. El mundo es una entidad que se es autosuficiente. Mientras tanto, el hombre es una entidad que depende, que es contenida siempre al interior de un mundo. Por el mismo motivo, Heidegger afirma: “Ser-en es, según esto, la expresión existencial formal del ser del ser ahí, que tiene la esencial estructura del ser en el mundo”.²

La forma de ser del ente-hombre encuentra su sentido en el mundo domésticamente, ya que se desenvuelve en torno a los límites espaciales y de comprensión de cierta significatividad (de cierto horizonte social o individual de interpretación). Por lo mismo, el hombre es como un elemento (agua) que es contenido en el gran recipiente de su mundo (vaso). El hombre adopta, en su sentido existencial, condicional y primigenio, la modalidad de ser del recipiente que le contiene. En este sentido radica la “mundanidad” a la cual se quiere hacer mención en el presente capítulo. Es decir, la forma en la que el hombre, en este caso Aristóteles, adopta la forma del mundo de Grecia Clásica para erigir su filosofía temática de la política como concepción del mundo.

¹ Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, p. 66.

² *Ibid*, p.127.

Con el concepto “mundanidad” se quiere hacer mención también a las condicionantes antropológicas e históricas que imprimen sentido a la forma en la que observa y pre-comprende el mundo Aristóteles. Es decir, lo que se busca encontrar es la respuesta a la pregunta ¿De qué manera y en qué medida Grecia Clásica a través de sus estructuras institucionales (tradiciones, leyes, costumbres, reflexiones) condicionó el desenvolvimiento reflexivo de Aristóteles al considerar al hombre como ζῷον πολιτικόν? En dicho caso, la postura que se pretende resaltar es óptica. Por tal, se entenderá a la mundanidad como “El conocimiento (que) es un modo del ser ahí fundado en el ser en el mundo”.³ El conocer no es otra cosa que una apertura del ser en el mundo, que como dice tal filósofo vive en la verdad y en la falsedad, en los dos terrenos a la vez. Conocer, por ello mismo, es una forma de encontrarse, de abrirse y cerrarse a la manera de la cópula, descubriendo-ocultando.

La búsqueda de los fundamentos metafísicos plantea su interrogación de esta manera: ¿Cuál es la forma de ser del ente que llamamos ζῷον πολιτικόν en Aristóteles? Para resolver tal pregunta, tendremos que adentrarnos en la interioridad existencial del ente mentado. Lo que se plantea es conocer la forma en la que se expresa el contexto (o mundo) que le da vida y sistema óseo para sostenerse. Llevando a cabo dicho ejercicio, que siempre se moverá en el horizonte de las interpretaciones, es como se logrará descubrir las características básicas de la pre-concepción del mundo que se oculta en la definición de hombre como ζῷον πολιτικόν. Intentaremos, en otros términos, colocar al ζῷον πολιτικόν aristotélico como “ser ante los ojos” y como “a la mano”, para descubrir “el universo simbólico de representación” que le imprime sentido, ubicándonos y sirviéndonos a nosotros para comprenderle desde la trascendencia de las categorías metafísicas, en las reflexiones políticas del estagirita.

3.1 EL CIUDADANO O ENTE POLITICO EN GRECIA CLASICA A PARTIR DE ARISTOTELES; RELEVANCIA DEL GÉNERO PRÓXIMO Y DIFERENCIA ESPECÍFICA.

Antes de comenzar por entero es necesario realizar algunas aclaraciones de carácter conceptual. El término “ciudadano” no fue utilizado jamás por los autores griegos, ni por Aristóteles, ni por Platón, ni por nadie de tal época o cultura. La palabra ciudadano se consolidó temporal y espacialmente hasta la época de Roma Imperial y proviene de la lengua latina *civis*, vocablo que designaba *un individuo del cuerpo político, que disfruta de derechos políticos*.⁴ Aquellos hombres que pertenecían a la *civitas*⁵ romana y que gozaban de la facultad marginal de ser considerados como individuos libres y sujetos jurídicos eran a los que se les denominaba con el nombre de ciudadanos.

³ *Ibid*, p.75. (Los paréntesis son míos)

⁴ Russ, Jacqueline, *Léxico de filosofía*, p. 61.

⁵ Que se entiende como ciudad, o bien, conjunto de ciudadanos. Véase Russ, Jacqueline. *Ibid*.

Sin embargo, los textos griegos por su traducción y trastrocamiento al latín, como ya lo hemos abordado en otros casos, nos han heredado en las interpretaciones castellanas aquel concepto de “ciudadano” como un traslade que, propiamente hablando, sería mejor entendido como ζῶον πολιτικόν, ο πολίτης.⁶

Así entonces, hemos de comprender que la realidad léxica en el contexto comunicativo que se refiere al “ciudadano” romano se encuentra muy alejada de lo que se quiere verter conceptualmente en el presente capítulo.⁷ Aclarados los puntos pertinentes, es necesario entrar por entero a la temática que nos compete.

3.1.1 La ciudad como entidad política primigenia.

El libro III de *La Política* de Aristóteles se encuentra dedicado a definir la “teoría del ciudadano y la clasificación de las constituciones”. Con base en dicho capítulo, hemos de empezar por indicar cuál es la concepción de Aristóteles con respecto a la ciudad, para poder entender más adelante el concepto y la relevancia del ciudadano en la conformación de dicha institución y organización. La πόλις es la primera y más importante entidad política:

“A una ciudad corresponde un lugar, y son ciudadanos quienes participan en una ciudad... La ciudad, en efecto, es por naturaleza una pluralidad...no corresponde a la naturaleza de la ciudad alcanzar la unidad que algunos pretenden, y por el contrario destruye las ciudades lo que se dice ser su mayor bien, cuando precisamente el mayor bien de cada cosa es lo que asegura su existencia...la ciudad asume su carácter de tal cuando llega a ser autosuficiente la comunidad de sus miembros”.⁸

La primera característica física o material de la ciudad, para Aristóteles, es su aspecto territorial. Sólo existe una ciudad donde hay un espacio para que habite y guarde en su seno a los ciudadanos, así como a los distintos miembros que la componen en su totalidad. Ergo, la ciudad se constituye primeramente como un espacio que es esencialmente independiente de otras entidades del mismo carácter (político). La ciudad es ciudad con respecto a su posición en el espacio y con respecto a la posición espacial que la separa de otras ciudades de las que se diferencia por su unidad metafísica. En este mismo sentido, la ciudad puede ser entendida como “unidad”. Aquel concepto de “unidad”, sobre el que va a descansar la concepción óptica de la ciudad no es radical en sentido

⁶ “(La) traducción de los nombres griegos a la lengua latina no es de ningún modo un procedimiento inofensivo como se considera aún hoy en día. Más bien, se oculta tras de la traducción aparentemente literal y por ende, conservadora, una traducción de la experiencia griega a otra manera de pensar. El pensamiento romano adopta las palabras griegas, sin las correspondientes experiencias originales de lo que dicen, sin la palabra griega...”. Heidegger, *Arte y poesía*, p. 45.

⁷ La utilización del concepto “ciudadano” se hará siguiendo los lineamientos de la traducción de los textos griegos al español. De igual manera, cuando se haga referencia a la “ciudad” lo que se estará queriendo decir es πόλις.

⁸ Aristóteles, *La política*, pp. 173-174. En este punto se observa que la perfección (*eídos*) de la ciudad es la autosuficiencia y la pluralidad, aspectos de los que se hablará a lo largo del capítulo.

estricto, ya que si todo en la ciudad es unidad, deja de ser ciudad, pues la esencia de aquel ente es la pluralidad de sus miembros.

La unidad, el primer elemento metafísico que encontramos en las definiciones aristotélicas, puede ser perfectamente entendida como: “la unidad de todos los seres, cuya idea esencial, es indivisible y no puede ser separada ni en el tiempo, ni en el espacio, ni en la definición, es la unidad por excelencia... la unidad de que hablamos es por tanto, o la continuidad o el conjunto”.⁹

La ciudad es “unidad”, como categoría, metafísica en tanto que es conjunto y continuidad de creencias comunes. Dicha unidad se constituye como identidad que hace diferenciar a una ciudad determinada de cualquier otra. La ciudad, en estos términos, es continuidad identitaria en lo que se refiere a la idea cohesionadora (*bien común, tradiciones, costumbres*) que une a sus elementos primigenios y empoderados (los ciudadanos).

La ciudad es “conjunto” en tanto que los elementos que la componen se encuentran conglomerados en un espacio territorial común (por lazos de vecindad), pero también porque persiguen un mismo objetivo, el beneficio de todos. Se podría decir, en términos filosóficos, que la ciudad es unidad y con-junto en tanto que se forma en el seno de ella un espacio de verdad común, mismo que se manifiesta en los patrones de justicia del régimen político, es decir, en los *códigos de eticidad* de la forma de gobierno prevaleciente.

El espacio territorial de la ciudad debe ser considerado como el elemento físico primordial en donde se asienta y se conforma la comunidad entera bajo ciertos principios que son comunes. De esta forma, nos es más accesible entender que en el sentido de la territorialidad y de la causa común la ciudad es unidad identitaria, claramente definida, con respecto a todo lo que le bordea; por ejemplo, el mundo incivilizado de los bárbaros¹⁰, de aquellos que no poseen la facultad de la palabra y se rigen por principios diferentes a los de los de la comunidad de justicia que privilegiaban los griegos. Hay que recordar, en este sentido, que los griegos siempre sintieron un profundo desdén hacia la *otredad*, hacia el extranjero, ya que consideraban que sus costumbres eran salvajes.

El primer rasgo físico de la ciudad es el territorio, mientras que el primer rasgo metafísico lo es la unidad de los elementos y los miembros que la componen. El elemento constitutivo, el espíritu de la ciudad, son los ciudadanos que la forman, ya que sólo existe ciudad donde existen ciudadanos que le den vida y sentido a través de su actuar cotidiano. No hay ciudad en donde existen

⁹ Aristóteles, *Metafísica*, p. 113.

¹⁰ El término “bárbaro” proviene del griego *βάρβαρος* y del latín *barbárus*. Los romanos, al igual que los griegos, lo utilizaban para desdeñar a las poblaciones extranjeras o aledañas. Originalmente el término significa balbuceo, y denota la falta de palabra y razón en las culturas no civilizadas. Por la misma razón el diccionario de la Real Academia de la Lengua otorga el siguiente significado: “Dícese del individuo de los pueblos que el siglo V abatieron el imperio romano y se difundieron por gran parte de Europa”.

comunidades esclavas o bárbaras, ya que aquellas resolvían frecuentemente sus problemas a través del uso de la violencia, y no por el espacio de verdad común sustentado en los *códigos de eticidad*.

La educación es uno de los elementos más sobresalientes para entender la diferencia entre identidades distintas en lo que compete a la ciudad. En Atenas se practicaba la *paideía*, mientras que en Esparta predominaba la *agogé*; diferencia radical entre una educación dialógica y otra primordialmente marcial. Aquello no sólo constituye una diferencia educativa subjetiva y sin trascendencia, aquella diferencia apunta a concebir dos códigos distintos para entender y racionalizar la idea del bien común, idea sustentada en los *códigos de eticidad* de la forma de gobierno: en Atenas, democrática y plutocrática; en Esparta, timocrática. En Esparta se educaba a los ciudadanos para la guerra y en Atenas para el diálogo, para la catarsis colectiva. Lo que diferencia a una ciudad de otra son los *códigos de eticidad* bajo los cuales se entiende el bienestar de la comunidad, de acuerdo a los principios por los que se rigen y de acuerdo a los objetivos que se trazan los cuerpos políticos de manera libre con la finalidad de auto-regirse. El espacio de verdad común en cada ciudad era diferente, así como su forma de gobierno.

Siguiendo los lineamientos aristotélicos que indican “que el todo es antes que las partes”¹¹, debemos considerar que los ciudadanos son considerados ciudadanos porque existen cotidiana y necesariamente al interior de una ciudad. En este sentido, la ciudad y la ciudadanía se con-crean a la par, pero la primera tiene preeminencia sobre la segunda. No puede existir ciudad sin ciudadanos, ni ciudadanos sin ciudad, como lo es en el caso de los bárbaros, ya que no son considerados como animales políticos a falta del *λόγος*, de la deliberación que constituye la esencia de la comunidad metafísica, del espacio de verdad común. Éste es, a grandes rasgos, el segundo elemento metafísico que se puede encontrar en la definición aristotélica de la ciudad y los ciudadanos, ya que los segundos siempre dependerán de la existencia de la primera entidad; considerada primigenia y preexistente.

La ciudad no se constituye únicamente por los ciudadanos libres que la conforman, o por el territorio que le acoge, sino también por su carácter de autosuficiencia. En este sentido, la ciudad se auto-reproduce a sí misma tanto económica como políticamente. La ciudad, para que pueda guardar en su seno a un conglomerado de ciudadanos libres, debe de ser libre con respecto a las necesidades básicas de los elementos que le componen. Los ciudadanos deben poder satisfacer sus necesidades alimenticias, de hogar, de vestimenta, y de libre pensamiento, para que la ciudad se erija como

¹¹ En la *Política*, Aristóteles señala: “El todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte”, p. 4. Y en la *Metafísica* declara lo siguiente: “Bajo la relación de la producción es posible que ciertas cosa existan sin las otras, y así el todo será anterior a las partes; bajo la relación de destrucción, por el contrario, la parte será anterior al todo”, p. 119.

unidad independiente de otros cuerpos políticos, ya que de lo contrario aquel conglomerado humano puede ser considerado como una sociedad esclava, dependiente de otra ciudad a la cual pertenece por derecho militar o económico. Donde no hay identidad, autosuficiencia, autoreproducción no existe, propiamente hablando, ciudad.

A razón de lo expuesto, resulta claro que una sociedad dependiente de un cuerpo político extraño (entendiéndolo como un conjunto de ciudadanos que deciden sobre asuntos comunes), que no habita al interior de su propio territorio, no puede ser considerado estrictamente como ciudad. La ciudad es tal porque es libre, porque no depende de algún otro, porque se erige como unidad autosuficiente y auto-reproductiva. Aunque los términos no existan propiamente, no es lo mismo una sociedad *exocrática* que una *endocrática*. En la primera, el poder que rige a la ciudad (los lineamientos del espacio de verdad común) proviene del exterior, mientras que en la segunda son internos. Por la misma causa, Aristóteles indica: "...llamaremos ciudad, hablando en general, al cuerpo de ciudadanos capaz de llevar una existencia autosuficiente".¹²

3.1.2 La cuestión del ciudadano a partir de la pluralidad de la ciudad.

De la autosuficiencia que es inherente a la ciudad se desprende su aspecto plural. La "pluralidad" la entendemos aquí como la tercera categoría metafísica que se adjudica al concepto ciudad y ciudadano en Aristóteles. La lógica del estagirita nos dice que al tener que satisfacerse las necesidades básicas de la ciudadanía, las labores tienen que dividirse. En otros términos, sólo existe una ciudad en donde el espacio de verdad común empapa a lo social. El pueblo (la población o los miembros de la ciudad) tienen que estratificarse socialmente de acuerdo a ciertas funciones laborales para satisfacer las necesidades de existencia del todo. En otras palabras, la pluralidad de la ciudad consiste en que exista una estratificación social de los trabajos. Así entonces, algunos se dedicaran a la siembra y a la cosecha, otros a las diversas artes o industrias, y los demás (los pocos) al ocio del que deviene el quehacer político (el de los hombres libres, de la ciudad). "Unos mandan y otros obedecen, como si alternativamente se convirtieran en otros; y así mismo, aún entre los mismos gobernantes, unos magistrados desempeñan unas magistraturas y otros otras".¹³ En otros términos: "La ciudad perfecta no hará ciudadanos a los obreros; y suponiendo que los haga, la virtud que hemos dicho ser propia del ciudadano no podrá predicarse de todos, ni sólo del hombre libre en cuanto tal, sino sólo de aquellos que están exentos de trabajos necesarios a la vida".¹⁴

¹² Aristóteles, *La política*, p. 68.

¹³ *Ibid*, p. 174.

¹⁴ *Ibid*, p. 75.

De aquella pluralidad que tiene como objeto salvaguardar la autosuficiencia y la unidad de la ciudad viene la diferenciación entre los libres y los no libres. Todos habitan al interior de una ciudad, son parte de ella, empero, unos se dedican a los trabajos denominados “serviles” o manuales, y poseen la condición de esclavos. En este sentido, Aristóteles llama a los esclavos como “instrumentos animados”, instrumentos que se mueven (que tienen *anima*) pero que son pertenencia de la ciudad (como instrumentos públicos o de algún ciudadano, esclavos privados). Dichos miembros de la ciudad, los esclavos, se encuentran marginados de la actividad política. Mientras tanto, los pocos dedican su vida al ocio, la contemplación, y fructificación de las virtudes políticas. Aquellos hombres son los ciudadanos, animales políticos en estricto sentido.

Bajo la justificación del bien común, en la idea aristotélica de la ciudad, los miembros que componen a la misma se dividen, a grandes rasgos, en esclavos y ciudadanos.¹⁵ Todo ello encaminado a salvaguardar la cuestión de la vida política. Es por ello que salvaguardar las diferencias sociales de los trabajos es un asunto de índole sustancial para el estagirita. A través de la estratificación en los trabajos es como se logra que aquella unidad identitaria, plural y autosuficiente que es la ciudad conserve sus propiedades. “La ciudad se compone de elementos distintos, como concretamente el viviente de alma y cuerpo, y el alma de razón y apetito, y la casa del varón y la mujer, y la propiedad supone señor y el esclavo... (ergo) no es una misma la virtud de todos los ciudadanos, como no es la misma, en un coro, la habilidad del corifeo y la de uno de sus acompañantes”.¹⁶ La visión metafísica y especulativa de Aristóteles se encuentra enmarcada radicalmente en la forma griega de concebir al mundo, ya que se llama ciudadano a aquel que tiene participación en los honores públicos.¹⁷

Pero, cabe preguntarnos entonces ¿Cómo es que la pluralidad de la ciudad puede conservar a la misma como unidad? En este sentido, Aristóteles dice: “siendo la ciudad, como se ha dicho antes, una pluralidad, es por la educación como hay que darle unidad y solidaridad”.¹⁸ La educación debe ser entendida aquí en el sentido más amplio posible. Es decir, la educación entendida como formación de hombres libres que consiste primordialmente en la promoción y conservación de las leyes y las costumbres (*themis y diké*), mismas que hacen ser y permanecer a unos como esclavos y

¹⁵“Cuando uno, los pocos o los más gobiernan para el bien público, tendremos necesariamente constituciones rectas, mientras que los gobiernos en interés particular...serán desviaciones; ya que, en efecto, no habrá que llamar ciudadanos a los **miembros** de la ciudad, o si lo son tendrán que participar del beneficio común”. *Política*, p. 78. Es decir, los miembros no son ciudadanos estrictamente hablando. Los ciudadanos son elementos en tanto que participan del beneficio común, objetivo del cual se encuentran expulsados los esclavos, al menos de manera perfecta como lo veremos posteriormente.

¹⁶ *Ibid*, p. 200. (Los paréntesis son míos)

¹⁷ *Ibid*, p. 76.

¹⁸ *Ibid*, p. 178.

a otros como ciudadanos. La educación o *paideia* consiste en heredar de una generación a otra los principios de las distintas labores sociales.

El código educativo griego, visto desde Aristóteles, es demasiado claro. Las virtudes políticas y la virtud noética son los derroteros más significativos para diferenciar a los ciudadanos de los que no poseen dicha condición. A unos se les educa con ellas y son ciudadanos. Aquel individuo que es valiente, justo, prudente, sabio, libre y templado es por carácter y naturaleza ciudadano. El individuo que no posee dichas virtudes es considerado como esclavo. Tal idea constituye un *código de eticidad* evidente dentro del cual se enmarca y se crea un molde para concebir al ciudadano basándose en las diferencias existentes con el que no lo es.¹⁹ Por lo mismo, Aristóteles afirma: “Si un régimen ha de perdurar, es preciso que todos los elementos de la ciudad deseen su existencia y su perduración sobre las mismas bases”.²⁰

Aquellas reglas que devienen de los ciudadanos y que se constituyen como el eje básico de la convivencia y del consenso ciudadano (exclusivamente de hombres libres) es lo que se denomina aquí con el nombre de *códigos de eticidad*. Por lo mismo, la diferencia entre ciudadanos y esclavos descansa en las virtudes y en los vicios que son propios a unos y a otros, conservando una idea generalizada de que del bien común participan todos, solamente que de diferente manera. Podemos observar, en la cultura griega, que un hombre que ha nacido libre y ciudadano puede, por sus vicios, convertirse en esclavo. Tal es el caso de los que ven deshonrada su persona en la guerra, o por un corto período los que son condenados al *ostracismo* por medio del voto de los ciudadanos en las democracias.

De la división general entre los miembros que constituyen a la ciudad, surge la diferencia radical entre esclavos y ciudadanos. En este sentido, amén de existir una diferenciación entre ciudadanos y esclavos de acuerdo a su ocupación socio-económica, también existe una diferenciación de carácter político. De las dos diferencias, tanto la socio-económica como la política, surge la concepción de ciudadano en el estagirita:

“El ciudadano en sentido absoluto por ningún otro rasgo puede definirse mejor que por su participación en la judicatura y en el poder...(ya que) toda la actividad del político y del legislador tiene por objeto la ciudad, y que la constitución política es un ordenamiento de los habitantes de la ciudad...llamaremos pues ciudadano al que tiene el derecho de participar en el poder deliberativo y judicial de la ciudad; y llamaremos ciudad al cuerpo de ciudadanos capaz de llevar una existencia autosuficiente”.²¹

¹⁹ Adelantándose al espíritu de las formas de gobierno de Montesquieu, y con ello a la sustancia gris de la categoría “códigos de eticidad”, Aristóteles indica: “Los partidarios de la democracia entienden la libertad; los de la oligarquía, unos la riqueza, otros el linaje; los de la aristocracia, la virtud”. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, p. 61.

²⁰ *Ibid*, p. 189.

²¹ Aristóteles, *Política*, p. 67. (Los paréntesis son míos)

Analicemos el sentido político de la diferencia entre esclavos y hombre libres. La posesión de la palabra (tener participación directa en la polémica), en la forma griega de concebir las relaciones entre iguales, juega un papel trascendental dentro de la lógica en la que se concibe la ciudad y, con ello, el quehacer político. Solamente aquel ser que posee la facultad de la palabra (*λόγος*), la capacidad económica y social de exteriorizar sus opiniones a los otros, es considerado como ciudadano en estricto sentido. Los demás, aquellos que no pueden participar en la deliberación a través de la palabra, por causas económicas o sociales, no pueden ser considerados como ciudadanos ya que no inciden ni participan en asuntos políticos (los que son comunes a todos). Lo mágico de la palabra trasciende a lo común, pues precisamente a partir de ella se declaran los patrones de justicia.

Los que no son ciudadanos no participan en la configuración del bien común, ni en la salvaguarda de los *códigos de eticidad*. A razón de ello, Arendt indica: “La antigüedad griega clásica considero que la forma más elevada de vida humana era la que se vivía en la polis, y que la capacidad humana suprema era el lenguaje, *ζών πολιτικόν* y *ζών λόγον έχον*, según la famosa doble definición de Aristóteles”.²²

La libertad de palabra, de reflexión y de acción es el primer prerrequisito para tener la condición de ciudadano, en el sentido aristotélico del término. La vida política en Grecia Clásica se encuentra restringida a ciertos campos de libertad (libertad de acción), ya que el ocio hace permisible, además de posible, la actividad política. Arendt indica en este respecto: “Ser libre significaba originariamente poder ir donde se quisiera, pero este significado tenía un contenido mayor que lo que hoy entendemos por libertad de movimiento. No solamente se refería a que no se estaba sometido a la coacción de ningún hombre sino que uno podía alejarse del hogar y de su familia...Es evidente que esta libertad conllevaba el elemento del riesgo, del atrevimiento...Por lo tanto, sólo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande...”.²³

Aquel concepto de libertad nos remite al concepto de *ἀνδρεία*. La primera libertad del *ζών πολιτικόν* consiste en demostrar desprecio a la vida si conservar aquella pone en riesgo las demás libertades que son de mayor relevancia entre los griegos: la reflexión y deliberación, el autoregirse. El ciudadano griego prefiere la muerte antes que la vida en esclavitud, ya que su politicidad se enraíza en un profundo desprecio a la vida bárbara, sin participación, sin orden.

²² Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro...*, pp.72.

²³ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, p. 73

El hombre valiente (ἀνδρείον) ha de rechazar la esclavitud del alma al cuerpo, que consiste en tener miedo a morir. El ζῶον πολιτικόν se encuentra dispuesto, por ello, a arriesgar su propia vida si la πόλις o su hombría (su ciudadanía) son puestas en riesgo.²⁴ El llamado a la guerra era el llamado por excelencia para consolidar la libertad de la comunidad y, por ende, del individuo que posee la facultad de la politicidad. En este sentido, el desprecio a la vida en el mundo griego es puesto en evidencia por Nietzsche, a través de la sentencia del viejo Isleño que reza: “Raza efímera y miserable, hija del azar y del dolor, ¿por qué me fuerzas a revelarte lo que más te valiera no conocer? Lo que debes de preferir a todo es lo imposible: es no haber nacido, no “ser”, ser la “nada”. Pero después de esto, lo que mejor puedes desear es...morir pronto”.²⁵

De aquella explicación de la libertad, como una facultad integral que deviene originariamente del desprecio a la vida, de la ἀνδρεία exacerbada, surgen también las instituciones marciales básicas que dan sentido a la vida política. Tal es el caso del *ágora* griega, espacio primero militar y luego político, en donde se discutían los asuntos concernientes a la comunidad. Desde los relatos de Homero encontramos la figura del *ágora* como institución de decisión por excelencia, en donde la elocuencia y los principios éticos y noéticos del ζῶον πολιτικόν encuentran su máxima expresión. Dicha institución se erige como órgano autárquico de decisión que, primero sería utilizado para elaborar las tácticas de guerra, y después como órgano soberano que decidía sobre los asuntos comunes. En los dos casos, hay que resaltarlos, se acuerdan salvaguardar *códigos de eticidad* específicos, ya que tienen como finalidad el establecimiento de un orden jurídico común, de una comunidad de justicia. Aquella relación, entre el espacio de discusión en la guerra y en la vida en comunidad, marca la pauta para la estructuración del hombre como ciudadano y guerrero a la par. Para confirmar dicha aclaración podemos observar que del *ágora* como institución política por excelencia surgen la *isonomía* y la *isegoria*, facultades inherentes al ζῶον πολιτικόν:

“...el concepto central de la *polis* libre, no dominada por ningún tirano, los conceptos de *isonomía* e *isegoria*, se remitían sin dificultad a los tiempos homéricos ya que, de hecho, la grandiosa experiencia de las potencialidades de una vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en las epopeyas homéricas; y, lo que quizá es más importante, el nacimiento de la *polis* podía entenderse como una respuesta a estas experiencias, bien negativamente –en el sentido en que Pericles en su discurso funerario se refiere a Homero: la *polis* debía fundarse para asegurar la grandeza de los hechos y palabras humanos una permanencia más fiable que la memoria que el poeta conservaba y perpetuaba en el poema, bien positivamente –en el sentido en que Platón decía que la *polis* había

²⁴ Hegel afirma en este respecto que: “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí”. *La fenomenología del espíritu*, p.116.

²⁵ Nietzsche, Frederic. *El origen de la tragedia; del espíritu de la música*, p. 25.

nacido de la confluencia de grandes acontecimientos ocurridos en la guerra o en otras gestas, es decir, de actividades políticas en sí mismas y de su peculiar grandeza”.²⁶

La libertad de palabra (*isegoria*), así como la existencia de igualdad ante la ley o de derechos (*isonomia*), conformaban, participando de dichas cualidades, el grupo político de los *hómoioi*, de los *pares* o *ciudadanos* en términos latinos, y de los entes políticos entre los griegos.

La manera de hacer política, en su sentido radical, se encuentra ligada al espacio agonal, sitio en donde se discutían los asuntos importantes entre los ciudadanos. Por decirlo de manera corriente, Sartori hoy día asevera en una sentencia muy conocida: “La política es el hacer del hombre que, más que ningún otro, afecta e involucra a todos”.²⁷ Aquello puede y debe de ser interpretado en su sentido lato, es decir, el “quehacer” político, el de los hombres libres a través de la discusión, afecta más que ningún otro a todos, es decir, recae también sobre aquellos que no son animales políticos. Lo político surge, entonces, en dos sentidos: uno que es negativo y que tiene que ver con la decadencia de la era heroica, en donde los guerreros descienden al nivel de ciudadanos; y la otra positiva, intentando sublimar o perfeccionar los medios empleados en la guerra, donde los ciudadanos constituyen la evolución del guerrero.

El ζῶον πολιτικόν será siempre un ente dominador de lo concupiscente (los placeres de la carne) e irascible (presto a los estímulos de la ira), un ciudadano-guerrero. El ciudadano-guerrero crea con sus iguales *códigos de eticidad* entre los que se encuentran la idea del bien común y la ética pública (el espacio de verdad común), para que tales principios rijan el actuar de todos los miembros de la ciudad, pero también para que persigan los mismos objetivos y deseen la conservación de la entidad política fundamental (la ciudad) sobre bases iguales.

La ciudadanía, en términos conceptuales, no puede ser considerada siempre en los mismos términos, según palabras de Aristóteles: “No todos convienen en llamar ciudadano a la misma persona, ya que a menudo ocurre que quien es ciudadano en una democracia no lo es en una oligarquía”.²⁸ La ciudadanía se entiende entonces como la participación activa, y no en la manera “del siervo y el señor” en Hegel, en la conformación de los *códigos de eticidad*, sean estos democráticos, oligárquicos, aristocráticos, monárquicos, etc. También, por la misma razón, el estagirita procura definir a la ciudadanía de acuerdo a la participación perfecta de los individuos en lo que concierne a la justicia. Es decir, el ζῶον πολιτικόν es considerado como un ser que posee la

²⁶ *Ibid*, p. 75.

²⁷ Sartori, Giovanni, *La política; lógica y método en las ciencias sociales*, p. 15.

²⁸ Aristóteles, *La política*, p. 66.

facultad deliberativa, misma que proviene del λόγος, a través de la cual se discute acerca de lo justo y lo injusto. El ciudadano vive en el horizonte de la justicia y el diálogo (acuerdo) para Aristóteles.

La facultad dialógica es el componente más importante para diferenciar al ζῷον πολιτικόν del resto de los miembros que pertenecen a la ciudad. En estricto sentido, la *isonomia* y la *isegoria*, *isologia* como la sintetizaba Polibio, constituyen la facultad exclusiva del ciudadano: “No se es ciudadano por residir en un lugar, ya que los extranjeros residentes y los esclavos participan también del domicilio, ni tampoco se es cuando la comunidad de derecho no se extiende a más de poder ser actor o demandado. Este derecho, en efecto, lo tienen aun los que participan de él en virtud de un tratado en que se estipulan en su favor dichas facultades, y en muchos lugares incluso los extranjeros residentes no participan en ellas completamente, ya que les es preciso procurarse un patrón, y por esto sólo imperfectamente participan de algún modo en esta comunidad de justicia”.²⁹ Los esclavos, metecos, periecos, las mujeres y los niños participaban de la comunidad de justicia de manera imperfecta, ya que en ellos no se encuentra el timón³⁰ para decidir acerca de lo justo y lo injusto.

En este respecto, podemos observar en la metafísica aristotélica que la cuestión de la “participación” aparece como el parangón más importante para diferenciar a los seres autónomos y eternos, de los dependientes y perennes, según los distintos grados de existencia. En la definición de ciudadano como “participante perfecto” de los asuntos que conciernen a la justicia, podemos encontrar uno de los principios metafísicos que fundamentan la teoría del ciudadano en Aristóteles. Primeramente, cuando se refiere a lo “necesario” se expresa:

“Entre las cosas necesarias, hay unas que tienen fuera de sí la causa de su necesidad; otras, por lo contrario, que la tienen en sí mismas, y de ellas es donde sacan las primeras su necesidad”.³¹

Los entes necesarios para toda ciudad son los ciudadanos, pues con base en la discusión de aquellos se determina lo justo y lo injusto, el espacio de verdad común basado en el acuerdo. Mientras tanto, los demás miembros de la ciudad (mujeres, niños, metecos, periecos) son necesarios solamente en segundo grado de importancia, pues es precisamente al conglomerado total de la ciudad a los que rigen los conceptos de justicia e injusticia dictaminados por los ciudadanos, esto es, los *códigos de eticidad*.

Los ciudadanos son “elementos” en tanto que su disolución o desaparición constituye el desvanecimiento de la ciudad; mientras tanto, los “miembros” son las mujeres, los niños, los metecos y periecos ya que la desaparición de algunos de éstos no constituyen la desaparición de la

²⁹ *Idem*.

³⁰ Consultar Aristóteles, *La política*, Libro III p. 71.

³¹ Aristóteles, *Metafísica*, p. 111.

ciudad.³² En una idea aristotélica similar podemos observar que el alma y el cuerpo son considerados elementos del hombre, ya que al separarse, la idea unitaria de hombre se pierde, es decir, el hombre muere o muta en esclavo. Por otra parte, miembros del hombre son los órganos funcionales, es decir, un brazo, una pierna, ya que ante la desaparición de uno de éstos, el hombre no deja de ser hombre. Los elementos son necesarios, indisolubles, mientras que los miembros no lo son, pueden ser amputados sin perder la idea unitaria de ciudad.³³

Los ciudadanos, en su sentido originario, participan de la comunidad de justicia de manera “perfecta”, desde el punto de vista aristotélico. En este sentido, la cualidad de “perfección” que es atribuida al ciudadano no es una facultad pasiva carente de importancia. Por el contrario, analizando los textos metafísicos, nos podemos dar cuenta que la participación perfecta de los entes políticos en la comunidad de justicia es de vital importancia para comprender a aquellos. No hay ciudadanos en donde no existe participación plena, perfecta, en los asuntos comunes. Aquí, precisamente, se puede ubicar otro rasgo metafísico en la teoría aristotélica de la ciudad y del ciudadano. En idéntico sentido, Aristóteles indica:

“Perfecto, se dice por de pronto aquello que contiene en sí todo, y fuera de lo que no hay nada, ni una sola cosa... Se llama también perfecto aquello que, bajo las relaciones del mérito y del bien, no es superado en un género particular...El mérito de un ser es igualmente una perfección. Una cosa, una esencia es perfecta, cuando en su género propio no le falta ninguna de las partes que constituyen naturalmente su fuerza y su grandeza...La razón por la que se hace una cosa es un fin, una perfección”.³⁴

³² “Se llama Elemento la materia primera que entra en la composición, y que no puede ser dividida en partes heterogéneas...El carácter común a todos los elementos es que el elemento de cada ser es su principio constitutivo”. Aristóteles, *Metafísica*, p. 108.

³³ En *La Asamblea de las mujeres*, los sátiros de la ciudad se burlan de la idea tergiversada de comunidad de justicia que puede devenir de un gobierno femenino. Las mujeres eran consideradas entre los griegos como niños (*país*) eternos. Por lo tanto, se decía que un gobierno bajo el régimen femenino tendría que llevar al caos inevitablemente. Práxagoras, el personaje principal de dicha comedia, propone terminar con la propiedad privada, así como con las restricciones opresivas de las mujeres, a la manera en la que Platón lo habría propuesto en la República; es decir, rompiendo las diferencias políticas y sociales de los quehaceres de género. El proyecto fracasó. Las mujeres, se pensaba en la *ενδοξαι* griega, solamente pueden participar de manera imperfecta en la justicia, es decir, siendo regidas por los decretos del cuerpo ciudadano conformado por varones mayores de edad, a excepción de las Amazonas que fueron un caso aislado y que fue objeto de burla para los atenienses. Dentro de la concepción aristotélica de la ciudad, romper los lazos que la mantienen unida (los de la pluralidad por la diferenciación de los trabajos) tendría que llevar forzosamente a la abolición del objetivo de la comunidad política, que es, más que ninguna otra, la de mantener unida la pluralidad de la ciudad en la búsqueda del bien común. En la comedia de Aristófanes sobre Lisistrata, el autor hace pronunciar a ésta, de manera irónica: “La guerra es cosa de hombres”. Las mujeres, encabezadas por Lisistrata, proponían una salida diplomática a la guerra del Peloponeso. Para ello mismo, se propusieron pactar una vigilia sexual para con sus maridos. Buscaban de esta manera, el final de la guerra pactando con las espartanas dicho estado de vigilia, obligando de a sus cónyuges y a los espartanos a claudicar en la lucha. En este sentido, las mujeres son despreciadas cuando participan en los asuntos comunes, pues en el imaginario griego aquellos se fundamentan en el valor político de la hombría que es demostrado en la guerra. Por la misma causa, se dice que las mujeres no están hechas para el quehacer político en tanto que no están preparadas ni física ni espiritualmente para la guerra. Aristófanes, *Lisistrata*, p. 217.

³⁴ Aristóteles, *Metafísica*, p. 125.

La participación perfecta del ciudadano en la comunidad de justicia puede ser entendida, a grandes rasgos, a partir de tres ángulos. El primero: la comunidad de justicia contiene en su seno a los ciudadanos como uno de los elementos necesarios, ya que fuera de ellos no hay nada que sea arquitectónico; en todo caso, el resto de la población de la ciudad constituye el elemento contingente (los miembros), no necesario e imperfecto de la comunidad de justicia. Es decir, la perfección de los ciudadanos como participantes de la comunidad de justicia reside en que ellos y sólo ellos conformen (imprimen forma a) la estructura de la comunidad, mientras que el resto de la población sólo participa de manera indirecta en la conformación de dicha justicia, es decir, no como elementos activos sino como elementos pasivos. Los entes políticos respetan *códigos de eticidad* de acuerdo a la forma de gobierno pactada. Igualmente, en la formación de dichos códigos, los entes políticos se mantienen por encima de ellos, mientras que los demás miembros siempre se encuentran por debajo. Los ciudadanos crean los patrones de justicia que han de regir a la comunidad entera sin que participen en dicha creación los demás. La actividad y la pasividad tienen que ver con la incidencia a través de la palabra en los asuntos comunes, misma que poseen los ciudadanos y de la que carecen los demás miembros de la ciudad. En tanto que participantes imperfectos en la comunidad de justicia: tienen la obligación de obedecer, pero no tienen el derecho de deliberar.³⁵

Desde otro ángulo, los mayores méritos de los miembros que componen a la ciudad se encuentran compilados en el ciudadano a través de las virtudes políticas.³⁶ Es por ello que la fuerza de la ciudad son los ciudadanos que la componen, ya que aquellos son los que aportan sus virtudes para fortalecerla de los peligros externos. En otras palabras, el ciudadano, como elemento de la ciudad, es capaz de encarnar los valores *eidéticos*.³⁷

El tercer enfoque se refiere al objetivo hacia el que se encuentra dirigida la ciudad. La comunidad de justicia está hecha primordial y esencialmente para el ζῶον πολιτικόν. El ciudadano es el objetivo de dicha comunidad, no los demás miembros que participan de ella por accidente. La ciudad y los *códigos de eticidad*, igualmente, se encuentran restringidos y enmarcados en el actuar de los ciudadanos, de los que poseen la característica de la politicidad. Por lo mismo, Aristóteles

³⁵ Aristóteles divide a los miembros de la ciudad en: “1)Labradores, 2)Obreros,3)Comerciantes, 4)Jornaleros, 5)Militares, 6) Esclavos, 7)Ricos, 8) Funcionarios públicos, 9)Deliberativa”. *Ibidem*, pp. 112-113.

³⁶ Aristóteles se expresa de la siguiente manera: “la virtud tiene máximo poder para usar de la fuerza...de suerte que podría admitirse que no hay fuerza sin virtud”, *Ibid*, p. 10.

³⁷ “*Propiedad* es un término que usamos en el mismo sentido que *parte*; ahora bien, lo que es *parte* no solamente es *parte* de otra cosa, sino que lo que es absolutamente, y del mismo modo también lo que es objeto de *propiedad*. De aquí se deduce que en tanto que el señor es simplemente señor del esclavo, pero sin ser algo de este último, el esclavo por su parte no es sólo esclavo del señor, sino que es por entero de él...Es pues esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y por esto es de otro) y que participa de la razón en cuanto puede percibirla pero sin tenerla en propiedad”. *Ibid*, p. 7.

diferenció el poder político del despótico: “El señorío político se ejerce sobre hombres libres por naturaleza, el despótico sobre los naturalmente esclavos”.³⁸

Los no ciudadanos, los que no inciden en los asuntos comunes, se encuentran, desde el punto de vista aristotélico, privados de la facultad de la politicidad. Aquellos seres entre los que se encuentran los esclavos, las mujeres, los metecos, los periecos, así como los niños, no poseen el *λόγος*, ni la *isegoría*, ni la *isonomía*, razón por la cual, no pueden ser considerados como entes políticos:

“Se dice que hay privación ya cuando un ser no tiene alguna cualidad que no debe encontrarse en él, y que por su naturaleza no debe tener...ya cuando debiendo naturalmente encontrarse está cualidad en él, o en el género a que pertenece, sin embargo no la posee”.³⁹

La “privación” es, pues, un rasgo, una categoría metafísica que aparece en la concepción de ente político en Aristóteles. Ciudadano, según estos términos, es quien posee las facultades de la politicidad, no por naturalización u otras causas accidentales, sino por derecho natural (*Physis*) y esencial. Así mismo, al ζῷον πολιτικόν le corresponde poseer ciertas virtudes éticas y noética. Es decir, si un ente diferente llegara a tener una de dichas cualidades, no por ello debe ser considerado como ciudadano, ya que aquello constituiría exclusivamente un accidente ocasional. Tal es el caso de la valentía, según la jerarquización que hemos señalado con anterioridad. De la misma forma, el ente político que por sus propios vicios o negligencias se ve privado de dichas virtudes, no por ello debe dejar de ser considerado como ζῷον πολιτικόν; pues tal es el caso de los que son castigados a través de la *atímia*.

Así pues, aquellas son las características metafísicas del ciudadano que pocas veces han sido comentadas, las que se refieren a la visión de éste como el ζῷον πολιτικόν creador de ética pública, de aparatos normativos y de un espacio de verdad común por excelencia a partir de los documentos proto-filosóficos. Lo ético, hay que aclarar, no se trata de explicar aquí desde una visión universalista. Lo ético tiene que ver con lo especulativo y metafísico de todo régimen político. La metafísica como plus esfuerzo es el fundamento radical sobre el cual descansa el orden de lo ético: no hay *códigos de eticidad* sin fundamentos metafísicos. Todo régimen político, en tanto que trasciende en patrones de justicia y en espacio de verdad común, consiste en erigirse como determinación óptica de lo justo e injusto, como concepción del mundo (propia o impropia). Aquí la *eticidad* se refiere al carácter relativo de lo ético. La *eticidad* señala la posibilidad de *cura* en lo

³⁸ *Ibid*, p. 11.

³⁹ *Ibid*, p. 128.

político, en tanto que es una forma de establecer reglas, de normar o regular la participación en aspectos comunes.

Antes de concluir con la exposición del presente apartado, resulta necesario ahondar un poco más en lo referente a la definición del ζῶον πολιτικόν, señalando la importancia del género próximo y la diferencia específica; sitio en el que se encontraran rasgos metafísicos que conciernen a la lógica de la definición de hombre en Aristóteles. Con la finalidad de llevar a buenos terrenos nuestro análisis, hemos de arrastrar y desarrollar ciertas reflexiones de carácter metódico para entender a Aristóteles de mejor manera. Primero hemos de aclarar que:

“La definición es una enunciación que expresa la esencia de la cosa...las definiciones se ocupan, más que de otra cosa, de conocer la semejanza o la diferencia de las cosas...En efecto, desde el momento en que podemos discutir una cosa, probando que es idéntica a otra o diferente, podemos también de la misma manera ocuparnos absolutamente en buscar definiciones”.⁴⁰

La manera en la que entiende Aristóteles a la “definición”, facultad y necesidad inherente a toda ciencia, ya que es su unidad funcional básica, es a través de lo que se conoce como σύνθεσις y διαίρεσις.⁴¹ El primero de estos dos fragmentos sustanciales de la definición se encarga de unir a los idénticos a través del método lógico de las semejanzas. Mientras tanto, la *diéresis* es la contradicción natural y lógica de la síntesis, ya que se encarga de separar a los no idénticos a través del proceso de desemejanza. En tal punto, se manifiesta la antigua y muy conocida concepción de la definición como síntesis y diéresis o como nosotros la entendemos comúnmente, género próximo y diferencia específica: “Toda definición es una noción, y toda noción tiene partes...En la definición no hay más que el género primero (próximo) y las diferencias (específicas)”.⁴²

Reafirmando las premisas asentadas en el apartado sobre “Teoría del conocimiento en Grecia Antigua-Clásica”, podemos indagar de mejor manera en la forma que concibe Aristóteles al conocimiento a partir de la siguiente afirmación: “Es preciso que haya en toda definición: de una parte la materia, de la otra la forma”.⁴³

Observamos en el anterior axioma, erigido a manera de postura, que Aristóteles construye la conciliación de la materia y la forma en la definición del ente. La definición será siempre óntica y descansará en un supuesto metafísico como lo es la preexistencia de la “materia” y la superioridad de la “forma” en el proceso inmanente de conocer. Igualmente, dicha conceptualización de la definición no es, en ninguna de sus formas, un acto inocente e imparcial, ya que se presenta a manera de

⁴⁰ Aristóteles, *Tópicos*, pp. 225-226.

⁴¹ Consúltese Heidegger, Martín, “El concepto de lógos” en *El ser y el tiempo*, pp. 42-45.

⁴² Aristóteles, *Metafísica*, pp. 159,166. (Los paréntesis son míos y pretenden dar a entender la forma en la que conocemos comúnmente a los elementos de la definición)

⁴³ *Ibid*, p. 183.

lenguaje orientado hacia cierta perspectiva, a manera de “articulación significativa aunada con el encontrarse del ser en el mundo”. El concepto o definición se erige a manera de cópula, es decir, abriendo las posibilidades de conocer al ente cerrando sus innumerables posibilidades de ser. El concepto, en otros términos, cierra las posibilidades del ser y convierte a aquel en ente, se vuelca en principio positivo. A través del género próximo y la diferencia específica, o a través de la enunciación de la materia y la forma de cierto “ser”, se determina a este mismo para volcarlo en entidad. Aquel ejercicio es como la metáfora de los «caminos del bosque» de Heidegger. Dicho autor atina en algo fundamental, pero no en el sentido de que alguien ha ido a parar a un camino que no continúa, sino de que alguien, como el leñador, cuya ocupación es el bosque, va por caminos que él mismo abre; de tal manera que el abrirse camino no pertenece menos a su ocupación que el talar los árboles. El sujeto que aprehende al objeto, produce y es co-producido (“sorprendido” como diría Sócrates en el *Teetes*) en el proceso de buscar el conocimiento.⁴⁴

En la concepción *eidética* como des-ocultación se encuentra escondida sutilmente un elemento metafísico pocamente mencionado. La materia y la forma no solamente expresan una visión objetiva, abstracta y especulativa del objeto (ente) de conocimiento. En toda circunstancia, dicho “ente” antes de ser constituido como concepto tuvo que atravesar por un proceso de determinación de sus propias posibilidades de “ser”. El ejercicio metafísico se erige como aquella especulación *eidética* que consiste en cerrar las posibilidades del ser. La materia se presenta como *factum brutum*, como *res*, mientras que la forma o *eídos* se presenta a manera de perfección. La manera de definir al objeto de conocimiento en Aristóteles se encuentra radicalmente fundamentada en la síntesis y en la diéresis, elementos que representan la concepción del mundo que aparece oculta en la filosofía política aristotélica y que se sustenta en la negación de la creación *ex nihilo*.⁴⁵

⁴⁴ Esta afirmación, que se ha presentado a menudo en el desenvolvimiento de la temática encuentra uno de sus pilares rectores en la siguiente afirmación: “Cuando una cosa proviene de otra, hay transformación de la una en la otra, y el sujeto no persiste en su estado”, así como de la siguiente: “la forma, la esencia, no se produce; la única cosa que deviene o se hace es la reunión de la forma y de la materia, porque en todo ser que ha devenido hay materia; de una parte la materia, de otra la forma”. Consúltese Aristóteles, *Metafísica*, p. 156-157. Observar desenvolvimiento del libro VII.

⁴⁵ La evidencia más clara de la poca inocencia, ingenuidad y neutralidad de las definiciones aristotélicas, en su sentido filosófico más radical, se encuentra en aquella afirmación inmanente, universalmente aceptada entre ciertos sectores científicos, que reza de la siguiente manera: “El camino natural de nuestro conocimiento se da a partir de lo más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible en sí, pues no es lo mismo lo cognoscible para nosotros y lo que es cognoscible en términos absolutos. Por ello es necesario proceder de la manera siguiente: a partir de lo que es menos claro en sí, pero más claro para nosotros, hacia lo más claro y cognoscible en sí. Empero, para nosotros primero son obvias y claras las cosas más mezcladas; a partir de ellas, más tarde, al separarlas llegan a ser cognoscibles los elementos y los principios. Por ello se debe de ir de lo general a lo particular, pues el todo

El conocimiento parte del género próximo, en tanto que se origina a partir de “lo conocido por todos”, en las *ἐνδοξαί*. Tales opiniones constituirán el eje básico y la materia gris de toda definición aristotélica. Partir de lo obvio para llegar a lo oculto parece ser la salida metafísica, el recurso ontológico que se asienta como óntico, para dar sustento a la construcción de las entidades como objeto de estudio. El ser humano es determinado y tematizado a través de dicho proceso: en la física, como ente corpóreo; en la matemática como número. Aquellas ciencias fundamentan sus estudios en la premisa de la existencia de la entidad, cierran las posibilidades del ser humano para orientar su tematización.

En ninguna de sus manifestaciones se puede hablar de teoría del conocimiento imparcial en Aristóteles, ya que pre-comprende en su método la forma peculiar de observar y entender el mundo que era común entre los griegos. Propiamente hablando, Aristóteles no escribe para la modernidad ni para los bárbaros de su época sino que escribe para sus coetáneos y contemporáneos, para los griegos que, a su cargo, toman clases en el Liceo. El método por el que se llega a la definición de los entes, por ello, recoge sus cimientos en los textos filosóficos de los eleatas, pensadores que se erigieron en la cultura griega como autoridades máximas.

Empero, regresando al tema que nos concierne en el presente apartado, a partir de la definición del hombre como ζῷον πολιτικόν es como podremos comprender el peso de las afirmaciones anteriores. La definición de ζῷον πολιτικόν se sustenta en la visión *eidética* del conocimiento. Sin embargo, a la par, se sustenta en la pre-comprensión del mundo que es propia y común a la cultura griega. “El espíritu del tiempo, las ideas de la época en su inmensa porción y mayoría están en mí, con las mías”⁴⁶, impregnan la filosofía política de Aristóteles en el momento de realizar las definiciones a partir de lo inductivo, como concepción del mundo.

Existen fundamentalmente dos caras para observar la pre-comprensión de la cual se presume. La parte teórica se encuentra en el axioma que dice: “hay dos clases de materia: la una sensible, la otra inteligible”.⁴⁷ El ángulo práctico se encuentra en la afirmación radical que dice: “Es evidente, por otra parte, que la sustancia primera en el animal es el alma (anima), y que el cuerpo es la materia”.⁴⁸ La primera afirmación ha sido desarrollada en el apartado que concierne a la “Conciliación de la materia y la forma en la filosofía política de Aristóteles”. La última afirmación no es exclusiva de Aristóteles sino que es propia y característica de casi toda la cultura griega. La

es más cognoscible según la percepción, y lo general es un tipo de todo; lo general en efecto abarca muchas cosas como sus partes”. Aristóteles, *Física*, p. 1.

⁴⁶ Ortega y Gasset, José, *La vida alrededor*, Edición de José Luis Molinuevo, p. 158.

⁴⁷ Aristóteles, *Metafísica*, p. 164

⁴⁸ *Idem.* (Los paréntesis son míos)

separación entre la materia y la forma o el cuerpo y el alma (en el caso de los seres vivos o animados) es al menos tan antigua que los mismos pre-socráticos hacían mención de ella. Desde Parménides y su carruaje del alma que es conducido por dos yeguas en el *Proemio*, y Heráclito, que con su ontología negativa del río del ser, aceptaba la existencia del alma. De la misma manera, encontramos en Cléobulo: “Ten el alma en bello y buen estado”⁴⁹, que compartieron los idealistas. A razón de tal causa, aquella división entre materia y forma, entre cuerpo y alma es más antigua que la filosofía aristotélica, sin embargo, fue tal pensador quien la desarrolló, al cimentar sobre tal díada sus reflexiones metafísicas. La piedra angular de la filosofía del estagirita es aquella diferenciación radical entre lo material y lo inteligible. El alma ocupa un rango tan importante en el pensamiento de dicho autor, que se puede considerar el tratado llamado *De anima*, junto a la *Física* y a la *Metafísica* como los tres textos más sobresalientes de toda su obra, ya que en ellos se concentran las especulaciones más significativas para entender tanto su postura óptica, como ontológica.

El vocablo ζῳή es de vital importancia para comprender el concepto de vida, alma o *anima* entre los griegos. A razón de tal causa: “La confusa polisemia de la palabra vida y su uso equívoco no deben servir de pretexto para desecharla sin más, pues con ello se renuncia a la posibilidad de rastrear las direcciones de significados que pertenecen en propiedad y que son las únicas que permiten abrirse paso en la objetividad significada en cada caso. Por ello resulta básico tener en cuenta que el término ζῳή, *vita*, designa un fenómeno fundamental en torno al cual gira la interpretación griega, veterotestamentaria, neoestamentariocristiana y greco-cristiana de la existencia humana. La polisemia del término hunde sus raíces en el objeto significado mismo”.⁵⁰

El ζῳον πολιτικόν es primero y antes que nada, un ser dotado de vida, de alma. En el libro segundo del *Tratado del alma*, Aristóteles afirma que el alma es un ente material, y que dicha materialidad es en sí misma potencia, mientras que la forma del alma es una entelequia, cierta perfección *eidética* o *armonía*. La entidad del alma, su materialidad palpable, consiste en que es dadora de vida. Por lo mismo, el alma es síntesis, ya que dentro de dicho concepto se pueden considerar a todos los seres que poseen vida. Esto significa que al decir “vida”, Aristóteles está contemplando la característica de todos aquellos entes que tienen *anima* o necesidad nutritiva.⁵¹ El género próximo del ente político en Aristóteles se encuentra fundamentado en que dicho ente es antes que nada un animal, un ser que posee vida y necesidad nutritiva. Empero, dicha necesidad

⁴⁹ *Ibid*, p. 227.

⁵⁰ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 12.

⁵¹ “Existe, al parecer, una parte del alma a la que, como instrumento de nuestra nutrición corporal, llamamos nosotros nutritiva...y por ello no hay lugar a duda de que el alimentarse es algo propio de los seres animados (con alma), y si es propio tan sólo de los seres animados, la causa de ello es el alma”. Aristóteles, *Ética Magna*, p. 331.

debe de ser entendida aquí en su sentido más elemental. El hombre es un ser que posee vida, que necesita alimentarse, nutrirse para poder conservar la vida. El ciudadano es antes que nada un ente que necesita satisfacer ciertas necesidades. Así pues, el ζῷον πολιτικόν, como ser animado, es comparable en lo que respecta al género próximo con el esclavo, pues aquel es un “instrumento animado”, un ente con alma y movimiento. Sin embargo, el ciudadano, a diferencia del esclavo, no necesita trabajar para ganarse la vida. El ciudadano, contrariamente al esclavo, domina sus pasiones, posee las virtudes políticas. De la misma manera, el esclavo, a diferencia del ciudadano, trabaja para existir, para conservar la vida exclusivamente, trabaja en un sector privado. El ciudadano encuentra su campo de acción en el ámbito público, en lo que compete al establecimiento de los patrones de justicia y el espacio de verdad común que regirán a la comunidad entera. El ciudadano, en tanto que político, participa activamente en el establecimiento del espacio de verdad común, mientras que el esclavo lo hará obedeciendo. Esto constituye la diferencia específica entre la vida a manera de instrumento, y la vida a manera de politicidad.

El aspecto del alma como animalidad conforma el género próximo del ciudadano, pues es concupiscente en potencia. Sin embargo, el hombre, en sentido estricto, es ζῷον πολιτικόν, es decir, un animal, un ser viviente que rebasa las fronteras de la necesidad nutritiva para adentrarse en el plano superior de la vida participativa en comunidad. El ciudadano es un ente extrañado de los trabajos propios para la vida y entrañado en los trabajos propios de la deliberación pública. La politicidad del ciudadano consiste en participar en el establecimiento de los patrones de bien común, en salvaguardar los *códigos de eticidad* de la forma de gobierno adquirida. El ente político participa, pues, en la comunidad de justicia de manera perfecta, siendo su autor y actor. Por ello, ζῷον πολιτικόν, en el caso de la monarquía, es el tirano o el rey, según si el régimen es vicioso o virtuoso. En el caso de las oligarquías, lo son los nobles o mejores (*aristocracia*) o los ricos (*plutocracia*). En el caso de las democracias lo son los pobres, y en la *Politeía* lo es la clase media.

Así pues, en dicha concepción y conceptualización del hombre podemos ver que se encuentra oculta la concepción griega de observar y entender el mundo. Aristóteles separa conceptualmente a los hombres de los esclavos de acuerdo a criterios contextuales que conciernen a Grecia Clásica. Es decir, ve en el esclavo un mero “instrumento animado” pues ese fue el papel que su sociedad asignó a dichos miembros de la ciudad. Mientras tanto, el hombre libre era el que incidía en discusiones comunes acerca de lo que debe de ser considerado como justo o injusto. Dicha diferencia radical no podría ser entendida si se careciese del bagaje teórico que justificó dicho fenómeno en el “universo simbólico de representación” del ciudadano medio, a saber, la filosofía de Grecia Antigua-Clásica, misma que por medio de pensadores como Platón y Aristóteles interpretaron la vida política desde la

propia ciudad griega. Dentro de dicha concepción, no se es hombre por el hecho de nacer, como sucedería después de los “Derechos del Hombre y del Ciudadano”, sino que se es hombre porque se tienen ciertas facultades económicas, sociales, militares y culturales.

Cuando hablamos de *pólis* o de ζῶον πολιτικόν, resulta forzoso remontarnos a las instituciones culturales griegas, mismas que vieron nacer y desarrollar el concepto de política en su sentido estricto. El hombre de Grecia Clásica es un ente político por antonomasia, es decir, es imposible que exista un hombre sin la característica de la animalidad y la politicidad, contrariamente a lo que hoy entenderíamos por dicho concepto. En una idea similar al hombre lo describía Nietzsche, en su sentido griego: “Quizá pudiéramos retrotraer el origen de la moral humana a la extraordinaria agitación interna que se apoderó de la humanidad primitiva al descubrir la medida y la tasación, la balanza y el peso (sabemos que la palabra hombre significa el que mide, ¡es decir, que el hombre ha querido denominarse de acuerdo con su mayor descubrimiento!) Estas nuevas nociones le habrían elevado a terrenos imponderables e inconmensurables, que primitivamente ni siquiera habrían parecido inaccesibles”.⁵² El ciudadano es quien mide lo justo y lo injusto.

El ζῶον πολιτικόν, se caracteriza, más que nada, por su capacidad de medir, de asignar adjetivos de valor a ciertas conductas sociales. Es decir, el ζῶον πολιτικόν en Grecia Clásica es precisamente político porque tiene impreso en su *eidos* la capacidad de la palabra, de discutir, dirimir e intervenir en la concepción acerca de lo justo y lo injusto que afecta a toda la comunidad. El establecimiento y las reformas, así como la administración de los patrones de justicia serán las tareas del ciudadano o ente político en Aristóteles, de acuerdo con los fundamentos metafísicos a los cuales se ha hecho mención. Para entender mejor dicho fenómeno tenemos entonces que adentrarnos, aunque sólo sea superficial e imperfectamente, en la estructura y funcionalidad de las instituciones culturales griegas.

⁵² Nietzsche, Frederic, *El caminante y su sombra*, p. 45. Nietzsche refiere la palabra alemana que significa hombre (Mensch) a la latina mensura, medición, y piensa sin duda en la expresión clásica “homo mensura”: “el hombre es la medida de lo bueno y lo malo”. Revisar también las implicaciones de tal afirmación en Nietzsche, Frederic, *Así hablo Zarathustra*, p. 78.

3.2 EL CARÁCTER DE LAS INSTITUCIONES CULTURALES Y SU TRASCENDENCIA POLÍTICA EN GRECIA CLÁSICA.

Cuando hablamos de “cultura” en términos generales nunca dejamos de adentrarnos en un *circulus vitiosus*. Usualmente sucede que cuando mentamos a aquella significamos muchos hechos y fenómenos. Frecuentemente, hablamos de cultura cuando nos referimos a los códigos de comportamiento señalados por las clases sociales altas o poseedoras, como Mao-Tse Tung lo dice.⁵³ En otras ocasiones, confundimos a la cultura con la educación, con la instrucción que se brinda en las instituciones académicas acerca de temas diversos. Bajo otras circunstancias, hablamos de cultura al referirnos a ciertas expresiones artísticas. Por lo anterior, el término “cultura” parece ser un concepto oscuro, escurridizo.

En virtud de su etimología, “significaba primordialmente el cultivo o el cuidado de algo, como las cosechas o los animales”.⁵⁴ Sin embargo, “en sentido originario, además del suelo (cultivar), denota el culto a los dioses, o el cuidado de lo que con justicia les pertenecía”.⁵⁵ La “cultura” significa, en primera instancia, la actividad humana que consiste en rendir culto, o pleitesía a un algo que es considerado como supremo (natural o divino). La cultura se presenta igualmente como un fenómeno de carácter humano que no se manifiesta en la cotidianidad de ningún otro animal. Efectivamente, el resto de los animales no han erigido dioses para explicarse o justificar la existencia el mundo, pues no poseen la cualidad metafísica de la especulación del sí mismo.

Lotman define a la “cultura” como: “El conjunto de la información no hereditaria acumulada, conservada y transmitida por las múltiples colectividades de la sociedad humana”.⁵⁶ La cultura desde esta visión toma un matiz diferente. El hombre no es cultural solamente por su carácter esencial de animal metafísico sino por el carácter social que le es inherente. Según Lotman, la cultura puede ser comprendida como un fenómeno de carácter social en donde interactúa toda una comunidad de individuos. El hombre es considerado como cultural en tanto que conserva y transmite información a través de las colectividades que se establecen en torno al espacio social. Es decir, el hombre es considerado como cultural en el sentido de su participación como ente activo de la vida social, en calidad de que comparte y ayuda a transmitir la información que es común a las

⁵³ “En el mundo actual, toda cultura, toda literatura y arte pertenecen a una clase determinada y están subordinados a una línea política determinada. No existe, en realidad, arte por el arte, ni arte que esté por encima de las clases, ni arte que se desarrolle al margen de la política, o sea, independiente de ella”. TseTung, Mao, *Citas del presidente MaoTseTung*, p. 319.

⁵⁴ Thompson, John, *Ideología y cultura moderna*, p. 186

⁵⁵ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro...*, p. 244.

⁵⁶ Lotman, “El problema de una tipología de la cultura” en *Los sistemas de signos. Teoría y práctica del estructuralismo soviético*, p. 86.

sociedades a través de las generaciones. La información que se transmite, sin embargo, sigue manifestándose como un acto de procuración hacia que “debe ser respetado”.

Amén de lo anterior, Lotman afirma: “Es necesario tener presente que todos esos objetos desempeñan, en la sociedad que los crea y los utiliza, un doble papel: por una parte: sirven para fines prácticos; por otra, al acumular en sí mismos la experiencia de una actividad de trabajo anterior, intervienen como medios de perpetuar y transmitir información”.⁵⁷ Por tanto, la cultura es un medio social que sirve para perpetuar información. Sin embargo, tal información resulta comprensible sólo para ciertas estructuras sociales que se comportan bajo códigos de interpretación mutuamente conocidos. Al ser la cultura un fenómeno social, sus resultados son, por ello, de dicha índole. Los códigos sociales sirven entonces a manera de códigos de interpretación de la información. Por lo mismo, él aclara: “La característica esencial de un código cultural radica en su papel de hegemonía o de subordinación, y en la relación de los demás códigos culturales que sean compatibles o incompatibles con él”.⁵⁸ La importancia fundamental de tal definición es el aporte que realiza en torno a la necesidad de un código de interpretación socialmente aceptado para compartir y heredar información de manera que pueda ser descifrada por aquellos que poseen las claves para hacerlo. La cultura es deducida por las relaciones hegemónicas que se establecen al interior las estructuras sociales.

En otro sentido, Michel Maffesoli dice:

“Cuando la *cultura* domina, su constitución vigorosa le permite integrar el antagonismo, la heterogeneidad y el conflicto de valores... Cuando predomina la *civilización*, su estructura anémica se rechaza cuanto se aleja del esquema monovalente... La *cultura*, que está más cerca de los valores fundadores, no vacila, pues su fuerza estriba en su propio pluralismo...”.⁵⁹

A partir del o anterior, la cultura se refiere al carácter heterogéneo de los valores y los conocimientos sociales en torno a la procuración de ciertos aspectos que pertenecen a la vida cotidiana, a su cuidado. En contra de la postura modernista que predica la homogeneidad y la estructura monolítica de lo social, Maffesoli dice que la cultura se gesta solamente en el espacio común que permite conflictos de valores. Lo que propone es diferenciar entre “civilización” y “cultura”. Para ello, el autor hace referencia al carácter etimológico del concepto civilización. Dicho concepto deviene del latín y denota “aquello que es relativo a la ciudad y al ciudadano”.⁶⁰ Bajo esta forma de ver las cosas, lo civilizado se antepone a la extranjería, es decir, a todo aquello que no se encuentra bajo el influjo de lo normativo. La cultura, por su parte, denota una idea que se encuentra

⁵⁷ *Ibid*, p. 87.

⁵⁸ *Ibid*, p. 91.

⁵⁹ Maffesoli, Michel, *El conocimiento ordinario*, p. 95-96.

⁶⁰ Russ, Jacqueline, *Léxico de filosofía*, p. 60.

más allá de lo deliberativo, su lugar de residencia es, por decirlo de alguna manera, lo heterogéneo, las relaciones de poder que se manifiestan en el ámbito del estado de naturaleza de Hobbes.

En otro tenor, Thompson define a la cultura como: “El estudio de las formas simbólicas –es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativos de diversos tipos- en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas”.⁶¹ El mayor aporte de esta visión es la postura ecléctica de su autor. Thompson consiguió fusionar en un concepto la sustancia gris de lo que los anteriores autores habían propuesto. Para él: “Los contextos sociales de las formas simbólicas no sólo son espacial y temporalmente específicos: también se estructuran de diversas maneras”.⁶²

Realizando un ejercicio de reflexión propio, con base en lo trabajado, podemos partir del siguiente concepto de cultura para desembarazarlo en el transcurso del presente apartado: La “cultura” puede ser entendida como el conjunto de ideas, creencias, principios, mitos y símbolos, que a manera de información son transmitidos de una generación a otra. La cultura es el esqueleto y el motor de aquello que llamamos conglomerado político, entendido este mismo como las reglas del juego (instituciones formales y no formales) que existen al interior de cierto sistema social. La cultura se describe como toda aquella serie de valores (implícitos y explícitos) que cohesionan al tejido político-social y que en cierta medida le imprimen lógica, una determinada forma de ser.⁶³

Con base en lo anterior, aclaramos que solamente se trabajarán un par de instituciones culturales, mismas que son las más representativas y útiles para el presente trabajo.

3.2.1 Acerca del carácter de permisibilidad en la religión.

Para entender el contexto en el que se enmarca la pregunta que interroga por las causas contextuales y metafísicas que dan vida al concepto de hombre en Aristóteles es necesario revisar el contenido de la religión griega. Antes que nada, comenzaremos por aclarar que para los griegos no existió la creación *ex nihilo* a la manera de la doctrina judeo-cristiana. Esto es, los griegos, culturalmente, jamás hablaron, nunca se plantearon, el origen del universo (el origen del ser). Culturalmente hablando, para ellos nunca existió creación, pues afirmaban a través de sus autoridades poéticas que: “todo lo que es y existe, siempre ha existido”. En sentido estricto, los griegos no se plantean la

⁶¹ Thompson, John, *Op. Cit.*, p. 203.

⁶² *Ibid*, p. 208.

⁶³ “El pueblo de los atenienses creció desde cualquier punto de vista más libre de toda influencia violenta que ningún otro pueblo en la tierra. Ningún conquistador lo debilitó, ninguna victoria lo embriagó, ninguna religión extranjera lo trastornó, ninguna sabiduría presurosa lo hizo madurar en una cosecha a destiempo...sus dioses están más que otros en el hermoso punto medio de la humanidad”. Revisar, *Hiperión o el Eremita en Grecia*, pp. 111-115.

cuestión de la “nada” a partir de la cual, en el mito judaico, todo lo que existe fue creado. Para corroborar tal afirmación, traeremos a colación las palabras de los poetas antiguos, mismos que eran considerados como autoridades supremas, como des-veladores de la verdad, a través del éxtasis artístico.

Jenófanes afirma en su *Poema* lo siguiente: De agua nos engendraron a todos y de Tierra. Y Tierra y Agua son todas las cosas que nacen y se engendran”.⁶⁴ En la interpretación de Jenófanes, que se presenta a manera de sentencia, encontramos dos elementos considerados primigenios y preeminentes, podríamos decir, pre-existentes si consideramos como punto de partida la creación de los seres humanos. El “agua y el fuego” conforman la díada que siempre ha existido, la materia prima con la que todo lo demás fue creado. En este poeta no aparece la cuestión de la creación *ex nihilo* ya que existen dos elementos generadores del todo posterior, elementos que siempre han existido, que no fueron creados por ningún ser superior. El agua y el fuego son, para este poeta, anteriores a los dioses. Nada se creó de la nada para tal poeta y filósofo.

Parménides sostiene en su *Poema ontológico* que versa sobre lo patente según el ente:

Un solo mito queda cual camino: el Ente es.
Y en este camino,
hay muchos, múltiples indicios
de que el Ente es ingénito y es imperecedero,
de la raza de los “todo y solo”,
imperturbable e infinito;
ni fue ni será
que de vez es ahora todo, uno y continuo.⁶⁵

El texto es claro, prácticamente habla solo. Para Parménides, “el Ente es”, siempre ha sido, siempre ha existido, no fue creado y, por tal, no puede ser destruido. Aquello se puede entender también de la siguiente manera: el ente no se crea ni se destruye, solamente se transforma. Por la misma razón, dice que el ente es “ingénito e imperecedero”. Para Parménides todo es continuo y unidad. En tal pensador no existe la creación *ex nihilo* a la manera del mito judaico-cristiano. Jaeger, al referirse al *Misterio del Ser según Parménides* lo hace en el siguiente sentido: “El verdadero Ser no puede tener nada en común con el No-Ser. Ni tampoco puede ser múltiple. Tiene que ser, antes bien, uno solo; pues todo lo múltiple está sujeto al cambio y al movimiento, y esto sería contrario a la persistencia que es esencial a la naturaleza misma del Ser”.⁶⁶

Empédocles, por su parte, esencialmente dice lo mismo en la parte primera de su *Poema*:

⁶⁴ Jenófanes, *Los presocráticos*, p. 23

⁶⁵ *Ibid*, p. 41.

⁶⁶ Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 105.

I.1

Primero, escucha
que de todas las cosas cuatro son las raíces:
Fuego, Agua y Tierra
y la altura inmensa del Éter.
Todas las cosas de tales raíces surgieron:
las que serán y las que son y las que fueron.

I.3

Dual es la génesis de lo mortal;
su destrucción, dual también;
porque la transeúnte coincidencia de las todas las cosas
engendra las mortales
y las destruye también;...
por Amistad con-vergen en Uno todas las cosas;
mientras que, otras veces,
por odio de Discordia cada una di-verge de todas.⁶⁷

Empédocles es el primer pensador que concibe lo existente a partir de los elementos naturales. Existen para él cuatro sustancias increadas: fuego, agua, tierra y aire (éter). Lo único que es creado en algún momento son los seres mortales, pero sólo en cierto sentido, ya que aquello de lo que están hechos no se crea ni se destruye. Los dioses no participan en la creación de los elementos, a lo más que pueden llegar a aspirar es a unirlos o separarlos. Por lo misma razón, dicho poeta es conocido por su famosa diada de la mortalidad, a saber, la que se refiera a la “amistad” y la “discordia” como fuerza generadora y destructora, respectivamente. En todo caso, con lo anteriormente expuesto, nos damos cuenta que en este reconocido poeta-filósofo tampoco existe la creación *ex nihilo*.

Héraclito, mejor conocido como el “oscuro”, mantiene una postura similar a todas las anteriores en lo referente a la creación. En los aforismos que aun conservamos de él, nos dice que: “Este Mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los Dioses ni ninguno de los hombres, sino que fue desde siempre, es y será Fuego siemprevivo que se enciende mesuradamente y mesuradamente se apaga”.⁶⁸ Heráclito es quien llega de manera contundente al fondo de la cuestión. Dicha autoridad entre los griegos afirma tajantemente que los dioses no crearon el mundo, y con ello aclara de una vez por todas la in-creación de lo existente. Lo que existe, nos dice en una sutil metáfora, es como el “fuego siemprevivo” del Olimpo, se vuelve tenue en ocasiones, mientras que en otras se enciende. Ni los dioses ni los hombres tienen impresa en sus facultades la capacidad de crear en sentido estricto. Por la misma razón, para los griegos antiguos era impensable la existencia de la “nada”.

⁶⁷ Jenófanes, *Los presocráticos*, pp. 68-69.

⁶⁸ *Ibid*, pp. 241-242.

Con base en lo dicho, se vislumbra que entre los griegos antiguos no existió creación *ex nihilo* y no se presentó la cuestión de la “nada” formalmente. Aquello es de suma importancia para entender su hábitat cultural, pues entre los griegos no existió una figura máxima, sobrehumana, de la que deviniera la creación entera y a la cual se le tuviera que rendir culto absoluto: “Los dioses de la mayoría de los pueblos dicen que han creado el mundo. Las divinidades olímpicas, no. Lo máximo que hicieron fue conquistarlo”.⁶⁹ Los dioses griegos no son creadores como en la religión judaica-cristiana, ellos son conquistadores.

La religión griega no tuvo iglesia única como institución rectora, pues no tuvieron un dios máximo del que, se pudiera pensar, devenga la existencia, al que se le debiera el favor del ser. Entre los griegos no existe esa figura deificada única y suprema que se encuentre por encima de las demás fuerzas naturales debido a su omnipotencia, omnisapientia y omnipresencia. Los dioses griegos, se reparten el imperio del Cosmos. La religión griega tampoco se fundó en la existencia de algún dogma específico al que se le tuviera que brindar entera credibilidad. Es decir, no existe la figura coercitiva del “libro sagrado” al cual se le impute la entera verdad como en otras religiones. “La religión griega no se basa en ninguna revelación positiva, concedida directamente por la divinidad a los hombres, y por tanto no tiene ningún profeta fundador”.⁷⁰

Cabe entonces preguntarnos ¿Cuál es la relevancia de la inexistencia de la figura deificada responsable de la creación *ex nihilo* entre los griegos? Dicha idea imprimió forma y sentido a la cultura griega en general, en lo que se refiere a la relación entre hombres, naturaleza y dioses. Es decir, la relación hombre-dioses, en el imaginario griego, es una relación esencialmente estratificada, los hombres se encuentran siempre por debajo de los dioses. Entre estos últimos sólo existen grados de jerarquía en razón de su importancia cultural.

En la religión griega, amén de ser un credo politeísta y, por lo tanto, consistente en no encarnar la lógica intolerante del monoteísmo dogmático⁷¹, los dioses griegos compartían los vicios y las virtudes que los hombres poseen. Zeus, al lado de sus hermanos, Hades y Poseidón, por poner un ejemplo, conspiraron al lado de su madre, Gea, para usurpar el poder de su padre, Caos. Después del Caos, se gestó el Cosmos, esto es, en la lógica griega, el orden nació a partir del reino de Zeus que se convirtió en rey o jefe de los dioses del Olimpo y también en padre de los hombres. Sin embargo, su figura no era única ni omnipotente. Los tres dioses hermanos fueron parricidas y usurpadores, agentes activos de los mismos vicios que poseen los hombres, por lo que se repartieron

⁶⁹ Citado por Hannah Arendt en *Entre el pasado y el futuro*, p. 297.

⁷⁰ Vegetti, Mario, “El hombre y los dioses”, en Vernant, Jean-Pierre *El hombre griego*, p. 292.

⁷¹ Consúltese Freud, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta; otros ensayos sobre judaísmo y antisemitismo*.

el imperio del universo. A razón de tal causa, podemos comprender que el horizonte de permisibilidad en lo que respecta a los valores de *eticidad* de la cultura griega era bastante amplio. Se permitía, en un vasto abanico de posibilidades, la interpretación de las deidades.

En otro ejemplo ilustrador de apertura que se erigió en torno a los dioses griegos se encuentra Prometeo, el más significativo en su género. El rebelde griego es redentor de la condición humana, razón por la cual fue condenado. Aquel semi-dios despojo del fuego y de la ciencia a Hefestos y Atenea para entregarla a los hombres. El gran error de Prometeo fue permitir y resarcir el error de su hermano, Epimeteo.⁷² La religión griega, en este sentido, se muestra como lo que es en esencia, como un conjunto de alegorías que interpretan y con ello vacían los vicios y las virtudes de los hombres, adjudicándolos a los dioses, en cierta medida tratando de igualarlos. La religión griega es considerada en muchas ocasiones como una religión de carácter politeísta que se erige como alegoría de las fuerzas naturales: tanto de los vicios, como de las virtudes de aquella, observándola desde la concepción del mundo hesiódica.

Entre los griegos se permitía prácticamente cualquier acto, menos la imprudencia, vicio reprobable para la convivencia política. Tal virtud empapo la visión filosófica de Aristóteles. “En sus audacias más extremadas permanecen fieles a esa medida (prudencia) que habían deificado (los griegos). Su rebelde no se alza contra la creación entera, sino contra Zeus, que no es nunca sino uno de los dioses y cuyos días están medidos. Prometeo mismo es un semidiós. Se trata de un arreglo de cuentas particular, de una disputa sobre el bien, y no de una lucha universal entre el mal y el bien...Para ellos no existían los dioses por un lado y los hombres por el otro, sino grados que llevaban de los últimos a los primeros. La idea de la inocencia opuesta a la culpabilidad, la visión de una historia entera resumida en la lucha del bien y del mal les era extraña. En su universo hay más faltas que crímenes y el único crimen definitivo es la desmesura (imprudencia)...Los griegos nunca hicieron del pensamiento, y esto nos degrada con respecto a ellos, un campo atrincherado”.⁷³

La religión de los griegos no fue un “campo atrincherado” en donde la libertad de los pensamientos se encontrara restringida por verdades absolutas. No existía un decálogo como en la religión judaica o cristiana. No existe tampoco pacto entre hombres y dioses, ya que lo único que interesaba era conservar la prudencia, el saber práctico y arquitectónico. Los valores políticos y culturales se entretejen en un conglomerado unitario, el cual es difícil de ser concebido si no lo planteamos a través de su estrecha vinculación. La religión griega siempre se basaba en la interpretación de los poetas famosos. Aquella interpretación, lejos de lo que se pudiera pensar, se

⁷² El nombre de los dos hermanos, Prometeo y Epimeteo significan en griego prudencia e imprudencia, respectivamente.

⁷³ Camus, Albert, *El hombre rebelde*, pp. 30-3. (Los paréntesis son míos)

encontraba permitida a todos, aunque solamente algunos grupos estructurados lograron sobresalir a través de sus interpretaciones propias. Los cultos místéricos más sobresalientes fueron los de Eleúsis, los Orfistas, los Pitagóricos y los que se erigieron en torno al oráculo de Delfos, todos ellos con implicaciones políticas.

Los primeros textos a los cuales nos podemos remontar para entender la concepción griega de las deidades son las narraciones de Homero. *La Iliada y la Odisea* sintetizan de buena manera la interrelación que existe entre dioses y hombres. El mito dice que las musas se le aparecen a Homero en las cercanías del monte de Helicón y ahí le revelan la verdad de la existencia. Dicho mito se convirtió en una de las tradiciones básicas sobre las cuales se trabajaron los temas concernientes a las divinidades. La lógica de la religión griega dice que los hombres y los dioses encuentran ciertos campos de reunión y comunión, como la guerra, espacio en el que se halla la máxima expresión de los intercambios de culto. Los hombres rinden pleitesía a los dioses para que acudan en su auxilio en el momento de la batalla militar. Sacrifican los huesos de los animales para que les concedan favores. Por ello, la incidencia de los dioses en los asuntos humanos para definir la victoria en la guerra es un asunto de primera importancia. Los dioses tienen que formar convenios y acuerdos, tienen que apoyarse mutuamente para favorecer a la civilización que es de su agrado. De esta idea deviene precisamente la afirmación de Protágoras. La politicidad, la negociación y el acuerdo, encuentran su campo de acción en el terreno de las deidades, mismas a las que pertenece propiamente la facultad de la política. El reino de las deidades no es en ninguna de sus formas un reino eterno y sin modificaciones, ahí mismo existen revueltas, rebeliones, reformas, revoluciones, acuerdos, y *códigos de eticidad* que son la base sobre la cual descansa el actuar político.

La *Teogonía* de Hesíodo, después de los textos mencionados, es el documento más importante con el que contamos los modernos para entender el imaginario religioso imperante entre los griegos. Los poetas se erigen como autoridades máximas en las interpretaciones que conciernen a lo divino y Hesíodo ocupa un rango de primera importancia en tales menesteres. En dicho texto, se repite que los dioses poseen virtudes y vicios que comparten con los hombres. Por las mismas razones, los dioses griegos son también dioses políticos al tener que establecer entre ellos *códigos de eticidad* que rijan y normen la conducta de las deidades para con los hombres. Vegetti, en una idea similar, afirma: “Cuando Hesíodo intento posteriormente poner orden en el universo religioso homérico, componiendo con la *Teogonía* lo que es el primer, y en el fondo el único, manual religioso griego, no podrá hacer otra cosa que partir de esta experiencia de base: las relaciones entre los dioses-personaje no estarán ordenadas según la trama de los conceptos y de las construcciones teológicas,

sino según el orden genealógico de las generaciones y de las reciprocidades del poder, que es propio de nexos entre individualidades singulares, vivas y activas”.⁷⁴

Con base en lo anterior, podemos afirmar que los dioses griegos son deidades de carne y hueso, expuestas a su humanización interpretativa. Nos daremos cuenta, en el capítulo que concierne al arte en Grecia Clásica, de qué manera se volvieron antropomórficas las divinidades griegas en torno a la alegoría del ciudadano, para imprimir a aquellas características humanas. Al antropomorfizarse los dioses, el horizonte de permisibilidad para interpretarles fue demasiado amplio, lo cual incidió directamente en el horizonte exegético con el que contaba el ζῶον πολιτικόν para opinar e incidir acerca de la configuración de lo justo y lo injusto en la comunidad. Sólo a través de esa libertad, y de la magia de la palabra, fue posible el actuar político, en libertad. Por ejemplo, Critias se atreve a hablar de la siguiente manera en torno a la concepción de las divinidades, sin recibir por ello mismo algún castigo: “Creo que un hombre astuto y sabio de mente inventó para los hombres el terror de los dioses, para que los malvados temieran también por aquello que hacían, decían o pensaban de modo oculto... Así, pienso que alguien persuadió a los hombres de que los dioses existen”.⁷⁵ El horizonte de permisibilidad para interpretar a las divinidades era tan amplio entre los griegos, que los ciudadanos podían dudar de su existencia. Existían espacios amplios de libertad, en donde los ciudadanos podían opinar sobre cualquier tema sin temor a la represión, siempre y cuando, aquellos no vulneraran la virtud máxima de la prudencia.

Por supuesto, como en todos los casos sucede, se pueden señalar algunas excepciones a la regla de la permisibilidad, como fue el caso de la muerte de Sócrates. Platón y Jenofonte nos dicen que dicho filósofo fue condenado a fenecer debido a que se le acusaba de dudar de la existencia de los dioses y de corromper a la juventud con dichas enseñanzas. Sócrates murió por corromper a la juventud, por sembrar la duda de la existencia de los dioses, ya que dicha existencia se daba siempre por sentada. Lo que se reprimió con la muerte de Sócrates no fue el libre pensamiento sino la razón dialéctica en su máxima manifestación, ya que la duda total, el nihilismo, podía escindir a la comunidad política a través de lacerar la identidad de sus integrantes. Sócrates podía y tenía derecho a dudar, pero lo que no podía hacer era sembrar el germen del escepticismo a través de sus enseñanzas.⁷⁶ A Sócrates se le condenó por imprudente ya que no era honroso en un adulto de su edad pregonar la “duda” más radical entre las generaciones venideras. Pudo ser exiliado, como el *Areópago* lo tenía contemplado, pero Sócrates tomó la cicuta por su propia voluntad. En otros

⁷⁴ En Vernant, Jean Pierre, *El hombre griego*, p. 299.

⁷⁵ Citado por Vegetti, Op. Cit., p. 316.

⁷⁶ En este sentido, revisar Nietzsche, Frederic, “El problema de Sócrates”, en *El ocaso de los ídolos*, pp. 47-54.

términos, a la manera del despotismo ilustrado que proponía Kant, se le aplicó la regla “delibera todo lo que quieras, y acerca de lo que quieras, pero obedece”.

La religión griega impregnaba todo el imaginario social, empapaba todas y cada una de las relaciones entre los hombres. Gran parte de la cultura, al menos en lo referente al trato entre los hombres, y el de aquellos con la naturaleza, se encuentra fielmente enlazada a la lógica de su religión. A razón de la misma causa, Vernant aclara: “En un sistema así, lo religioso no está confinado a un sector aparte, sino que opera en todas las instituciones, en todas las prácticas, privadas y públicas, de las que constituye una dimensión fundamental. Tampoco existe entre lo sagrado y lo profano una oposición simple y tajante, sino más bien una sacralidad omnipresente que reviste diversas formas, desde la sacralidad totalmente prohibida e intocable hasta la sacralidad que los dioses han dejado a los hombres, si no a su entera disposición, al menos en su pleno uso dentro de los límites permitidos...Esta religión se inscribe en una tradición que engloba íntimamente mezclados con ella, todos los restantes elementos constitutivos de la civilización helénica, desde la lengua, los gestos, las maneras de vivir, de sentir, de pensar, hasta las normas y los valores, en suma, los usos y las reglas de la vida colectiva como los otros componentes de la cultura”.⁷⁷

La vida colectiva, la contextualidad de los griegos, nos puede ser solamente accesible si contemplamos dentro de nuestro horizonte de interpretación la importancia que tuvo la religión en la conformación de su identidad. Los griegos observaban en los mitos de sus dioses un espejo claro como el lago en el que se reflejaba la imagen de Narciso, mismo desde el cual podían contemplarse a sí mismos.⁷⁸

Las deidades eran reverenciadas y celebradas en diferentes contextos y de las más diversas maneras. Cada uno tenía su campo de acción, todos eran soberanos en cierta medida. Los fenómenos históricos y los fenómenos naturales eran adjudicados y explicados a partir de la interrelación de aquellos. La multiplicidad de dioses abría la posibilidad de que existieran entre ellos disputas y acuerdos, razón por la cual se creía que a ellos pertenecía la facultad de la politicidad. De esa manera, cada una de las deidades adquiría importancia gradual en diversas zonas, todo ello de acuerdo al contexto al cual se quiera hacer referencia. “Al hablar de la religión griega como un sistema nacional, no debe olvidarse que cada Estado (ciudad) poseía sus cultos especiales y sus

⁷⁷ Vernant, Jean-Pierre, *Entre mito y política*, p. 109.

⁷⁸ El supuesto descansa en una sentencia muy conocida, en donde Jenófanes se expresa en los siguientes términos: “Los mortales opinan que los dioses han sido generados y que tienen un modo de vestir, voz y aspecto...por otra parte, si tuvieran manos los bueyes, los caballos y los leones, o fueran capaces de pintar y de hacer con sus manos obras de arte como los hombres, los caballos representarían imágenes de dioses y plasmarían estatuas similares a caballos y los bueyes a bueyes...los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros, los tracios que son de ojos azules y de cabello rojizo”. Citado por Vegeto, Mario, Op. Cit., p. 315.

rituales propios, que representan otros tantos puntos de excepción dentro del cuadro general a que aquel sistema puede reducirse. Pero tampoco ha de olvidarse que el sentimiento de la unidad religiosa se fortalecía con los grandes festivales sacros en que todos los griegos se unían para honrar a la misma divinidad...”.⁷⁹

La religión griega no conoció el dogmatismo exacerbado de las religiones monoteístas. El conjunto de las creencias era transmitido a través de los mitos, de manera oral, razón por la cual el mito mismo se convertía en interpretaciones personales. La religión griega no tenía un carácter monolítico de exigencia en el cual se trazaran obligaciones específicas al comportamiento de los creyentes, lo cual incentivó la figura del diálogo. No existe, en la religión de los griegos, esa serie de “certezas indiscutibles” sobre las cuales se fundamenta la religión católica. Entre los griegos no hubo “Inquisición”, ni Cruzadas”, ni aquel conjunto de condenas multitudinarias para los que practicaron la religión a manera de misterios, arte o filosofía. Por el contrario, la religión griega generaba el sentimiento de unidad cultural a partir de los grandes festivales que se celebraban en torno a ciertas deidades como fue el caso de las *Panateneas*, *Anfictionías*, *Olimpicas*, *Píticas*, *Nemeas*, *Itsmicas*, y las *Leneas*.

La religión griega, independientemente de ser politeísta y encontrarse fundamentada en un amplio horizonte de permisibilidad, tuvo siempre un carácter de unidad orgánica e integral al cual habría que hacer mención para entenderla de mejor manera. En este sentido, Levi dice: “Se puede afirmar que el politeísmo griego... constituía un sistema de adaptaciones abiertas y destartalado. No se creaban dioses nuevos con religiones misioneras sino que había una permanente receptividad para adoptar los dioses de los confines del mundo griego y una constante identificación de los dioses foráneos con los dioses ya existentes. Astarté influyó en Afrodita; Artemisa es una señora de los animales orientales; Eolo el dios del viento fue una adaptación, etc. Pero todo esto se produjo sin quebranto de la flexible coherencia de la mitología griega”.⁸⁰

Así pues, podemos ahondar un poco más y comprender de mejor manera la permisibilidad característica de la religión griega si tomamos en cuenta su carácter orgánico e integral, mismo que incidió en la estructuración de los espacios de verdad común, entre ellos el político. En este sentido, cuando se habla del carácter orgánico se está haciendo referencia a la facultad flexible de la mitología, esto es, a la capacidad que tenía para reunir en torno a una serie de creencias el compendio todo de las deidades olímpicas. Lo orgánico se refiere también a la facilidad con la que la religión griega se adaptó a las diversas interpretaciones de los mitos, todo ello, manteniendo la

⁷⁹ Petrie, A., *Op. Cit.*, p. 126. (Los paréntesis son míos)

⁸⁰ Levi, Peter, *Descubrir la Grecia Clásica*, p. 72.

unidad inherente a la lógica cultural. La religión de los griegos tuvo siempre la capacidad de responder a los objetivos del bien común en cada una de las regiones, como en el caso de Esparta o Atenas, manteniendo siempre cierta unidad orgánica en torno a principios comunes, como el referente a la negación de la creación *ex nihilo*.

El carácter integral de la religión griega responde a la capacidad de los mitos para absorber y agregar las creencias culturales de los espacios colindantes, sin perder jamás su carácter de identidad. Los poetas jónicos e itálicos, por ejemplo, fueron asimilados por las creencias regionales atenienses, manteniendo la unidad en torno a las creencias olímpicas fundamentales. Más adelante, los romanos en la era imperial adoptarían vehemente un postura política similar, permitiendo a los pueblos conquistados mantener sus creencias, y en muchas ocasiones adaptándolas a los cultos propios de la religión imperial. La religión griega, al ser una religión siempre viva (volitiva y vitalista por naturaleza) tuvo que echar leña al fuego de su culto para que éste no se apagara debido a la intolerancia. La religión griega, de la mano de su carácter de amplia permisibilidad, se encargaba de fusionar las creencias y no de separarlas. Hasta el dios de la otredad, Dionisio, era admitido dentro de los cultos griegos a través de la figura de la tragedia:

“En la época clásica, la familia olímpica formaba el núcleo del panteón griego, aun cuando cada ciudad introducía sus variantes primando a unos u otros y asociando a dioses locales. A cada uno de estos dioses se le atribuían unas funciones, es decir, un campo en el que ejercía su tutela y poder (la guerra, la agricultura, la navegación, etcétera) y un ámbito desde el que actuaba. La mayoría, los dioses llamados uranios, residían en el espacio celestial, pero algunos permanecían un tiempo en moradas subterráneas, los dioses *ctónicos*”.⁸¹

En suma, cuando se habla de religión griega se habla de una polisemia de interpretaciones y mitos, de una multitud impresionante de variantes desde las cuales se puede analizar y entender su funcionalidad. Gran parte de este fenómeno tan inverosímil en el universo de las religiones puede ser entendido por la forma de ser de las sociedades y los hombres de los que surgen las creencias. Los creadores de la religión griega no son profetas a la manera de la religión judaica-cristiana. Los creadores de la religión griega, por el contrario, son vistos como poetas y filósofos primordialmente, razón por la cual hasta sus mismas posturas pueden ser debatidas a manera de diálogo, como era la condición predilecta de dirimir los dilemas de aquella índole en tal cultura, forma que se transportó hasta las trincheras de lo político.

⁸¹ Fernández Nieto, Franciso Javier, “Religión y pensamiento; dos formas distintas de concebir el mundo”, en *Grecia Clásica*, p. 70.

Los dioses griegos, dentro del imaginario cultural, eran dioses políticos en estricto sentido, todo esto si entendemos a la política desde el ángulo de los pactos y los acuerdos que surgen para crear patrones de justicia, espacios de verdad común y respetar *códigos de eticidad* al interior del régimen político. Los dioses peleaban y después pactaban acerca de sus jurisdicciones de acción, todo ello metafóricamente hablando. Los hombres y los dioses creaban espacios de verdad común, espacios políticos en torno a lo justo y lo injusto.

3.2.2 Acerca de la orientación dialógica de la educación.

“Los que han instituido los nombres han podido formarlos conforme a esa idea de que todo esta en movimiento y en flujo perpetuo, porque creo que éste era, en efecto, su pensamiento; pero puede suceder que no sea así en realidad, y quizá los autores de los nombres, por una especie de vértigo, se vieron arrastrados por un torbellino en el que nosotros mismos nos vemos envueltos”
-Sócrates en el *Diálogo de Cratilo*, según Platón-

En efecto, una de las instituciones griegas de suma importancia en su imaginario simbólico, aunque también en el ámbito de la humanidad entera, es la educación. Es precisamente en ésta y a través de ella como los infantes aprenden a conocer e interpretar el contexto. En la educación, los seres humanos aprenden a observar al mundo, aprenden a volcar la mirada hacia sí mismos. Por la misma razón, la educación juega un papel de vital importancia en el proceso formativo de los individuos y las sociedades.

La educación se puede entender como la institución formal dotadora de lenguajes, símbolos, señales, métodos y mitos contextuales, entre otros elementos, que sirven para generar, formar y consolidar la conciencia del individuo que vive en sociedad. La educación es de mejor manera accesible entendiéndola como la formación social de conciencias individuales. Siguiendo tal línea argumental entenderemos, a lo largo del presente apartado, a la educación en los siguientes términos: “La educación es la operación por la cual el ente social es sumado en cada uno de nosotros al ser individual, al ser moral y al ser animal; es la operación gracias al cual el infante es prontamente socializado”.⁸²

La educación, en los términos referido, es la formación del espíritu individual a través de mecanismos de carácter social. Al considerar a la educación bajo esta perspectiva, podemos darnos cuenta de que es la institución que se encarga de llevar a cabo el proceso de socialización de los infantes. La educación es la institución que confiere lenguajes, símbolos, mitos sociales, entre otros elementos, con la finalidad de imprimir patrones-normas morales y de conducta. En este sentido, la

⁸² Mauss, Marcel, *Euvres*, p. 150. (La traducción es mía)

educación es un proceso psicológico de formación de conciencia, pero también es un proceso social al que podríamos denominar de adaptación a la contextualidad.

La educación constituye la oportunidad de recibir caminos para interpretar al conglomerado de lo real, pues es dotadora de métodos. Empero, la educación también se constituye, a la par, como cercamiento o encierro que consiste en circunvalar ciertas posibilidades extraordinarias o alternativas para interpretar a lo real desde ángulos diversos. Por ejemplo, en la cultura griega la cuestión del *esclavismo* se encontraba justificada da partir de todos los ángulos sociales desde los que se le pretenda observar. Nosotros, en la época moderna, fuimos educados con el credo y los principios de los “Derechos del Hombre y del Ciudadano”, mismos de los cuales somos herederos queriéndolo o no. Por la misma razón, la cuestión de la esclavitud nos parece injustificable. Si observáramos los principios que nos rigen en la modernidad con los ojos de un griego, indudablemente nuestras creencias serían insostenibles

La educación es de vital importancia en el proceso de formación de las individualidades, en el sentido de que imprime forma y otorga sentido al individuo, pues le enseña a pensar, reflexionar y meditar. La educación, en su carácter de institución dotadora de perspectiva para voltear la mirada a los entes que comparten su “ser en el mundo”, se erige como un conjunto de estructuras y normas sociales que tienen como finalidad y resultado el vuelco del “ser” en “ente”. La educación social es una modalidad de *cura* impropia, en la que nos adaptamos al contexto a partir de lo que otros nos dicen, es decir, se presenta como “intencionalidad volitiva”.

Entendido el concepto de educación sobre el que se verterán las reflexiones del presente apartado, es menester inmiscuirnos rápidamente en los asuntos que conciernen a la educación griega. Trataremos de llevar a cabo un análisis acerca de la forma en la que las tres escuelas de pensamiento más importantes en Grecia Clásica la observaron, incluyendo en el curso de la disertación las características propias de tal institución en su forma concreta e histórica.

La primera pregunta que salta a la vista es ¿En qué consiste la educación para los griegos? En el diálogo platónico de *Protágoras o los sofistas*, Sócrates discute con el mentor de los sofistas acerca de la posibilidad de que la virtud sea enseñada. El sofista mantiene una posición positiva, pues en eso reside dominio o arte, en enseñar a los jóvenes nobles la forma en la que se puede adquirir y utilizar la virtud. Sócrates, sin embargo, mantiene una posición negativa, afirmando que la virtud es algo que no puede ser enseñado.

En dicho diálogo, el sofista argumenta que la educación consiste, sobre todo, en enseñar a los futuros ciudadanos la virtud política de la prudencia, pues al parecer de tal pensador aquella es un saber que de *facto* pertenece exclusivamente a los dioses. Los hombres no son políticos por

naturaleza, diría el sofista en el mito de Prometeo. Por ello deben ser educados, para adquirir los conocimientos propios de la política. Protágoras indica que la virtud debe ser enseñada, a razón de que “no hay nadie que no esté obligado a participar de la justicia de cualquier manera, a menos que deje de ser hombre”.⁸³

La educación, o *paideia* en el sentido ateniense, encuentra, a partir de tal diálogo, sus fundamentos radicalmente sociales y políticos, aspectos que nunca perderá y que, por el contrario, fue desarrollando. En un primer momento, la educación consiste, para los sofistas, en gestar y desarrollar las virtudes políticas en los próximos ciudadanos, por eso la educación se encuentra dirigida a los infantes y no a los adultos. Sin embargo, al parecer de algunos, existen virtudes que no se pueden enseñar. En este sentido, se pensaba, y ese es el argumento más fuerte de Sócrates, las virtudes son connaturales al hombre, es decir, se poseen o no se poseen, como en el caso de la valentía. El mentor de Platón argumenta, en contra de los sofistas, que la educación que se refiere a la virtud política de la valentía no puede ser enseñada, pues ésta es considerada por aquel como un acto de voluntad y conciencia individual que habita en el espíritu varonil. Por el contrario, para el sofista, la educación de la virtud era posible, pues argumenta que servía para generar y formar en el individuo un espíritu de armonía que concordará y armonizará con los valores sociales, hartamente valiosos en la cultura griega. A razón de la misma causa, podemos observar que la educación es considerada como una formación severa del individuo, encauzada primordialmente a encarnar los valores propios de la ciudadanía:

“Todos trabajan únicamente para hacer a los hijos virtuosos, enseñándoles, con motivo de cada acción, de cada palabra, que tal cosa es justa, que tal otra injusta, que esto es bello, aquello vergonzoso, que lo uno es santo, que lo otro impío, que es preciso hacer esto y evitar aquello. Si los hijos obedecen voluntariamente estos preceptos, se les alaba, se les recompensa; si no obedecen, se les amenaza, se les castiga y también se les endereza como a los árboles que se tuercen. Cuando se los envía a la escuela, se recomienda a los maestros que no pongan tanto esmero en enseñarles a leer bien y tocar los instrumentos, como el enseñarles las buenas costumbres...porque toda la vida del hombre tiene necesidad de número y armonía”.⁸⁴

La educación puede ser entendida, desde el punto de vista de los sofistas, como una serie de mecanismos y medidas para socializar a los individuos. Por la misma razón, la educación no solamente consiste en transmitir enseñanzas teóricas para entender el conglomerado de lo real, sino que la educación siempre se encuentra entendida como un modo especial del condicionamiento clásico de Pavlov. Estimulando y castigando a los infantes, se piensa, es como se les puede llevar por el buen camino, que no es otro que aquel que es compatible con los valores y patrones sociales

⁸³ Platón, *Protágoras o los sofistas*, p. 115.

⁸⁴ *Ibid*, p. 117.

de la moral, del régimen político y su *código de eticidad*. Por ello, la educación estaba orientada a la práctica política, a la participación ciudadana.

El desenlace del dialogo platónico, al cual hemos hecho referencia, es tristemente infructuoso, pues se llega a la conclusión de que tanto uno como otro tienen razón en cierto sentido. Sin embargo, resulta importante para nuestros fines rescatar la idea de que la educación griega se encontraba fundamentalmente orientada a la gestación y maduración de los valores políticos entre los próximos ciudadanos. A la par de tal razonamiento, debemos considerar que la educación era considerada como un método de prevención para evitar las injusticias ciudadanas y las sublevaciones sociales en contraposición a las leyes, mismas que castigan al detractor de la justicia cuando aquella se encuentra ya violentada. En dos palabras, la educación participa en la comunidad de justicia previniendo a las instituciones desde la formación de conciencia, mientras que la ley lo hace castigando o corrigiendo al individuo cuando el delito está consumado.

Sócrates, después de un tiempo, arrojaría a un lado su antigua posición, y dejaría de creer que las virtudes no pueden ser enseñadas. En el proyecto político de la *República* como *pólis* perfecta se pueden encontrar elementos sumamente importantes para fundamentar lo establecido. El libro IV de dicho proyecto se encuentra dedicado a la educación, y precisamente sobre ella descansa gran parte del proyecto. Por la misma causa, al referirse a ella, el mentor de Platón señala:

“Si nuestros ciudadanos son debidamente educados y llegan a ser perfectos hombres de bien, fácilmente verán por sí mismos la importancia de todos estos puntos y de otros muchos que aquí omitimos como son los concernientes a las mujeres, al matrimonio y a la procreación de los hijos; verán digo, que como dice el proverbio, todas esas cosas deben ser comunes entre amigos”.⁸⁵

En aquella afirmación de Sócrates se condensa el papel de la educación en los cambios pretendidos en las estructuras e instituciones sociales. La educación es considerada como el medio a través del cual se pueden formar conciencias individuales que apoyen e impulsen el proyecto de la *República*. Con ello mismo se deja entrever, en dicho pensador, la importancia que adquiere la educación para la generación y conservación de la *pólis* perfecta. Prosiguiendo con tal argumentación, dicho filósofo señala: “En un Estado, todo depende de los comienzos. Si ha comenzado bien, irá aumentando siempre, como el círculo. Una buena educación forma naturales hermosos; los hijos siguen primeramente las huellas de sus padres, hácense bien pronto mejores que quienes les precedieron y, entre otras ventajas, cuentan con la de traer a vida hijos que les superen también a ellos en mérito...Así por decirlo todo en dos palabras, los que se hallan al frente de

⁸⁵ Platón, *República o de la Justicia*, p. 497.

nuestro Estado, habrán de velar especialmente por que la educación se mantenga pura, y sobre todo para que nada sea innovado en la gimnástica ni en la música”.⁸⁶

En el anterior apartado, Sócrates coloca el papel de la educación en la creación de la *pólis* perfecta como “razón de Estado”, a la manera en la que hoy la entenderíamos, ya que el proyecto se fundamenta socialmente en la generación de las tres razas o estamentos.⁸⁷ El plan general decía que tales estamentos debían dedicarse cada uno a sus propias tareas a partir de la institución inmodificable de la educación, misma que era diferente para cada uno de ellos. Según esta visión, no a todos se les debe de educar de la misma manera, algunos debían recibir educación sobre las virtudes políticas y otros no. La educación, por ello mismo, al constituirse como razón de Estado, debe de ser conservada y procurada con el más atento cuidado por los magistrados de mayor envergadura. La educación, viéndola desde esta perspectiva, debe de seguir los patrones de la justicia, a saber: “darle participación a cada quien en lo que le corresponde”. Dichos patrones de justicia, como veremos posteriormente con Aristóteles, no son otra cosa que una de las modalidades expresas en la que se manifiestan los *códigos de eticidad* emanados de los cuerpos políticos correspondientes a las distintas formas de gobierno.

Como hemos visto hasta el momento, la educación tiene fiel conexión con el ámbito político desde el punto de vista de Protágoras, en el sentido de que a aquella corresponde enseñar las virtudes políticas a los futuros ciudadanos. Similarmente, Sócrates sostiene que la educación debe ser un asunto reservado a los altos magistrados a manera de razón de Estado. A continuación observaremos la importancia que conserva en Aristóteles dicha institución, misma que es analizada según la modalidad *eidética*. En este sentido, nos daremos cuenta que la existencia y la perfección del ciudadano consiste primordialmente en encarnar el modelo *eidético* de dicho ente.

En el libro VIII de la *Política* se puede encontrar una de las disertaciones más profundas en lo concerniente a la educación prevaleciente en Grecia. En dicho apartado, el estagirita conserva y encomia la visión sofista y socrática de la educación, solamente que adjudica a dicha institución una serie de facultades pasadas por alto por sus antecesores. La primera afirmación del mencionado libro se refiere a la importancia de considerar a la educación como razón de Estado. Aristóteles indica que la constitución (las estructuras e instituciones sobre las que se fundamenta la *pólis*) depende de la

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ Aquella idea de las tres razas es al menos tan antigua que aparece hartamente explicada en Hesiodo. Aquel poeta dice que primero hubo una raza de oro, misma que descendió a una raza de plata, y finalmente aquella se corrompió en una tercera generación en raza de bronce. Tal vez de la mezcla de las tres razas, de la idea de un régimen de gobierno que contenga y complemente las virtudes de las distintas clases sociales, nace la idea de la *Politeía o República* en Platón, pues siglos más adelante, el estoico Cicerón nos hablara de la República como la mezcla de las tres formas de gobierno virtuosas: Monarquía, aristocracia y democracia (para los latinos).

educación, pues aquella puede ser considerada como la principal causa de su conservación, pero también la causa de su destrucción:

“Nadie pondrá en duda que el legislador debe poner el mayor empeño en la educación de los jóvenes. En las ciudades donde no ocurre así, ha resultado en detrimento de la estructura política, porque la educación debe adaptarse a las diversas constituciones, ya que el carácter peculiar de cada una es lo que suele preservarla, del mismo modo que lo estableció en su origen; el espíritu democrático, por ejemplo, la democracia; y el oligárquico la oligarquía... Puesto que en todas las ciudades es uno el fin, es manifiesto que la educación debe ser una y la misma para todos los ciudadanos, y que el cuidado de ella debe ser asunto de la comunidad y no de la iniciativa privada”.⁸⁸

La educación debe ser un asunto de Estado para Aristóteles, pues aquella tiene que encontrarse instituida de manera tal que encarne los valores, los principios, los mitos, los lenguajes, de cada una de las formas de gobierno. Ello significa que el “estado social”, formado en gran medida por la educación, determina las distintas formas de gobierno. Es decir, la relación entre formas de gobierno y educación es una relación correlativa, una provoca a la otra y viceversa. Los regímenes de gobierno y la educación viven en una relación de co-creación y armonía. Cuando no es así, se puede esperar el inmediato declive de la forma de gobierno.

Siguiendo el patrón de dilucidación que ocupamos anteriormente para definir las virtudes en Aristóteles, podemos comenzar a delinear la manera en la que el *eídos* del ciudadano juega un papel de suma importancia en el talante con base en el cual se educaba a aquellos. En este sentido, el estagirita desglosa una serie de principios básicos para llevar a cabo la educación de los ciudadanos: “Cuatro son las materias que se acostumbra enseñar, lectura y escritura, música, gimnasia, y a veces, en cuarto lugar, dibujo”.⁸⁹

En efecto, para dicho filósofo el ordenamiento de la educación en Grecia era adecuado, al menos en lo que concierne a la implementación de las disciplinas mencionadas. Sin embargo, guardaba ciertas reservas en lo que se refiere al ambiente en el que debían ser educados los infantes. Igualmente, tenía ciertas discrepancias con respecto a las edades en las que se comenzaba y desarrollaba la educación. En tal sentido, la lectura y la escritura eran lo primero que se enseñaba ya que, se pensaba, eran útiles para la vida política posterior. Dicha enseñanza se llevaba a cabo en el *daskaleión*. Por la misma razón, hay que aclarar que aparte de la guerra, y mucho mayormente que del matrimonio, el campo de la educación era uno de los parangones más importantes para hacerse hombre en dicha cultura. Tan importante era tal elemento, que en el caso de la educación se contaba

⁸⁸ Aristóteles, *Política*, p. 236.

⁸⁹ *Ibid*, p. 237.

con lugares específicos para llevarla a cabo, caso contrario con los matrimonios, mismos que no guardaban las formalidades que conocemos actualmente en su carácter religioso o civil.

En el primer período, *grámmata*, se iniciaban los jóvenes en la lectura y aprendizaje de los poetas: Homero, Hesíodo y en general gran parte de los pre-socráticos. Este tipo de educación primera, entendida como formación social, siempre conllevaba una serie de mitos y lenguajes que eran impresos en la conciencia del sujeto. Tales principios nunca abandonarían al individuo griego. En este sentido, Petrie afirma: “Después de tres años (de aprender a leer), comenzaba el estudio de los poetas. Esto se hacía aprendiendo de memoria largos trozos poéticos, que el profesor explicaba y comentaba, con miras sobre todo a la enseñanza moral. El texto por excelencia era Homero, Hesíodo y los poetas gnómicos, como Teognis y Solón, o líricos como Tirteo, y aun dramáticos, servían para la enseñanza escolar”.⁹⁰

Dicha enseñanza se llevaba a cabo en el *daskaleîon*, como se ha indicado, por lo que tenemos que indagar, aunque solo sea escuetamente, en la manera en la que se estructuraba la enseñanza. Primeramente se debe tener en cuenta que dicho lugar era un espacio reservado para enseñar a leer y escribir a varios alumnos bajo la tutela de un solo instructor. Sin embargo, también en dicho lugar se aprendía música, más no en el sentido de la práctica profesional. Aquello significaba, por la misma razón, una institucionalización formal de la enseñanza. Aristóteles aclara que el saber de la lectura y la escritura tenía muchas aplicaciones, una de ellas era por una formación *ad hoc* a la conciencia ciudadana. Entre otras cosas, se enseñaban *conocimientos* matemáticos, como aritmética y geometría, mismos que en su medida más extrema servían para formar el sentido de orden entre los educandos, como en el caso de los pitagóricos.

Aprendiendo a leer con base en los escritos de los poetas, las grandes autoridades, los infantes que posteriormente serían ciudadanos, eran formados con base en los principios y postulados que de los escritos de aquellos emanaban, mismos que impregnarían su vida política posteriormente. Sin embargo, contrariamente a lo que Sócrates y Platón pensaban adecuado, la educación era privada, de manera tal que los ciudadanos acaudalados podían ofrecer mejor instrucción a sus hijos que los que no lo eran. Tal fue el caso de Alejandro Magno, hijo de Filipo II, quien en algún momento de su infancia fue educado por Aristóteles.⁹¹ En tales casos, “la condición de los padres era fundamental para decidir quién podía y quién no podía hacerse realmente un hombre”.⁹²

⁹⁰ Petrie, *Op. Cit.*, p. 116. (Los paréntesis son míos)

⁹¹ Uno de los elementos históricos más peculiares de la filosofía aristotélica, fue la relación educativa que el estagirita mantuvo con el hijo de Filipo de Macedonia, Alejandro (Magno). En este sentido, cabe únicamente decir que la idea general de *pólis* no fue aplicada por el alumno. Mientras que Aristóteles defendía teóricamente una ciudad ideal

En la ciudad de Atenas quedaban marginados de la educación política, que era la fundamental, todos aquellos miembros de la sociedad que no poseyeran la condición de hombres libres. Cabe aclarar que, por ejemplo, los pedagogos (aquellos que se encargaban de los infantes para llevarlos a sus respectivos aprendizajes) eran considerados como esclavos y el único saber que se les encontraba permitido era el de la lectura y la escritura. Amén de dicha excepción, los hijos de esclavos o los esclavos mismos no tenían acceso a la lectura de los poetas antiguos, pues ese era un derecho que se encontraba reservado a los grupos ciudadanos. Por decirlo de alguna manera, a los no ciudadanos les estaba prohibida la virtud noética, la del conocimiento.: “En las ciudades griegas ser esclavo significaba estar excluido de la participación de la vida política, de muchos derechos civiles y de buena parte de las festividades religiosas de la ciudad, así como también de las palestras o gimnasios, en los que tenía lugar la educación de los futuros jóvenes ciudadanos. Hacerse adulto no suponía para un esclavo un salto cualitativo ni una preparación gradual, como sucedía en el caso de los hijos de los ciudadanos libres”.⁹³

Iniciarse en el arte de los oficios era el siguiente paso en la educación de los griegos. Sin embargo, dicho aprendizaje no se encontraba dedicado a todos los ciudadanos sino solamente a los más pobres de entre ellos. Solamente los ciudadanos más pobres en la época democrática tenían que aprender un oficio a corta edad para trabajar y vivir de ello. En este sentido, cabe aclarar que la consideración que versa acerca de que los trabajos manuales eran serviles y no dignos de ciudadanos es una tradición mal fundada que se le adjudica incorrectamente a la cultura griega, pues aquello solamente se pensaba de manera ideal (Aristóteles). “Las actividades artesanales no estaban exclusivamente en manos de los esclavos. Muchos extranjeros y también ciudadanos, sobre todo los menos pudientes, desempeñaban estas mismas actividades”.⁹⁴ Aquel fenómeno se presentó, sobre todo, en el período en el que los *códigos de eticidad* democráticos comenzaron a adquirir fuerza en las instituciones políticas. En la *Odisea*, por ejemplo, se hace clara mención a este fenómeno como algo común y difundido ampliamente, pues Odiseo, independientemente de ser hombre libre y considerado héroe, fabrica el aposento para él y para Penélope, necesitando para ello un saber de tipo artesanal. Igualmente, el padre de Odiseo era campesino, es decir, un individuo dedicado a la actividad agraria, lo cual no lo excluía de su participación como ciudadano.

hermética, sin gran relación con el exterior; Alejandro práctico uno de los mayores imperialismos conocidos en la historia de la humanidad, cuya política exterior era el fundamento más importante.

⁹² Cambiano, Giuseppe, “Hacerse hombre”, en Vernant, Jean Pierre *El hombre griego*, p. 105. En este sentido, recordemos que hombre era en estricto sentido quien poseía la capacidad de ζῶον πολιτικόν y no cualquier otro, como el mismo Aristóteles lo señala en diversas ocasiones.

⁹³ *Ibid*, p. 106.

⁹⁴ *Ibid*, p. 107.

Sin embargo, amén de lo mencionado anteriormente, también es menester aclarar que la educación de los hombres libres, la de aquellos que serían futuros ciudadanos, se diferenciaba en algunos sentidos de la educación de los hijos de esclavos. Aquel aprendizaje se refiere al tiempo que los individuos (ciudadanos o no ciudadanos) podían dedicar a las labores educativas. “Como en el caso de los esclavos o los metecos, el aprendizaje precoz pretendía separar de sus coetáneos a los hijos de ciudadanos pobres para vincularlos inmediatamente a un mundo adulto, sin atravesar o atravesando sólo de forma limitada un itinerario gradual de integración en el tejido social, político y militar...Pero, por lo general el aprendizaje de estas actividades no estaba incluido dentro de la *paideía* y del proceso que conducía a convertirse en hombre. Es útil recordar que el término *paidía*, juego, formado a partir de la palabra país “niño”, era antónimo de *spoudé*, actividad seria de adultos, y no de términos que designaban las actividades laborales”.⁹⁵

Aquello quiere decir que los hijos de esclavos eran educados con la finalidad de integrarlos en la lógica del tejido social, político y económico lo más pronto posible. Tal integración consistía primordialmente en que tanto esclavos como ciudadanos desearan la conservación de las estructuras y las instituciones políticas sobre las mismas bases. Ya en el apartado primero del presente capítulo se había advertido la manera en la que Aristóteles concebía la generación de unidad en la pluralidad que es la ciudad. Ahí se dice que es por la educación como habría que dar unidad a la ciudad, enseñando a generar en todos los miembros de la *pólis* el deseo de conservar el *status quo* con base en los mismos principios. A los hijos de esclavos solamente se les instruía para ser esclavos, mientras que a los hijos de los ciudadanos se les educaba con base en las virtudes políticas. De esta manera, tanto unos como otros eran educados para encarnar el molde *eidético* que a cada quien correspondía.

La educación de los hijos de los esclavos, al ser solamente una instrucción pronta y expedita para desarrollar el espíritu de identidad con los preceptos emanados de los cuerpos políticos, era corta. Estos mismos no tenían el derecho, ni la capacidad pecuniaria, para enviar a sus pupilos a educarse en los gimnasios y en las palestras. Igualmente, no contaban con el tiempo necesario para presenciar disertaciones filosóficas o políticas en el *ágora*. Por el contrario, los hijos de los esclavos eran formados en la *spoudé*, esto es, en las actividades serias que correspondían a la vida de adultos esclavos. Por su parte, los hijos de los ciudadanos tenían el derecho y generalmente la capacidad pecuniaria para dedicar más parte de su tiempo al ocio, mismo del que devenía la preparación en los asuntos de la virtud, de la política.

⁹⁵ *Ibid*, p. 108.

Los hijos de los esclavos eran educados para desarrollar oficios considerados de menor rango o serviles, y para casarse lo más pronto posible con alguien de su condición. Este grupo de individuos no eran educados en el arte de la polémica, como los hijos de los acaudalados, ni podían asistir a los gimnasios, pues el oficio de la política y la guerra era un asunto exclusivamente reservado para los ciudadanos. A éstos se les enseñaban, en algunos casos, las técnicas propias de ciertos oficios, pero tal instrucción iba de la mano de la educación propia de hombres libres, a saber, la gimnasia y la polémica. “No era por casualidad que en Atenas a los esclavos les estuviera prohibido practicar gimnasia y unirse en la palestra. Esto les impedía adiestrarse también para un eventual uso de las armas”.⁹⁶ En este sentido, para los hijos de los esclavos ser adultos significaba tener un oficio, trabajar y casarse. Mientras tanto, la educación de los futuros ciudadanos iba más allá de esas funciones. Para el libre, casarse no significaba entrar a la etapa de la adultez, ya que para ello se tenía que madurar política, intelectual y marcialmente. Para los adolescentes libres, el regreso de la guerra significaba la consolidación del joven en adulto.

Otra de las actividades que eran consideradas como serviles en su carácter de profesión, pero fue considerada útil para formar el espíritu si se le contemplaba, fue la música. La enseñanza de estos menesteres se encontraba cardinalmente dirigida al manejo de la cítara. La flauta (*aulós*) era considerada como un instrumento no digno para los ciudadanos, ya que algunos pensadores como Alcibiades, creían que la práctica de ese instrumento de viento era propio de los esclavos, a causa de que privaba del uso de la palabra (*lógos*) al músico. No tener uso de la palabra, no tener el poder marginal de dialogar era considerado como uno de los parangones más importantes para diferenciar al esclavo del ciudadano. Igualmente, dependiendo del género de música predilecto para contemplar, era como se consideraba el carácter de los individuos. En este sentido, Petrie explica: “Respecto a la música en el estricto sentido, los niños aprendían a cantar y acompañarse en la lira, bajo la dirección generalmente de un maestro especial (*kitharisteés*). La flauta (*aulós*) era un instrumento musical menos estimado. Los griegos insistían mucho en los efectos morales de la música, y distinguían ciertos tonos o modos como más o menos nobles, de acuerdo con supuesta naturaleza de la influencia sobre el temperamento y el carácter. Así, el modo dorio se consideraba viril y guerrero; el lidio, suave y afeminado; el frigio, salvaje y orgiástico”.⁹⁷

La música, se pensaba, ayuda a formar y desarrollar el temperamento y el carácter de los individuos. Por ello, aunque dicha instrucción era necesaria, se cuidaba siempre en sobremanera. La institución de la educación, en este sentido, muestra claramente su orientación: se encontraba

⁹⁶ *Ibid*, p. 120.

⁹⁷ *Idem*.

dirigida a los hombres libres y tenía como objetivo la formación de ciudadanos modelo. El modo dorio en el arte era el predilecto, el que era propio para lo varonil y con base en el cual se tenía que instruir a los ciudadanos.

La gimnasia se practicaba a la par de la música: se pensaba que una formaba al cuerpo para los trabajos viriles, y la otra formaba al espíritu para los oficios de la misma índole. La lucha, la carrera, el salto, el lanzamiento del disco y la jabalina eran los ejercicios comunes, además de ser los más privilegiados en competiciones como los juegos Olímpicos.

Una de las etapas más importantes en la educación de los ciudadanos griegos era la *efebía*, misma que es descrita por Aristóteles en la parte segunda de la *Constitución de los Atenienses*. Los adolescentes que cumplían dieciocho años, en su calidad social pero también física, eran reclutados como *éfeboi* por un período aproximado de tres años y recibían educación de carácter militar, como pre-requisito para adquirir la ciudadanía. La decisión del reclutamiento recaía en el Consejo, ya que algunos individuos, por su aspecto físico eran rechazados. Con respecto a las actividades que realizaban en dicho período, Aristóteles explica:

“Después de reunir éstos a los efebos, primeramente recorrían los santuarios, luego van al Pireo y prestan guardia, unos en Muniqia y otros en Acte. A mano alzada se eligen dos instructores y maestros que les enseñan a luchar, tirar el arco, la jabalina y disparar la catapulta. Pasan así el primer año; el siguiente en una asamblea en el teatro, demuestran ante el pueblo su preparación y, recibiendo un escudo y una lanza de la ciudad, patrullan el territorio y viven en los puestos de guardia. Prestan servicio como guarnición, dos años, con clámide y exentos de todo tipo de cargas...pasados estos dos años forman parte del resto”.⁹⁸

En dicho proceso se presenta primeramente una instrucción de carácter militar, se les enseña a los jóvenes a pelear. Más adelante, se aunaba un proceso de demostración política, mismo que se procuraba en la Asamblea, evento que se hacía cada año en las grandes Dionisiacas. Superadas estas pruebas, en período de paz, tenían que mostrar fidelidad a la ciudad resguardándola durante dos años. Al finalizar todas las pruebas se les otorgaba la concesión de ciudadanos y, por lo tanto, de hombres libres.

En el caso de Esparta el proceso educativo era completamente diferente, pues en vez de estar orientado a la instrucción tanto política como militar, se centraba en la segunda. Dicho modelo educativo fue muy famoso y elogiado por distintos filósofos de la talla de Sócrates.

La famosa *agogeé* tenía como finalidad crear guerreros perfectos e invencibles en la arena de la guerra. El ciudadano era considerado como soldado en todo el curso de su vida activa. En principio, ningún niño congénitamente débil era admitido en las filas, es decir, quedaba marginado

⁹⁸ Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, p. 66-67.

de poder ser considerado como ciudadano. En Lacedemonia se practicaba la *eugenesis*. Petrie nos describe el proceso de educación en Esparta de la siguiente manera: “Los muchachos comenzaban su adiestramiento militar a los siete años, e ingresaban en filas a los veinte. En el intervalo, su educación se encaminaba a endurecerlos contra todas las fatigas y sufrimientos. A los treinta el espartano alcanzaba la edad adulta (en vez de los dieciocho, como en Atenas) y comenzaba a disfrutar de todos sus derechos de ciudadanía, pero continuaba al servicio público hasta la edad de setenta”.⁹⁹

Los espartanos atribuían sus códigos educativos a Licurgo, un sobresaliente militar y legislador que vivió a comienzos del siglo IX a.C. Ente los rasgos más peculiares de la vida espartana, paralelamente ordenados en concordancia con sus códigos educativos, es el referente a las comidas colectivas. Los varones tenían que realizar este rito al lado de sus iguales, los demás guerreros que participaban activamente en la comunidad de justicia. En otro sentido, las mujeres y los hombres practicaban los mismos ejercicios, lo que hace pensar que a ellas mismas se les capacitaba, entrenaba e instrúa para ser madres de los futuros ciudadanos-soldados. Entre ellos se hacían llamar los pares o iguales.

La educación espartana tuvo tanta influencia en el contexto político de Grecia Clásica, que debido al carácter de dicha institución y debido a los *códigos de eticidad* predominantes en tal pueblo, Sócrates asignó un nombre especial para designar a su forma de gobierno. Saliendo de la idea tradicional del gobierno de uno, de pocos o de muchos, Sócrates llamo a dicha forma de gobierno como “timocracia”. Aquel concepto hacía mención a la calidad de pares o iguales de todos los ciudadanos, sin embargo, dicha paridad, se encontraba fundamentada en la calidad de soldados-ciudadanos de los miembros de la comunidad de justicia. Aquella *pólis* era un gobierno militar en donde los ciudadanos eran el ejército. De igual manera, el concepto timocracia se encuentra forjado por la unión de dos acepciones: la primera de ellas *timón*, que se traduce por arrojo, audacia (lo que significaba una posición de mando); y *krátos*, que se traduce por poder. La timocracia significa entonces, el lugar en donde los pares, todos con audacia, tienen el mando (el control) del poder, fundamentado en el código de eticidad de lo marcial. La timocracia era el gobierno de los audaces. Propiamente hablando, la democracia no es el gobierno del pueblo, sino el gobierno de los pobres sobre los ricos. De la misma forma, la timocracia puede ser considerada como el gobierno del pueblo audaz, en tanto que el estado social de los lacedemonios era igualitario. Es decir, todos eran guerreros y contaban con los mismos derechos y las mismas responsabilidades. De ahí que a sus

⁹⁹ Petrie, Op.Cit., p. 19.

leyes se les denominara *eunomia*, las buenas leyes. Los espartanos, al ser un pueblo guerrero, ejercían el poder de manera unificada (al menos eso se piensa idealmente).

El carácter de la educación griega, en el caso emblemático de Atenas, se encontraba dirigida a lo dialógico, a lo político. En tanto que dialógico y agonal, la preparación se encaminaba a la polémica. Los ciudadanos atenienses eran ciudadanos-guerreros, en el sentido de que se les instruía en la gimnasia, en la guerra y en la música. Sin embargo, contrariamente a lo sucedido en Esparta, en Atenas las distintas formas de gobierno siempre guardaron los *códigos de eticidad* de la discusión a través de la palabra, sitio en el que se puede identificar la orientación dialógica, discursiva, sustentada en la magia que es inherente a la palabra. No es casualidad que en Atenas se procurará y se desarrollará en el proceso educativo la cuestión de la retórica, mientras que en Creta o Esparta no se hiciera.¹⁰⁰ Igualmente, a través de la lectura de los poetas de los tiempos heroicos se conseguía una primer identificación con los valores identitarios de la ciudad, de la cultura griega, de la forma de observar a lo político. Los jóvenes eran educados, se les mostraba la realidad, siempre bajo el ángulo de las múltiples deidades y de ello no se podía dudar absolutamente. Después de aprender y ser marcados en lo correspondiente a las virtudes políticas, el siguiente paso era la participación en el ágora, en las asambleas, y en las distintas arenas de participación política. Justamente la educación se encontraba orientada hacia aquel espacio, ese era su objetivo, pues su labor principal era la de formar ciudadanos, y la ciudadanía por nada más se distingue sustancialmente que por la capacidad de polemizar con argumentos y derechos sobre los patrones de justicia que se han de establecer en la ciudad. Los atenienses lo hacían en la juventud mientras que los espartanos lo hacían en la senectud, como lo veremos en el siguiente apartado. En todo caso, el concepto ζῶον πολιτικόν encuentra gran parte de su justificación en la educación, ya que, llevando a la práctica su virtud noética, aquella se vuelca en dianoética, en donde se debaten posturas acerca de los patrones de justicia. Es decir, la mayor virtud se convierte en *isología*, todos contaban con los mismos derechos y con la misma capacidad para discernir sobre los asuntos comunes en las distintas estructuras políticas facultadas para ello.

A los extranjeros, los llamados bárbaros entre los griegos, no se les consideraba capaces de crear comunidades políticas, no podían ser tampoco animales políticos, porque no poseían la facultad de la palabra y del discernimiento. En sentido estricto, los bárbaros no podían crear comunidades políticas pues eran incapaces de llegar a acuerdos mutuos, no podían establecer los *códigos de eticidad* propios para su régimen de gobierno por otras vías que no fueran las de la

¹⁰⁰ Aristóteles indica: “Es así como en Esparta y en Creta la educación y todo el complejo ordenamiento jurídico se ordenara prácticamente a la guerra”. *Política*, p. 203.

fuerza. Los bárbaros no tenían espacios de verdad común pues no poseían la facultad de discernir, estos es, eran incapaces de ser partícipes de la justicia debido a que aquella emanaba siempre de los preceptos ciudadanos, de los pactos entre hombres con la capacidad del diálogo.

A los infantes atenienses se les educaba para ser hombres libres y para representar, para utilizar, su libertad en el campo de lo público. Para ello se tenían que cumplir ciertos prerequisites que se orientaban a la participación política, misma que siempre se presenta por medio de la palabra, del diálogo, haciendo uso de la libertad. A los jóvenes atenienses se les enseñaba a discernir acerca de las primeras causas y de los primeros principios, esto es, acerca de las deidades, como era práctica común entre los sofistas, para que en un momento posterior, pudieran defender puntos de vista en la arena de la política en lo concerniente a la definición de los patrones de justicia, de los *códigos de eticidad* propios de las diversas formas de gobierno.

Educación y politicidad en Aristóteles están estrechamente vinculadas. No es una casualidad, y eso lo observó muy bien Sócrates, que a los griegos se les educara para ser libres, y que ello fuera una razón de Estado.

En suma, la educación, siempre fundamentada en mitos que juegan el papel de piedra angular en la creación de conciencias individuales orientadas a la socialización, es uno de los parangones más importantes para entender la forma en la que las sociedades se estructuran. Grecia no es la excepción a la regla y en ello juega un papel de suma importancia el carácter de su religión y educación, ya que aquellas constituyen uno de los elementos cardinales para comprender su universo simbólico de representación. La sociedad griega produce y es producida por el carácter de su educación dialógica, por sus espacios políticos de libertad (*ἐλευθέρων*), dos cosas que significan en su sentido original una y la misma cosa. La libertad es un pre-requisito para la política, así como el ejercicio de ciertas actividades políticas es la más clara expresión de que existen espacios públicos de libertad en donde los hombres libres pueden decidir acerca de los patrones de justicia. Lo político, en su sentido radical, se asemeja más a la libertad que deviene del poder establecer patrones de justicia, que del uso de la fuerza militar, ya que esta última representa únicamente uno de los diversos escenarios en donde se presentan *códigos de eticidad*. Lo militar es político, pero no todo lo político es exclusivamente militar, como lo demuestra Esparta en sus estructuras e instituciones políticas.

3.3 EL ORDENAMIENTO DE LAS ESTRUCTURAS E INSTITUCIONES POLÍTICAS GRIEGAS.

Hablar de las estructuras y de las instituciones políticas griegas monolíticamente es caer en un profundo error. Aquellas sufrieron grandes cambios a través de ciertos períodos históricos. Por lo mismo, creer que las estructuras políticas y su funcionamiento guardaron siempre el mismo orden es cometer una enorme pifia. Por el contrario, para hablar de ellas correctamente siempre resultara forzoso contextualizarlas, ya que incidieron en la formación óptica del ζών πολιτικόν en su sentido simbólico e histórico. El presente apartado se moverá, por dicho motivo, en tal lógica.

3.3.1 Atenas: primer período.

Uno de los períodos más importantes, en lo que concierne a la reestructuración del orden político en Atenas es el momento de Solón. Con dichas reformas se democratizó el régimen político, mismo que era tiránico. El proceso en el que se enmarcan tales reformas se encuentra empapado por severas pugnas entre los oligarcas y demócratas. Los distintos tiranos, aprovechando las divisiones internas en los bandos litigantes, se hacían del poder fácilmente e imponían sus propios patrones de justicia. Los tiranos eran tales en tanto que imponían su fuerza como derecho y aquello era en beneficio particular.

La reforma de Solón significó el primer salto que darían las estructuras políticas atenienses para mutar progresivamente en democráticas. Primeramente, los hombres que adquirirían deudas no podían dejar en prenda su cuerpo. Los ciudadanos no podían dejar de ser libres por el hecho de adquirir e incumplir algún compromiso de carácter pecuniario. Igualmente, los ciudadanos adquirieron el derecho de apelar ante el tribunal popular las decisiones injustas del *Consejo de los Areopagitas*. Con aquello se instauró formalmente una clara división de poderes en la que el enjuiciador no era, en última instancia, juez y parte. Por último, las decisiones del Consejo en torno a la exclusión para los arcontados podían ser apeladas ante la estructura que fungía como protectora de la justicia y los derechos ciudadanos. Aquellas reformas significaron cierta apertura para democratizar las estructuras de poder. (Observar anexo, “Período de Solón”)

“El más antiguo, y único (poder) al principio, fue el Consejo al cual se le conocía como el Areópago y era el heredero del antiguo consejo privado de los reyes de Atenas, que lo convocaban para discutir los asuntos de Estado. En él tomaban asiento los jefes de las principales familias de las cuatro tribus. Subsistió después del final de la monarquía, pero entonces estaba ya controlado por los

Eupátridas (los de buena cuna), es decir, los de la clase más alta y rica”.¹⁰¹ La primera estructura de poder fue el *Consejo de los reyes de Atenas*, mismo que hace mención a la época de la forma de gobierno que regia en los tiempos heroicos.

Del seno de dicha forma de gobierno, y a causa de su decadencia, se gestó una forma de gobierno oligárquica (gobierno de pocos). Encarnando los valores de dicho régimen nació el *Consejo de los Areopagitas*, el cual se reunía en los linderos de la colina de Ares, y que por ser tradicional nunca perdería su carácter natural. En un principio, dicha estructura se encontraba conformada por los *Eúpatridas*, por los hombres más sobresalientes en el aspecto sanguíneo y pecuniario de la sociedad ateniense, por el linaje noble.

En su primera época, el *Consejo de los Areopagitas*, era la única estructura política dictaminadora y administradora de los patrones de justicia. Su poder era soberano ya que sobre ella recaían fundamentalmente los asuntos de Estado. Como estructura única se mantuvo en pie, y de manera plenipotente durante la época de las oligarquías. “Sus atribuciones fueron en principio muy extensas, asumiendo el control general sobre la constitución y la supervisión de las magistraturas. Además, este consejo se encargó de juzgar tanto los actos de impiedad como los delitos de sangre”.¹⁰² El Consejo era entonces creador y guardián de las leyes. El establecimiento de los patrones de justicia se encontraba a su entera disposición.

En época de Solón, a la par del *Consejo de los Areopagitas* como estructura oligárquica, se creó una estructura política en la que participaban miembros de la clase acomodada, la *Boulé*; todo ello, según la división de tres *tritias* y doce *naucrarias* para desconcentrar la cuestión del cobro de los impuestos y la administración de los gastos. La nueva estructura política se conformaba por cuatrocientos miembros, de ahí precisamente su nombre de *Los Cuatrocientos*; cien por cada tribu de la división patrimonial conforme a *medimnos*, *caballeros (hippeis)*, *zeugitas* y *thetes*.

A través de la desconcentración de poderes, se crearon nuevas estructuras fundamentadas en las cuatro clases patrimoniales que se encargarían de legislar y de formar un tribunal de carácter popular. En aquel momento, el *Areópago* dejó de representar su papel de creador y guardián de las leyes para cumplir exclusivamente con la segunda función. Con respecto a dicha transformación, Aristóteles aclara acerca de Solón: “Creo el *Consejo de los Cuatrocientos*, cien por cada tribu y el de los *Areopagitas* le dedicó a velar por las leyes, como antes también tenía el poder de ser supervisor de la Constitución, y controlaba lo más importante y de más envergadura en los asuntos

¹⁰¹ Fernández Nieto, Francisco Javier, “La edad arcaica de Grecia: las raíces del esplendor futuro”, en Picazo, *El nacimiento de Grecia*, p. 68.

¹⁰² *Idem*.

públicos y corregía a los delincuentes con el poder para multar y castigar, y las multas las depositaba en la acrópolis, sin escribir el motivo por el que habían sido pagas y juzgada a los que se sublevaban para quitar el poder al pueblo, pues Solón había creado una ley *eisangelía* contra ellos”.¹⁰³

A la par de la *Boulé*, se creó la estructura política de los nueve arcontes en lugar de uno. Dicho cargo era sorteable, como conviene a las democracias según Aristóteles, y la elección se llevaba a cabo entre los miembros de las cuatro clases patrimoniales. En un primer momento, el *Consejo de los Areopagitas* contaba con el derecho de veto para tales cargos, sin embargo, con las reformas de Solón la cuestión de la exclusión recayó enteramente en el tribunal popular.

La estructuración del arcontado era tripartita en sus instancias más importantes. Uno de ellos cumplía con la labor de jefe de Estado, con funciones de carácter formal o diplomático, se le conocía como arconte o *árchoon*. El arconte epónimo o nominal, se encargaba de refrendar las actas oficiales emanadas de los cuerpos deliberativos y de fecharlas para llevar a cabo cierto ordenamiento periódico. El segundo arconte, *polemarca*, ejercía las funciones de *estratego* y era el comandante en jefe de las fuerzas militares atenienses. En una tercera instancia se encontraba el arconte-rey o *Basileús*, el cual se encargaba de vigilar y consagrar las cuestiones de carácter religioso. Los seis arcontes que restaban, de los nueve totales, eran llamados los *Thesmothetae* o bien, arcontes menores. Realizaban primordialmente labores de vigilancia en la competencia de impartición de justicia. Por decirlo de alguna manera, los arcontes se encargaban de ejecutar lo dispuesto por el poder de la *Boulé*. En torno a sus funciones específicas, organizaban todos los concursos de antorchas y administraban los sacrificios sacerdotales. De igual manera, decidían con respecto a los casos de de impiedad. “Decidían sobre todas las discusiones de temas religiosos entre familias y sacerdotes”.¹⁰⁴ También compartían funciones con respecto a los homicidios con el Consejo.

Por último se creó el tribunal popular, mismo que era elegido a partir de las cuatro tribus a razón de las clases patrimoniales. En el aspecto judicial o de impartición de justicia, el tribunal popular se erigió como contrapeso al poder del Consejo.

En el primer período histórico en el que hemos enmarcado la conformación de las estructuras políticas de Atenas, a través de la reforma de Solón, se instauraron instituciones de carácter plutocrático-democrático (proto-democrático). Es decir, con base en criterios censatarios, se formaron una serie de contrapesos al Consejo. (Observar anexo “Período de Solón”)

¹⁰³ Aristóteles, *La constitución de los Atenienses*, p. 29-30. *Eisangelía* significa el derecho con el que contaban los ciudadanos, a partir de las reformas de Solón, para denunciar ante la *Boulé* y el tribunal popular los delitos contra la Constitución que pudiera infringir el Consejo.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 82.

3.3.2 Atenas: segundo período.

El segundo período es el referente al arcontado de Clístenes. Dicho período se caracteriza primordialmente por llevar a cabo la más profunda reforma democrática de las estructuras políticas atenienses, que hasta entonces guardaban un orden plutocrático-democrático. Tales reformas se dieron como entre el 508-507 AC. Dicha fecha coincide con la caída de los Pisístratidas, régimen que comenzó siendo de carácter tiránico y que después degeneró en dinastía.¹⁰⁵

La primera reforma de Clístenes fue la consistente en dividir a la población en diez tribus generales, desplazando a la antigua separación efectuada por Solón. En este sentido, dicha reforma tuvo como finalidad desconcentrar el poder que ostentaba el *Areópago* como institución oligárquica, y la *Boulé* como institución de carácter plutocrático, debido a que los cargos se repartían de acuerdo a cierto orden censatario. Por la misma causa, aunada a la separación en diez tribus con la creación de la división territorial a partir de los treinta *demos*, se consolidó el régimen de gobierno que propiamente hablando se fundamenta en dichos principios, la democracia, o “gobierno de barrios” como se le ha traducido modernamente.

Clístenes fortaleció la estructura de la Asamblea o *ekklesia*, término que puede ser traducido como la “voz del pueblo”. “La asamblea se reunía en un lugar abierto, la Pnix, cuya capacidad máxima apenas sobrepasó las seis mil personas ¡aunque había entre treinta y cuarenta mil ciudadanos!”¹⁰⁶ Dicho órgano se convirtió en poder supremo, en la base sobre la cual se fundamentaba el régimen de gobierno democrático. Aristóteles indica que este órgano se encargaba, por ejemplo, de evaluar la capacidad de los efebos para que se convirtieran en ciudadanos.

La *Boulé* se compuso de manera tal que cualquier ciudadano que participase en la *ekklesia* pudiera formar parte de ella.¹⁰⁷ La *Boulé* se componía entonces por representantes de las tribus, a razón de cincuenta por cada una, de lo que resultaba una composición de quinientos elementos, de ahí se le denomine como *Los Quinientos* en contraposición a *Los Cuatrocientos* que se establecieron en tiempos de Solón bajo criterios censatarios. La elección correspondiente, para formar parte de la *Boulé*, se llevaba a cabo a manera de sorteo para que nadie tuviera más ventajas que otro, y de la misma forma, nadie podía participar dos veces en el Consejo sin que el resto de los ciudadanos lo hubieran hecho al menos en una ocasión.

¹⁰⁵ Vernant, Jean-Pierre, *Entre mito y política*, p. 91.

¹⁰⁶ Fernández Nieto, *Op. Cit.*, p. 27.

¹⁰⁷ Fernández Nieto aclara que los únicos pre-requisitos para formar parte del Consejo eran contar con una edad superior a los treinta años y aprobar el examen de moral o adecuación que llevaba por nombre *dokimasia*, mismo al cual estaban sujetos todos los magistrados. *Ibid*, p. 28.

Aristóteles aclara en la *Constitución de los Atenienses* que el año político fue dividido en diez períodos o *pritanias*, siguiendo el orden establecido en lo referente a las tribus. Dichos períodos abarcaban 36 días en sus primeras cuatro *pritanias* y 35 en las últimas seis. Esta era, pues, la modalidad en la que se dividían las sesiones de la *Boulé*, conformando a su vez una comisión de cincuenta elementos, que presidían la *Pritanía* y que realizaban las funciones de convocar y presidir las sesiones del Consejo y la Asamblea. A través de dicha periodización, trabajando por comisiones, se convocaba todos los días a la *Boulé* y a la Asamblea tres veces por *pritanía*.

Cada día se renovaba la presidencia de la *pritanía*, siendo variable periódicamente ya que no se podía ser presidente más de una vez al año. En esta instancia se llevaba a cabo la elección de los estrategos, *hiparcos* y todos los puestos de guerra. Igualmente, juzgaban los asuntos de carácter administrativo. Sin embargo, una de sus funciones más importantes consistía en que la Asamblea no podía discutir o votar nada que no fuera aceptado, revisado y presentado por el Consejo. En la consolidación de la democracia ateniense, la *Pritanía*, tenía suma trascendencia, pues su trabajo no solamente consistía en revisar y presentar las propuestas ciudadanas a la Asamblea. Dicha estructura se encargaba de trabajar en conjunto con todos los cargos administrativo. Por ejemplo, con los tesoreros de Atenas que eran diez, a razón de uno por tribu. Los recaudadores, vendedores, inspectores (mercado, trigo, puertos comerciales) y contadores eran elegidos bajo los mismos patrones, entre otros cargos de menor importancia.

Siguiendo la lógica expuesta, los arcontes pasaron de nueve a diez miembros, agregando un secretario para el *Polemarco*, *Basileús* y *Archó*. Para este entonces correspondía al *Archó* presentar los casos judiciales de carácter público o *deemósioi* y de carácter privado o *ídiói* al tribunal popular, así como refrendar todos los designios de carácter público.

El *Basileús* se encargaba de los misterios y decidía sobre temas religiosos entre familias. También le correspondía dictaminar sobre los homicidios no intencionales, ya que si se presentaban de manera intencional tenía que compartir funciones con el *Areópago*. Igualmente, trabajaba con los reyes de cada una de las tribus en lo que se refería a las cuestiones religiosas. El *Polemarco* se encargaba de los sacrificios a Artemisa, de organizar los certámenes funerarios de los caídos en guerra y también decidía acerca de las expiaciones. De igual forma, se ocupaba de causas privadas entre metecos. El resto de los arcontes, los *tesmotétas*, se encargaban de anunciar a los tribunales los días en los que se debía juzgar. Presentaban a la *Asamblea* las acusaciones de traición y las condenas por votación a mano alzada. Ratificaban los contratos privados entre ciudadanos, presentaban causas privadas en asuntos comerciales, de minas y esclavos.

Toda esta nueva forma de estructuración política ateniense es lo que se conoce como el proceso de democratización, mismo que se llevo a cabo en el talante de convertir y conservar a todos los hombres libres en la condición de iguales. Por eso se ha traducido también el término democracia como el gobierno de los pobres sobre los ricos, ya que los primeros se impusieron como iguales ante los primeros. Dicha etapa del apogeo de la democracia coincide con la época imperial ateniense. Período que inicia formalmente con la creación de la Liga marítima Ático-Délica en el año 477 AC, en donde los atenienses poseían la hegemonía, y concluye con el inicio de la guerra del Peloponeso en el 431 AC, misma que traería consigo la hegemonía espartana. Tal etapa histórica es conocida como la *Pentecotencia* o los cincuenta años del esplendor ateniense.

Lo que es importante señalar es la forma en la que se llevó a cabo la transformación de las estructuras e instituciones políticas atenienses. Primeramente hay que dejar claro que el peso de aquella transformación recayó, sin duda, en la división territorial llevada a cabo por Clístenes, misma que trajo consigo cierta desconcentración de las estructuras políticas. El *Areópago* continuó siendo la institución nobiliaria por excelencia, sin embargo, ya no llevaba a cabo las funciones anteriormente adquiridas. Entre estas se encuentran la elección de los arcontes, función que paso a las manos de la *Boulé* y la *Pritanía*, ambas estructuras fundamentadas en el poder de la asamblea popular. (Revisar anexo “Período de Clístenes”)

El período del que se ha hablado últimamente, coincide con la época a la que se suele hacer mención con respecto a las estructuras e instituciones políticas atenienses a razón de su régimen democrático. Sin embargo, después del breve camino que hemos recorrido nos podemos dar cuenta que tal régimen de gobierno no siempre estuvo conformado de dicha forma sino que, por el contrario, fue a través de una serie de cambios graduales y paulatinos como se llegaron a establecer los *códigos de eticidad democráticos*, mismos que pueden ser interpretados desde la aguda tendencia a mantener a todos los ciudadanos en condiciones de igualdad. Por el mismo motivo, el ostracismo, una institución inminentemente democrática, se erigió con la finalidad de que ningún ciudadano sobresaliera a sus semejantes. El régimen democrático, de esta forma, intento evitar a través de dicha institución la creación de liderazgos que pudieran conducir a una tiranía. La salvaguarda de la democracia, por ello, es el ostracismo.

En suma, el análisis concreto del ζῶον πολιτικόν se enmarca en la lógica expuesta con anterioridad. Lo que es importante señalar es que aquel ente al que hemos mentado es histórico y simbólicamente determinado, ya que con el cambio de las estructuras e instituciones políticas atenienses no se consideró al ciudadano siempre con las mismas bases. Es decir, el que era ciudadano en una democracia, no lo era necesariamente en la oligarquía o en la plutocracia. No

obstante, Aristóteles consideró como ciudadanos a aquellos hombres que creaban patrones de verdad común, patrones de justicia para la comunidad. En el siguiente caso observaremos cuál es el universo simbólico en el que el ciudadano lacedemonio encontraba su justificación.

3.3.3 Esparta: ágorge y timocracia.

Con la guerra del Peloponeso, Atenas dejó de representar el papel hegemónico en Grecia. Dicha caída trajo consigo la hegemonía espartana. A razón de tal causa, la forma de gobierno lacedemonia ha sido estudiada en múltiples ocasiones en tanto que su influencia es sumamente importante para entender la historia de Grecia. En el caso del presente apartado se explorarán las instituciones y las características de tal *pólis*.

Esparta fue un caso especial en el universo de las ciudades griegas debido a que se encontraba regida por una forma de gobierno *sui generis* llamada timocracia. En este mismo sentido, resulta importante referirnos a las estructuras políticas espartanas. El primer grupo social, el de menor rango, eran los *ilotas*. Dentro de tal categoría pueden ser comprendidos todos aquellos campesinos que no tenían derecho a la propiedad ni a la ciudadanía. “Los *ilotas* eran pura y simplemente los siervos adscritos al suelo, y deben haber representado un estrato primitivo de la población, que acaso ya estaba en estado de esclavitud cuando los espartanos se apoderaron del país. Se los empleaba para cultivar el suelo de sus amos, a quienes pagaban una porción fija sobre el producto, y estaban obligados a pelear en tropas ligeras”.¹⁰⁸

El segundo grupo eran los *periecos*, término que hace referencia a cierta cualidad territorial y a cierta ocupación socioeconómica. Los *periecos* eran aquellos que vivían alrededor o en los linderos de la ciudad, y que se dedicaban a la artesanía o el comercio. Si bien no tenían el derecho a la ciudadanía, sí contaban con el derecho a la propiedad, motivo por el cual servían de *hoplitas* en tiempos de guerra, en caso de que se les necesitara. Dichos cuerpos especiales de *hoplitas* que se armaban en tiempos de guerra, concluida aquella adquirían ciertos derechos como el de la ciudadanía con todas sus prerrogativas.

El tercer grupo eran los espartanos, aquellos que eran ciudadanos e iguales. Por lo mismo tenían derechos de propiedad y también de carácter político, debido a que eran los únicos a los que les estaba permitido ejercer servicios públicos y participar en los honores que devienen de la guerra. Los ciudadanos se dividían con base en tres tribus fundamentales: *Dymanes, Pamphyle, Hylleis*.

¹⁰⁸ Petrie, *Op. Cit.*, p. 17.

Las estructuras políticas espartanas eran principalmente cuatro: la Asamblea Popular o *Apella*, los cinco *éforos*, el Consejo de Ancianos o *Gerusia* y los dos reyes o la *Diarquía*. La *Apella* se encontraba conformada por ciudadanos de pleno derecho. Para adquirir el rango de ciudadano se tenía que contar con treinta años. Se reunía mensualmente y era presidida por los *éforos*. Dicha Asamblea contaba con la función de aprobar o desaprobar las proposiciones que llevaban a cabo los *éforos* o cualquiera de las otras dos estructuras políticas. Contrariamente a la orientación dialógica de las instituciones políticas atenienses, no se podían poner a discusión las propuestas, como en el caso de la *ekkelesía*. La orientación de sus instituciones nunca estuvo encaminada al diálogo, a la discusión y a la persuasión, pues se fundamentaban primordialmente en lo militar. El poder de su asamblea no era supremo pues sus decisiones podían ser vetadas por el Consejo.

La segunda estructura política era la de los cinco *éforos*, término que significa los sobrevedores, es decir, los que supervisaban.¹⁰⁹ Los miembros de tal estructura se desprendían de la Asamblea. Dicha institución puede ser considerada como la base en la cual descansaba la forma de gobierno timocrática. Sus integrantes llevaban a cabo la inspección general sobre cuestiones de Estado. Sin embargo, también contaban con la capacidad de supervisar el correcto funcionamiento del consejo y la *diarquía*. En caso de guerra dos de ellos acompañaban al arconte encargado de lo militar. De la misma forma, se encargaban de realizar negociaciones con las ciudades extranjeras.

La tercera estructura política era la el Consejo. Se encontraba compuesto por treinta ancianos, mismos de los cuales, veintiocho eran mayores de setenta años, esto es, ciudadanos licenciados en el ejército. Los otros dos miembros eran un representante de la *diarquía*, cualquiera de los dos arcontes, y un representante de los *éforos*. Dicha estructura se encargaba de recibir, revisar y presentar las propuestas de los ciudadanos a la Asamblea para que fueran votadas. De la misma manera, contaba con la capacidad de proponer leyes y someterlas a votación, cumpliendo de esta manera, una función similar a la *Boule* ateniense. Se erigía como tribunal civil y militar.

La cuarta estructura política era la *Diarquía*, la cual se regía bajo una institucionalidad dinástica que se fundamentaba en la herencia del poder. Propiamente hablando, eran los *primus inter pares*. Las dos casas reales representadas en dicho poder eran los *Ágidas* y los *Euripóntidas*. Cumplían funciones religiosas y eran jefes supremos de la milicia. De la misma manera, contaban con derecho de veto con respecto a su semejante para asegurar la libertad de los súbditos. Ocupaban el “lugar de honor en las fiestas públicas y merecen honras fúnebres especiales”.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 18.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 17.

De la manera anteriormente esquematizada se ordenaban las estructuras políticas espartanas. Sin embargo, uno de los elementos fundamentales para entender de buena manera dicho orden es el de su educación. En este sentido, la *ágogeé* era la institución fundamental del régimen político timocrático, pues tiene como objetivo igualar en condiciones y objetivos a todos los ciudadanos.

Uno de los textos más importantes para comprender el carácter de la educación en Esparta, así como su trascendencia en el régimen político, es *La república de los Lacedemonios*, de Jenofonte.

En dicho escrito, Jenofonte elogia la forma en la que se estructura la educación entre los espartanos, en comparación, por ejemplo, con la educación ateniense.¹¹¹ Jenofonte encomia gran parte de las medidas educativas llevadas a cabo por Licurgo entre los espartanos y a partir de estas explica la forma de gobierno imperante en Lacedemonia.

Primeramente se encuentra la cuestión del nacimiento de los infantes. Para esta función las mujeres eran preparadas para constituirse en madres de hombres fuertes, guerreros. Por lo mismo, las mujeres estaban obligadas a realizar ejercicios físicos al lado de los hombres, y se organizaban competencias atléticas entre ellas. Igualmente, y contrariamente a Atenas, les estaba prohibido tejer, pues dicha actividad estaba reservada exclusivamente para las esclavas o las artesanas cónyuges de periecos.¹¹² De la misma forma, Licurgo “ordenó contraer matrimonio en pleno vigor físico, pues creía esto apropiado para una buena descendencia”.¹¹³

Contrariamente a Atenas, en Esparta los encargados de los niños eran esclavos. Para el cuidado y la educación de los infantes se creó una alta magistratura llamada *paidonomó*. En este sentido, la educación era estrictamente disciplinaria, orientada hacia lo marcial, pues se permitía castigar físicamente a los infantes en caso de desobediencia. “Se les asignó también un grupo de jóvenes provistos de látigos, para castigarlos cuando hiciera falta, de modo que un gran respeto y una gran obediencia eran ahí inseparables”.¹¹⁴ El nombre de aquellos que castigaban a los infantes con severidad eran *mastigóforos*. De la misma forma, dice Jenofonte, los hijos de cualquier ciudadano tenían que rendir respeto y obediencia a cualquier adulto, obedeciendo a cualquiera como si fuera su padre. Los infantes podían ser reprendidos por cualquiera, pensándose que con esto todo ciudadano corregiría a cualquiera de los pupilos como si se tratase de sus propios hijos. Estas medidas, se pensaba, aumentaban el sentimiento de arraigo con los principios de la ciudad.

¹¹¹ Consultar Jenofonte, *La república de los Atenienses*, en Ruiz Sola, Aurelia, *Las constituciones griegas*, 1987.

¹¹² Recordemos que en la *Odisea* de Homero, Penélope, mujer libre, casada con hombre ciudadano, tejía y destejía su manto para evadir a los Pretendientes, es decir, practicaba cierto conocimiento artesanal.

¹¹³ Jenofonte, *Op. Cit.* p. 130.

¹¹⁴ *Ibid*, p.131.

Uno de los elementos más sobresalientes en lo que se refiere a la formación de identidad entre los ciudadanos eran las comidas comunes. En ellas se llevaba a cabo todo un ritual de convivencia. Se pensaba que ningún ciudadano tenía que carecer de alimento, pero igualmente, se pensaba que los excesos eran en sí mismos contraproducentes, por lo cual, todos los ciudadanos compartían el alimento creando un sentido de unidad en torno a la moderación que era característica en tales ritos. De esta manera, Jenofonte aclara: “sacó a la luz las comidas comunes, pues pensaba que así se reduciría al mínimo el incumplimiento de las órdenes”.¹¹⁵ A los niños les estaba prohibido comer en demasía, pero les estaba permitido robar alimento. Todo ello tenía como objetivo, según Jenofonte, hacer ingeniosos y luchadores a los infantes. En este sentido, se procuraba castigar fuertemente a los pupilos que fueran descubiertos en el proceso del robo. Empero, no se les castigaba por el acto delictivo, sino que se apelaba a la falta de ingeniosidad por ser descubiertos. La rapiña, el hurto a través de la audacia era uno de los valores políticos fundamentales en Lacedemonia en contraposición a Atenas.

La educación de los jóvenes estaba definida en términos de obediencia y disciplina. Se pensaba que esta edad constituía la etapa más arisca e insolente de todo individuo, por lo que se les obligaba a procurarse en todas y cada una de las actividades ennoblecedoras: ejercicio corporal y arte dorio. De igual manera, se les enseñaba a caminar por las calles mirando siempre hacia abajo, pues no podían mirar a los ojos a ningún adulto. “Los mezcló de modo que los más jóvenes fueran instruidos en muchas cosas por la experiencia de los más viejos”.¹¹⁶

Otro de los elementos importantes para comprender el carácter de la educación espartana es el referente a la enseñanza de las labores artesanales. Contrariamente a lo sucedido en Atenas, tanto a jóvenes como a ciudadanos les estaba prohibido dedicarse al comercio y cualquier otro oficio que fuera manual. “Licurgo prohibió a los hombres libres ocuparse de nada referente al lucro y ordenó que considerasen actividades solamente las que procuran libertad a los ciudadanos...se prefería más una muerte digna a una vida sin honor...Les impulso también como obligación el practicar por completo las virtudes políticas”.¹¹⁷

En el sentido anterior, es en Esparta en donde se presenten muestras más claras de la forma en la que se concebía al hombre como animal guerreero y después político. Ninguna otra ciudad tenía tanto interés en que los hombres fueran ciudadanos y guerreros a la vez. Ninguna otra ciudad se esmero tanto en procurar las virtudes políticas de la hombría, la templanza, la justicia y la audacia.

¹¹⁵ *Ibid*, p. 137.

¹¹⁶ *Ibid*, p.136.

¹¹⁷ *Ibid*, pp. 138-141.

Esa fue su forma de *cura*, su manera de concebir el mundo ya que en ninguna otra ciudad griega se presentó la educación militar tan radicalmente. Creta imitó su forma de gobierno, con Minos, pero jamás consiguió el grado de evolución de los lacedemonios. La cuestión de la disciplina y la obediencia extremas como pre-requisitos para tener una ciudad igualitaria, justa, templada y valiente, tampoco permitieron de buena manera la gestación de valores políticos como la virtud noética y la que se refiere a la prudencia. En Esparta se encontraba restringida casi en su totalidad la institución del diálogo, muestra de ello es la Asamblea lacedemonia en comparación con la Asamblea ateniense. Su educación y su régimen político se encontraban completamente orientados a lo militar, al mando y la obediencia, pues en dichas características se fundamentaba su carácter igualitario. Los infantes entraban a la esfera militar a los siete años, quedando exonerados de tal servicio hasta los setenta.

El gobierno espartano, la timocracia, fue catalogada por Sócrates en los siguientes términos: “De la aristocracia conservará el respeto a los magistrados, la aversión de los guerreros hacia la agricultura, hacia las artes mecánicas y demás profesiones lucrativas, la costumbre de hacer en común las comidas, y el cuidado de practicar los ejercicios gimnásticos y militares. Lo genuino será el temor a promover a los sabios a las primeras dignidades, por que ya no se formarán en su seno caracteres de virtud simple y pura, y el escoger a espíritus poco ilustrados y en quien domina la cólera, nacidos para la guerra más que para la paz; finalmente, hacer gran caso a los estratagemas y astucias de guerra, y tener siempre las armas en la mano”.¹¹⁸

Para tal filósofo, el carácter del régimen político de los lacedemonios representaba el proceso mediante el cual se pasaba de la aristocracia a la plutocracia. El gobierno de los espartanos era considerado una mezcla entre el gobierno de los mejores y el gobierno de los ricos. De ahí precisamente, que dicho régimen se encontrara encaminado a conservar los *códigos de eticidad* propios de la aristocracia: total respeto a las instituciones educativas-militares; se prohibía que los ciudadanos se dedicaran a labores campesinas, manuales, comerciales o lucrativas. Los jefes natos de la ciudad eran los militares y por ello eran propensos a la guerra. Del régimen plutocrático conservaban el ansia por las riquezas y por los grandes lujos, mismos que se concentraban primordialmente en la estructura de la *diarquía*, ya que, como se dijo antes, dicha estructura tenía un carácter dinástico, una evidente propensión a conservar a dos familias nobles y onerosas en el poder.

Aristóteles, por su parte, trata del orden del régimen político en Esparta, en el libro II de *La Política*. Critica el descuido espartano en temas concernientes a la educación femenina,

¹¹⁸ Platón, *República*, p. 572.

considerando a aquella como inapropiada para un régimen político que tiene como fundamento lo militar. De la misma manera, censura la desigual repartición de riqueza: “ocurre que mientras algunos poseen una fortuna excesiva, otros no tienen sino una del todo mezquina, por lo cual la tierra ha venido a caer en unos cuantos”.¹¹⁹ Aristóteles pensó que ningún régimen político como el espartano podía ser sostenible, pues las grandes diferencias económicas provocan crisis, sin embargo, no contó con la supremacía lacedemonia en la región.

De lo referente a las estructuras políticas espartanas, bosquejadas con antelación, nos queda duda alguna es acerca de su carácter timocrático, dirigido primordialmente a la guerra. Podríamos considerar, a partir de conceptos relativamente actuales, a Esparta como una *pólis* de régimen político republicano militar. La cuestión de la educación, como la institución formal por excelencia, juega un papel de suma importancia para entender el funcionamiento de las estructuras políticas mencionadas. Aristóteles veía en tal *pólis* un régimen degenerado, por lo que no fundamento su ζῶον πολιτικόν en tal forma de gobierno.

3.4 EL ARTE CLÁSICO COMO EXPRESIÓN DE LO ÓNTICO.

“El origen de la obra del arte y del artista es el arte. El origen es la fuente de la esencia, dentro de la cual está el ser de un ente...La verdad sólo se instala como lucha en un ente que se produce, de modo que abre la lucha en ese ente, es decir, desgarrándolo”.
-Martín Heidegger- (El origen de la obra de Arte)

Antes de comenzar con el desdoble de la temática se ha de aclarar la cuestión metódica. No cabe duda, que cuando se intenta dilucidar algún fenómeno político desde la esfera del arte, la cuestión de la interpretación juega un papel de suma importancia. La verdadera y más profunda problemática surge no sólo cuando se considera al arte como expresión de lo político, sino cuando la creación artística se erige como creación a-política o anti-política. En este sentido, podemos observar fácilmente y sin muchas complicaciones que el arte naturalista tiene cierta preponderancia a significar los escenarios abiertos de los paisajes naturales, en contraposición a otro tipo de creación artística que se construye como encomio de lo social y lo político. En épocas de decadencia, desconfianza o incredulidad política, el arte vuelca la mirada a lo biológico y natural buscando en tales escenarios la armonía, el equilibrio, la equidad y la igualdad que los espacios políticos pierden o desfiguran. Dicho arte, el antipolítico, se fabrica deconstruyendo los escenarios de lo social, mismos que se consideran degenerados, discordes y antiestéticos en ciertas etapas históricas.

Por otro lado, podemos observar que en la mayoría de las ocasiones el arte siempre se encuentra ligado, en poca o gran medida, a cierta concepción subjetiva de lo estético. Así mismo, la

¹¹⁹ Aristóteles, *La política*, p. 53.

cuestión de lo estético como fundamento del arte es algo que se encuentra ligado a la construcción de “ideales”, los cuales pueden encarnar los valores sociales y políticos predominantes en cierta sociedad, o bien, despreciarlos. Por poner un ejemplo evidente, en el arte literario no es lo mismo el ideal romanticista en torno al amor exacerbado que el tipo de arte que se erige en este mismo tenor en la era clasicista. El arte romanticista es un desprecio a lo social y lo político, así como un exacerbado descrédito y contraposición a los valores y patrones erigidos por dichos espacios. El romanticismo se presenta como un rescate de lo individual y un desprecio a lo social.¹²⁰

Comenzaremos, por abrir camino a las indagaciones que se han de emprender, tomando en cuenta los puntos de vista de una serie de filósofos que han definido al arte con base en posturas antagónicas. Primeramente Shopenhauer, quien afirma que: “Podemos definir el arte justamente como la consideración de las cosas independientemente del principio de razón”.¹²¹

En una opinión que es compartida en su aspecto esencial, Nietzsche asevera que: “Un arte de la exaltación y de la emoción responde a una necesidad natural, del mismo modo que la repugnancia contra todo lo reglamentado, monótono, simple y lógico...”.¹²²

Por otra parte, Bergson nos dice que: “El arte no tiene otro objeto más que apartar los símbolos útiles desde un punto de vista práctico, las generalidades convencional y socialmente aceptadas, y en definitiva todo lo que enmascara la realidad misma...Seguramente el arte no sea sino una visión más directa de la realidad”.¹²³

Así entonces, la forma de concebir el arte por los autores antes mencionados es un tipo de expresión fundamental: en Shopenhauer “la consideración de las cosas” se encuentra fuera de la razón, es decir, no sigue la lógica de lo convencionalmente denominado como estético; en Nietzsche es “exaltación”, desgarrando la lógica de las instituciones culturales predominantes, intentando “subvertir los valores” de la sociedad; Bergson tiene una posición similar, proponiendo apartar las generalidades convencional y socialmente aceptadas de la creación artística. Este tipo de arte, por decirlo de alguna manera, es antisocial y antipolítico en tanto que se desapega de los valores y los patrones morales emanados de dichas esferas.¹²⁴

¹²⁰ En este sentido, Giorgio de Chirico indica: “Un pueblo al principio de su existencia ama el mito y la leyenda, lo sorprendente, lo monstruoso, lo inexplicable, y se refugia en ellos; con el correr de los tiempos, las reduce, las plasma según las exigencias de su espíritu aclarado y escribe su historia brotada de los mitos originarios. Que la locura sea fenómeno inherente a toda profunda manifestación de arte es una verdad axiomática”. Para mayor información consultar, Sáenz, Olga, *Giorgio de Chirico y la pintura Metafísica*, pp. 61-107.

¹²¹ Shopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, 208-209 pp.

¹²² Nietzsche, Frederic, *Opiniones y sentencias diversas*, p. 78.

¹²³ Bergson, Henry, *Le rire*, p.100. (La traducción es mía)

¹²⁴ Dicho fenómeno resulta claro a partir de los epicúreos, quienes manifestaban abiertamente que lo político y lo social se contraponían a la belleza y la felicidad. Lo bello y la ataraxia, decían, se encuentra exclusivamente en la esfera de lo

Sin embargo existe otro tipo de arte que es diferente tanto en concepto como en ejecución. El arte, en su segunda expresión, se muestra como representación de las “generalidades convencional y socialmente aceptadas”. En este tenor, este tipo de arte es la antítesis del anterior que voltea la mirada a lo social y político para desprestigiarlo. Dicho arte, el que es social y político, es en esencia alegórico y encomiador de las instituciones culturales predominantes de cierta sociedad determinada. Tal tipo de arte compagina con los valores sociales hegemónicos emanados de las estructuras políticas, a manera de *códigos de eticidad*, de patrones de justicia, de estética, de verdad y también de moralidad. En este sentido Aristóteles indica: “Parece cierto que dos causas, y ambas naturales, han concurrido generalmente a formas la poesía. Por que lo primero, el imitar (*mimesis*), es connatural al hombre desde niño, y en esto se diferencia de los demás animales, que es inclinadísimo a la imitación, y por ella adquiere las primeras noticias. Lo segundo, todos se complacen con las imitaciones, de lo cual es indicio lo que pasa en los relatos; porque aquellas cosas mismas que miramos en su ser con sorpresa, en sus imágenes al propio las contemplamos con placer, como las figuras de fieras ferocísimas y los cadáveres...después la poesía fue dividida conforme al genio de los poetas, porque los más respetables dieron de imitar las acciones nobles y las aventuras de sus semejantes, y los más vulgares las de los ruines...”¹²⁵

A partir del fragmento anterior, podemos observar que el autor concibe a cierto tipo de creación artística desde el ángulo de la imitación (*mimesis*). Dicho filósofo argumenta que la capacidad y la necesidad de imitar se encuentran impresas en la naturaleza humana, pues los hombres desde niños están inclinados a la *mimesis*. El primer tipo de imitación es el que concierne a las acciones nobles, al encomio de los valores sociales y las virtudes políticas elementales. El segundo, voltea la mirada a las cosas ruines y vulgares. Mientras que el segundo es espejo de las cosas monstruosas y por lo tanto reprobables, el primero es reflejo de la *eticidad* socialmente aceptada. El tipo de arte que nos interesa trabajar es el que tiene que ver con ciertas construcciones artísticas de Grecia Clásica como expresión y afirmación de la supremacía del ζῶον πολιτικόν en el imaginario cultural de dicha sociedad. Es decir, partiremos de que: “Los griegos veían en su arte la expansión de su propio bienestar y de su propia salud, que gustaban de ver su propia perfección fuera de sí mismos”.¹²⁶

Resta preguntarnos ¿A partir de que aparato teórico consideramos al arte clásico como expresión de los *códigos de eticidad* predominantes en Grecia? Cassirer propone una “definición del

individual. En una de las más famosas sentencias de Epicuro, tal pensador asienta: “Los epicúreos huyen de la política como daño y destrucción de la vida dichosa”. Epicuro, *Sobre la felicidad*, p. 81.

¹²⁵ Aristóteles, *Sobre el arte poética*, p. 69.

¹²⁶ Nietzsche, *Opiniones y sentencias diversas*, p. 72.

hombre en términos de cultura”, en donde las variables mito, lenguaje, arte, ciencia y religión juegan un papel trascendental y decisivo. Según la visión simbólica de la cultura, el hombre es un animal que basa su actuar en algunas referencias significativas e intencionales que se pueden encontrar en el imaginario simbólico de cierta sociedad determinada.¹²⁷ Dentro del círculo que da vida y sentido al ser humano se encuentran cada una de las variables conviviendo en fusión orgánica. De la fusión de dicho conglomerado significativo surge una “idea universal” y cohesionadora en toda cultura, acerca de la forma en la que ésta se representa al hombre y su papel en el mundo. Igualmente, la definición del hombre en términos de cultura servirá a Cassirer para realizar una descripción *ad hoc* que será utilizada para interpretar el “universo simbólico de representación” dentro del cual se mueven los individuos bajo los valores aceptados socialmente. El hombre, bajo esta misma visión, es un ente que interpreta y es interpretado a través de los símbolos que construye; individualmente en la psicología, socialmente en la antropología. Con base en tales lineamientos, podemos comprender la concepción del autor de la cual se ha hecho mención si la entendemos de la siguiente forma: “El mito, la religión, el arte, el lenguaje y hasta la ciencia, se consideran ahora como otras tantas variaciones de un mismo tema y la tarea de la filosofía consiste en hacérselo comprensible”.¹²⁸

Hacia lo que apuntan las reflexiones de Cassirer es a hacernos observar que todo estudio filosófico necesita fundamentarse en criterios antropológicos como lo es la construcción de “cultura”.¹²⁹ Siguiendo los lineamientos de la misma propuesta, resultaría erróneo descontextualizar al ζών πολιτικόν de su “universo simbólico de representación”, mismo que puede ser perfectamente entendido desde la arena del arte.

Por supuesto, quedaríamos muy al margen de la exposición si no se lograra verter, antes de comenzar con el desglose del capítulo, la visión teórica de Heidegger con respecto a la obra de arte, ya que nos hemos auxiliado en las reflexiones de dicho autor a lo largo del trabajo todo. Heidegger apuntala al arte como una forma de des-ocultación intramundana de los entes que de alguna manera pueden ser encontrados en el andar por el mundo. El arte es una forma en la que las sociedades y los hombres se *curan*. Según su propuesta de interpretar la obra de arte, podemos vislumbrar en el arte,

¹²⁷ “Lo mismo que las demás formas simbólicas, tampoco es el arte mera reproducción de una realidad acabada. Constituye una visión objetiva de las cosas y de la vida humana. No es imitación sino un descubrimiento de la realidad...El artista es un descubridor de las formas de la naturaleza lo mismo que el científico es un descubridor de hechos o de leyes naturales...Todas las obras humanas surgen en particulares condiciones históricas y sociales y no comprenderían jamás estas condiciones especiales si no fuéramos capaces de captar los principios estructurales que se hallan en las bases de esas obras”. Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, pp. 213-1-214 y 109.

¹²⁸ *Ibid*, p. 112.

¹²⁹ “Si el lingüista y el historiador del arte necesitan categorías estructurales fundamentales para su autopreservación intelectual, tales categorías son todavía más necesarias en una descripción filosófica de la civilización. La filosofía no puede contentarse con analizar las formas particulares de la cultura; busca una visión sintética universal que las incluye”. *Ibidem*, pp. 110-11.

iluminadora y des-ocultadora, una forma específica de *curarse* en cierta época histórica. Para explicar la esencia de la obra de arte, dicho filósofo hace uso de un cuadro de Van Gogh. En el cuadro de tal pintor se realiza la exposición de un par de zapatos que son regularmente vistos como cosas carentes de sentido mundano, como un cuadro de “mercancía muerta”. Es decir, se ve lo que un par de zapatos es copulativamente (compendio y recuento de cualidades universal y generalmente reconocidas). Sin embargo, por medio de la mirada hermenéutica podemos observar más que eso, y precisamente en dicho punto reside la importancia del aporte de Heidegger, ya que según él, podemos ser capaces de desocultar la mundanidad de aquel par de zapatos, mismos que tienen una vida singular y real. Dichos zapatos, plantea, tuvieron una utilidad, fueron un ser-para y eso puede ser develado en el cuadro. Es decir, podemos admirar la cotidianidad del zapato a través de la representación artística. En este sentido, Heidegger afirma:

“La obra de arte nos hizo saber lo que es en verdad el zapato...El cuadro de Van Gogh es el hacer patente de lo que el útil, el par de zapatos de labriego, en verdad es. Este ente sale al estado de no ocultación de su ser. El estado de no ocultación de los entes es lo que llaman los griegos ἀλήθεια. Nosotros decimos verdad y no pensamos mucho al decir esta palabra. Si lo que pasa en la obra es un hacer patente los entes, lo que son y cómo son, entonces hay en ella un acontecer de la verdad. En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad del ente. Poner quiere decir aquí: asentar establemente. Un ente, un par de zapatos de labriego se asienta en la obra establemente, a la luz de su ser. El ser del ente se asienta en su apariencia estable”.¹³⁰

Lo que dice Heidegger es: El arte es expresión del ser y de la forma de ser del ente. Por lo mismo, la obra se presenta a manera de determinación del ser del ente. Lo que un artista plasma en la obra de arte no es solamente una representación de lo real ya que detrás de dicha representación puede encontrarse también una forma concreta de interpretarle. Los valores sociales que determinan al artista como individuo aparecen plasmados en la obra de arte, ya que dicha obra es en toda ocasión expresión de la modalidad en la que se *encuentra* y se *cura* el artista como ser-en-el-mundo. El artista se convierte en este sentido en “verdugo del ser”, ya que desgarrar su esencia y le vuelca en ente. La obra de arte es una forma de acceder a la verdad. Pero también, a la par, se oscurecen, se mantienen ocultos todos aquellos elementos de la realidad que no fueron captados por la obra. A estos últimos, se puede tener acceso, exclusivamente, a través de la interpretación hermenéutica de la obra que es esencialmente verdadera. Pero la verdad, en este sentido, debe de ser entendida en su sentido cultural radical, es decir, como la expresión de ciertos valores y patrones institucionales aprobados y motivados por la simbología de la época. Aquel fenómeno es definido por Paulina Rivero en los siguientes términos:

¹³⁰ Heidegger, Martín, *La obra de arte*, pp. 62-63

“La obra de arte puede en efecto impulsarnos hacia fuera de la existencia cotidiana, y llevarnos a ver o comprender algo que antes no habíamos ni visto ni comprendido. Puede conducirnos a un mirar hermenéutico en el cual somos capaces de ver lo que otros no pueden, o inclusive lo que nosotros mismos en circunstancias habituales no podemos ver”.¹³¹

Así pues, lo que aquí se pretende realizar con la interpretación de las diversas obras de arte en Grecia Clásica es concertar la apertura de ciertos patrones y valores sociales general y universalmente aceptados entre la cultura griega, para que nos sean especialmente accesibles. Dichos patrones, nos daremos cuenta, no solamente nos serán accesibles a partir de la racionalidad y la lógica de la filosofía, también nos serán accesibles desde los terrenos del arte, al tener este último su propio lenguaje. El arte servirá para realizar una apertura de la verdad del ζῶον πολιτικόν en su especificidad radical. Dicha verdad, será entendida, como la desocultación de las propiedades y las características básicas de dicho ente que tuvo una existencia histórica y simbólica. Nos daremos cuenta, por último, que la obra de arte se manifiesta como la modalidad expresa en la que cierto ente (ζῶον πολιτικόν) existe tanto en la verdad como en la falsedad, de forma irónicamente metafísica.

3.4.1 La épica homérica y los orígenes del antropomorfismo en las deidades Olímpicas.

“Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”
-Baruch Spinoza- (Ética)

En efecto, cuando hablamos de los dioses, enmarcados en el contexto de la opinión generalizada entre los griegos, cuesta mucho trabajo pensar en éstos a la manera en la que lo hace Spinoza en su *Ética*. Los dioses griegos, al menos en lo que concierne a la cultura, son dioses corpóreos, limitados al poder que han conquistado en las distintas arenas del cosmos. Homero es el educador de Grecia y gran parte del imaginario cultural griego recae en su obra. Los dioses griegos fueron, por ello, dioses humanos, con cuerpo.

Los dioses griegos son deidades que poseen los vicios y las virtudes de los hombres. Los dioses desean, aman, pretenden, roban, matan, usurpan y violan, por esa misma razón, juegan un papel activo. Los dioses griegos son sujetos con la capacidad de actuar y de apropiarse de la realidad. En otros términos, los dioses griegos, al menos en Homero, siempre son entendidos como sujetos con capacidad predicativa. Por ello: “La palabra teología es mucho más vieja que el concepto de teología natural y la tricotomía *varroniana*. Pero la teología es también una creación específica del espíritu griego. Este hecho no se ha entendido siempre exactamente y merece especial

¹³¹ Rivero Weber, Paulina, *Aletheia, la verdad originaria: encubrimiento y descubrimiento del ser en Martín Heidegger*, p. 176.

atención, pues afecta no sólo a la palabra, sino más aun a la cosa que expresa. La teología es una actitud del espíritu que es esencialmente griega y que tiene alguna relación con la gran importancia que atribuyen los pensadores griegos al *logos*, pues la palabra *theología* quiere decir aproximación a Dios o a los dioses (tehoi) por medio del *logos*. Para los griegos se volvió Dios un problema”.¹³²

De esta manera resta preguntarnos ¿Por qué los griegos concebían a sus dioses como humanos o antropomórficos? ¿Qué importancia tiene en nuestro estudio saber que los griegos hayan humanizado a sus deidades? ¿Qué relación guarda el modelo del ζῶον πολιτικόν con las formas que imprimieron los griegos a sus distintas deidades?

Antes de iniciar con el desarrollo de la temática, resulta importante realizar unas cuantas aclaraciones de carácter histórico. Hemos de entender que Homero no fue el único que concibió a los dioses poseyendo figuras humanas. Por el contrario, los griegos en general, al no creer en la creación *ex nihilo*, tuvieron siempre esa tendencia a representarse a sus dioses como deidades humanizadas, característica fundamental de las culturas con creencias politeístas. Si bien hubieron ciertos filósofos que creyeron que esa idea era perniciosa para la *pólis* perfecta, como fue el caso de Sócrates (Demiurgo), no por ello la humanización de los dioses dejó de ser algo hartamente común en la cultura griega. En este sentido, Aristóteles buscaba el *arché*, el principio de todas las cosas, a partir de indagaciones físicas, mismas que concluyen en su teoría sobre el motor primero. Anaximandro, un filósofo mucho más antiguo, en otro ejemplo ilustrador, se imaginaba la figura de los dioses a la manera de lo *apeiron*, de lo eternamente fijo, indefinible e inmutable, es decir, para dicho pensador los dioses no podían ser corpóreos, porque la corporeidad significa limitación.¹³³

En una época de gran desarrollo intelectual, en la etapa de sistematización de la creencia, Hesíodo se dio a la tarea de bosquejar un aparato explicativo, esquematizado metódicamente, que encuentra sus fundamentos en la génesis, la vida y las interrelaciones de los dioses. La *Teogonía* es una mirada ordenada hacia el carácter y la forma en la que los griegos se representaban a las deidades, bajo el adoctrinamiento que recibían en la *daskaleíon*.

Los griegos eran educados (socializados) a través de la lectura y aprendizaje de memoria de los textos de Homero y Hesíodo, y aquel primer acercamiento a la realidad constituiría también una modalidad de acercamiento a la verdad, fundamentada en los mitos, de los cuales pocos griegos podían escapar. La permisibilidad característica de la religión griega, así como su carácter orgánico e integral, permitía que los hombres libres pudieran plantearse formas nuevas de interpretar a las

¹³² Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 10.

¹³³ Para ahondar más en este tema, revisar el capítulo sobre “La teología de los Milesios”, en Werner, Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*.

deidades. Sin embargo, las interpretaciones se encontraban enmarcadas en el horizonte de la educación, en el límite de los principios fundamentales que habían recibido.¹³⁴ Aclarados tales puntos, comencemos con el desdoble de las características básicas de aquel tipo de adiestramiento épico bajo el que se enmarcaba la educación de los hombres libres en Grecia.

¿Qué se entiende por épica? “Entendemos aquella poesía hablada o recitada (*épos, épee*, versos), contrastada con la lírica (*mélica*), que era una poesía cantada, y con la dramática, que era representada”.¹³⁵ La épica es representada entre los griegos, al igual que diversas manifestaciones de la creación artística, a través de una musa, en este caso, Calíope. Dicha musa, se piensa, es hija de Zeus y Mnemosine (la memoria). A dicha musa se le adjudica también la inspiración de la elocuencia y de los instrumentos de cuerda.¹³⁶ Su imagen fue representada, y eternizada, siguiendo los patrones del antropomorfismo, por Simón Vouet en su famoso cuadro de “Ucrania y Calíope”.

La épica se diferencia de otras obras artísticas en varios sentidos. En un primer momento, las narraciones tratan sobre asuntos bélicos, es decir, se erigen en torno a lo epopéyico. Las narraciones de Homero describen, de manera detallada, la forma en la que los griegos lograban trascender la mortalidad, utilizando la virtud de la valentía en los instantes más afrentosos, despreciando el exacerbado apego a la vida. En el caso de *La Iliada*, se cuenta la historia de la batalla de Troya, misma que encuentra su clímax con la deposición de la ira por parte de Aquiles. El héroe de tal narración encuentra el cenit de su existencia en el momento en el que demuestra su fortaleza y valentía en la lucha que mantiene contra Héctor. En este sentido, tal obra narra y encomia la actitud del héroe frente al hecho caótico de la guerra. Tanto Héctor como Aquiles pueden ser considerados como héroes, pero el segundo se encuentra favorecido por Zeus y por la misma razón es considerado el héroe máximo.

Por otro lado, encontramos en la épica homérica el elogio a la virtud de la prudencia, misma que se condensa en la *Odisea*. En ésta, Odiseo, gran guerrero que peleó con los aqueos en la batalla de Troya, se ve inmerso en una serie de circunstancias negativas que le mantienen por largo tiempo

¹³⁴ Hegel señala: “El aeda es el singular real, que, como sujeto de este mundo, lo engendra y lo sostiene. Su *pathos* no es la fuerza natural, aturdidora, sino la Mnemosina, la introspección y la interioridad devenida, la reminiscencia de la esencia anteriormente inmediata...El medio es el pueblo de sus héroes, los cuales son hombres singulares como el aeda, pero solamente representados y, con ello, al mismo tiempo, universales, como el libre extremo de la universalidad, los dioses”. *Fenomenología del espíritu*, p. 422.

¹³⁵ Petrie, *Op. Cit.*, p. 148.

¹³⁶ Uno de los textos fundamentales para entender el nacimiento de la épica como una modalidad especial de acceso a la verdad es Dettiene, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. En especial los apartados “Verdad y sociedad” y “La memoria del poeta”. A partir de oposiciones mítico-conceptuales (negativo-positivo, *epainos-mômos*, palabra-silencio, luz-oscuridad, memoria-olvido, *alétheia-lethé*), tal autor desglosa la importancia del imaginario religioso entre los griegos para acceder a un oportuno acercamiento del concepto verdad. De la misma manera, considera al adivino, al poeta y al rey como tres figuras diferentes que tenían como finalidad establecer los patrones de verdad: la primera como acción mántica, la segunda como memoria y elogio, y la tercera como justicia.

lejos de su tierra y de su familia. En dicha narración no se enfrentan batallas frontales entre dos guerreros, al menos no con la constancia con la que se presenta en *La Iliada*. El objetivo de *La Odisea* es por ello de diferente índole al anterior. En ésta la finalidad se encuentra en elogiar la prudencia y la perseverancia de Odiseo, mismo que después de superar una serie de desventuras consigue regresar a su hogar. El clímax de la obra se condensa en el momento en el que Odiseo, al lado de su hijo, planea y ejecuta la venganza contra los Pretendientes que querían desposar a Penélope. En dicho fragmento de la obra, el héroe actúa con suma cautela para no ser descubierto por los enemigos, es decir, busca y encuentra el momento idóneo para hacerles pagar toda la serie de perjuicios que trajo consigo su actuar.

Las virtudes políticas en las que se enmarca la concepción del mundo aristotélica encuentran gran parte de su fundamento en la épica homérica. En esta misma se expresa, mejor que en ningún otro lugar, la manera en la que los griegos eran socializados a través de la tradición oral en un primer momento y a partir de las letras en uno segundo. El tratado concerniente a la fortaleza o valentía fue condensada en la *Iliada*, mientras que la prudencia fue desdoblada en la *Odisea*.

Continuaremos entonces explicando algunas cuestiones de carácter histórico acerca de las narraciones que constituyeron el hito de mayor impacto en la educación de los griegos. En este sentido, se da por sentado que las narraciones (*Iliada* y *Odisea*) fueron compuestas entre los siglos IX u VIII AC. Aquellas narraciones poéticas no fueron escritas en un primer momento, ya que Homero era ciego, como su nombre en griego lo indica, sino que fueron transmitidas a través de la tradición oral. Por lo mismo, es difícil creer que la narración épica adjudicada a Homero, como hoy la conocemos, guarde la misma composición que la que tuvo en sus orígenes. Por tanto, se piensa que los textos de la epopeya han sido modificados y aumentados como toda tradición que se transmite por vía oral, sin variar por ello mismo su tésitura original que es la de elogiar los acontecimientos bélicos.

“La comisión de Pisístrato. Los rapsodas. Puede decirse que la historia de los poemas data de mediados del siglo VI a.c., cuando Pisístrato, tirano de Atenas designó, según se asegura una comisión de gente letrada para coleccionar en forma “los poemas de Homero, y sin duda fijar su texto, entre las versiones escritas cuya anterior existencia se presume.”¹³⁷

Acerca de la épica homérica, en el sentido de la tésitura general que conserva hasta nuestros tiempos, Borra aclara:

“La *Iliada* y la *Odisea* son epopeyas heroicas. Celebran las hazañas de una generación ya desaparecida y que era capaz de realizar cosas imposibles para los hombres posteriores. Sus valores

¹³⁷ *Ibid*, p. 149.

corresponden a la edad que todo lo juzga la talla del hombre heroico, tan señalado en la guerra como en el consejo. ..La Edad Heroica de Grecia es la fuente de la tradición épica”.¹³⁸

En efecto, los valores políticos de los que se ha hablado con anterioridad encuentran su sustento en el desenvolvimiento de la épica homérica. En aquella se expresa el carácter de la época heroica que de alguna manera es causa de nostalgia entre los griegos. En tal sentido, tanto Platón como Aristóteles dicen que las variaciones en las formas de gobierno se presentan de manera negativa, pues en vez de irse perfeccionando con el paso de los tiempos se van corrompiendo y, por lo tanto, haciendo cada vez más imperfectas. La época heroica constituye, para los griegos en general, el ideal más altivo de las formas de organización humana; ideal que siempre añorarían.

El hombre heroico por excelencia, que se expresa en la *Iliada* a través de Aquiles, y en la *Odisea* a través de Odiseo, es el modelo a seguir por todos y cada uno de los ciudadanos que se educan bajo el objetivo del encuentro de la libertad absoluta en la *pólis*, aquellos son su molde *eidético*. En el campo de la guerra, el hombre se puede hacer algo más que hombre, al superar a sus otrora iguales, esto es, convirtiéndose en héroe. A través de la guerra, la *pólis* fortalece sus fundamentos con relación a las poblaciones aledañas. Los grupos de grandes hombres, los héroes, crean las grandes ciudades y las eternizan a través de la victoria en las batallas, con el estandarte de la libertad obtenida a partir de la virtud primera que era la valentía.¹³⁹

La Iliada es una narración poética que encuentra el clímax de su estética no solamente en el ordenamiento sistemático o en la métrica de sus versos, sino en los ideales profundos que se manifiestan en ella a través del campo de la guerra. En dicha narración nos encontramos con hombres valientes dispuestos a defender su hombría, su ciudadanía y el patrimonio de sus familias a costa de cualquier inclemencia que juegue en su contra. En la guerra, los hombres no tienen nada que decidir, pues los designios que competen acerca de la victoria o la derrota se encuentran plenamente en manos de los dioses. Lo que se encuentra en manos de los hombres es demostrar que merecen ser recordados a lo largo de la posteridad por sus actos de valentía, por valorar en mayor medida el bien de la comunidad en contraposición al bienestar de la individualidad. Cada guerrero tiene su momento de gloria en la guerra, en aquel instante en el que muestra su valentía al no temer

¹³⁸ Bowra, C, *La literatura Griega*, p. 16.

¹³⁹ En tal sentido, Chirico indica: “En la construcción de las ciudades, en la forma arquitectónica de las casas, de las plazas, de los jardines, y de los paseos públicos, de los puertos, de las estaciones ferroviarias, etcétera, están los primeros fundamentos de una gran Estética Metafísica. Los griegos tuvieron un cierto escrúpulo en tales construcciones, guiados por su sentido estético-filosófico; los pórticos, los paseos sombreados, las terrazas erigidas como plateas frente a los grandes espectáculos de la naturaleza (Homero, Esquilo); la tragedia de la serenidad”. En Saéñz, Olga, *Op. Cit.*, p. 67.

los infortunios de la suerte (*moira*), para unos segundos después caer herido o muerto y dejar el sitio a otro guerrero.¹⁴⁰

La épica homérica, encuentra en *La Iliada* sus elementos narrativos más interesantes en las descripciones del acontecimiento bélico, realizadas por Homero. Tal es el grado de belleza que se encuentra en la guerra, que poco han de importar los motivos por los que se llega a pelear. Los Troyanos defienden la ciudad, mientras que los aqueos combaten por el deshonor que trajo consigo el rapto de Helena. La importancia de los medios sustituye la trascendencia de los fines y cobra mayor vigor la virtud guerrera. Cuando se está en batalla lo más importante es no temer, lo más deseable es no amar la vida con tanto aferramiento como para convertir el alma guerrera en alma esclava. Los griegos amaban tanto la libertad, y comprendían su vida sólo a partir de ella, que siempre estaban dispuestos a defenderla en el estado de naturaleza. Por ello, los gestos, las palabras, se convierten en un elemento de suma importancia en la narración épica, pues en este tipo de descripción de la escena se aplica especial énfasis en la fisonomía, el carácter, la postura del guerrero en el momento de embestir o de ser embestido.

La épica homérica demuestra la manera en la que el artista se convierte en juez y verdugo de los hombres. Aquellos que son valientes adquieren el grado de héroes, son recordados por el resto de los tiempos por sus grandes hazañas. Mientras tanto, los cobardes son dignos de ser olvidados, de ser enviados al inconsciente de la humanidad. En el desarrollo de *La Iliada* nos podemos encontrar con que los movimientos de destreza de los grandes héroes son contados con sumo detalle y elogiados. De la misma manera, los movimientos torpes, las palabras cobardes de los guerreros que se convierten en esclavos al rogar piedad de sus contrincantes, son condenados. Tirar el escudo o el arma a propósito constituía una de las mayores felonías en el terreno de la guerra, arena en la que cada quien demuestra lo que verdaderamente es. Por lo mismo, pasar del plano ofensivo al pasivo de pedir misericordia al enemigo era considerado un acto de brutal cobardía. A razón de ello, podemos encontrar en el grueso del texto frases encomiadoras de la valentía en el siguiente tenor: “¡Sean hombres, muestren que tienen un corazón esforzado y avergüéncense de parecer cobardes en el duro combate! De los que sientes este temor, son más los que se salvan que mueren, los que huyen ni alcanzan gloria ni entre sí se ayudan”.¹⁴¹

La épica homérica es una descripción minuciosa de los grandes hechos, de las grandes proezas y de los grandes apotegmas que los héroes eternizan en la guerra. Los hombres y los dioses se

¹⁴⁰ Una de las frases más emblemáticas, era aquella que las madres de los soldados espartanos proferían a sus hijos cuando partían a la guerra: “*Vuelve con tu escudo o sobre él*”. En Petrie, *Introducción al estudio de Grecia*, p.19.

¹⁴¹ Homero, *Iliada*, p. 69.

reúnen en la guerra, y es precisamente en ésta donde se determina la eternidad de unos y la perennidad de otros. A los dioses les agrada contemplar a los mortales combatir, de la misma forma tienen sus ciudades predilectas. Por la misma razón, podemos leer en *La Iliada* las palabras de Hera, esposa de Zeus, que versan de la siguiente manera: “Tres son las ciudades que más quiero: Argos, Esparta y Mecnas, la de calles anchas”.¹⁴²

Los dioses griegos tienen siempre un papel activo en la guerra, favorecen a sus predilectos y perjudican a los predilectos de otros dioses. Zeus favorece a Aquiles, tras el ruego y el suplicio de su madre que es de nacimiento divino, Tetis. Igualmente, existe predilección de Atenea por Diomedes, en el siguiente talante: “Entonces Atenea infunde a Diomedes el Tidida valor y gracia para que brille entre todos los argivos y alcance gloria y lo hace salir de su casco y de su escudo infatigable, llama parecida al astro que luce en otoño y luce más después de bañarse en el Océano. Tal fuego despide la cabeza y los hombros del héroe, cuando Atenea lo lleva al centro de la batalla, allí donde es mayor el número de guerreros que tumultuosamente se agitan”.¹⁴³

Entre más colosal es la batalla, entre mejores y más nobles son los hombres que perecen en ella, el espectáculo agrada de mayor manera a los dioses. Entre más vigor se muestre en la lucha, más se convierte en un ejemplo para sucesos posteriores. Sin embargo, aquel espectáculo sería absurdo si solamente los hombres, considerados de menor rango, tuvieran participación. Los hombres no brillan por sí solos, necesitan de la ayuda de los dioses para ello. Cuando algún héroe sobresale, los estrategos del bando contrario salen a su paso para derrotarle, para no dejarle crecer. Empero, cuando sobresale de tal manera que su valentía y su poderío no pueden ser controlados por un número cuantioso de hombres, se sabe que aquel héroe no actúa solo, se piensa, por el contrario, que actúa favorecido por la gracia de algún dios.

Los dioses pelean en la guerra, lo hacen en el sentido de otorgar facultades extraordinarias a los héroes, a los hombres que son considerados de mayor valía para ellos. Por el mismo motivo, la guerra de los mortales se convierte en guerra de las deidades, mismas que buscan reposicionar su importancia en el Olimpo a través de ésta. Precisamente de tal idea devienen los principios fundamentales, a manera de virtudes que Aristóteles apuntala como características del ciudadano. De hecho, los dioses favorecen a tal grado a los mortales que en algunos casos los dotan de la facultad de herir a las otras deidades enemigas. Tal es el caso de Diomedes, actuando bajo el influjo de Atenea, misma que pronuncia a aquel las siguientes palabras: “Cobra ánimo, Diomedes y pelea con los troyanos, ya que infundí en tu pecho el paterno intrépido valor que acostumbra tener el jinete

¹⁴² *Ibid*, p.48.

¹⁴³ *Ibid*, p.58.

de Tideo, agitador del escudo y aparté la niebla que cubría tus ojos para que en la batalla conozcas bien a los dioses y a los hombres. Si alguno de aquellos viene a tentarte, no quieras combatir con los inmortales, pero si se presenta en la lid Afrodita, hija de Zeus, hiérela con el agudo bronce”.¹⁴⁴

Los hombres-guerreros encuentran su sublimación en el campo de batalla, pues a través de demostrar su carácter y sus facultades adquieren honores y capacidades extraordinarias. Los hombres convertidos en héroes obtienen la capacidad de herir a dioses menores. Lo único que se condena inexorablemente en la guerra es la deshonra que produce la no participación o la participación menoscabada por el temor o por algún otro sentimiento que obstaculice la sobre exaltación de las virtudes políticas. En este sentido, Aquiles tiene que deponer la ira contra Agamenón, mismo que lo deshonró en tiempos de paz por despojarle de una mujer que le había concedido previamente. De esta forma, Aquiles (que tenía la condición de semidios por ser hijo de madre diosa y de padre mortal) fue favorecido por Zeus para que se consumara en héroe. Aquiles recapacita acerca de su papel pasivo en la guerra después de la muerte de su gran amigo Patroclo, y pronuncia las siguientes palabras que encarnan el sentimiento más profundo del hombre que participa en la guerra para consolidar su hombría y para sumarla a los esfuerzos de la comunidad de ciudadanos que combate: “Si me quedo aquí a combatir en torno a la ciudad troyana, no volveré a la patria, pero mi gloria será inmortal”.¹⁴⁵

La guerra es el campo de batalla en donde los mortales encarnan los valores más altivos de la heroicidad. La heroicidad es, a su vez, manifestación de exceso de vida. El movimiento astuto y la voluntad de triunfar sobre el enemigo son muestras de derramamiento vital. Exaltar la ley suprema del más fuerte constituye, a la par, la forma expresa en la que se manifiesta la vitalidad. La guerra es entendida como campo de vitalidad más que como campo de mortalidad entre los griegos. En este sentido, Homero manifiesta con respecto a la guerra: “Allí se agitan la Discordia, el Tumulto y la funesta Parca, quien al mismo tiempo toma a un guerrero vivo y recientemente herido que a otro ileso y arrastra por el campo de batalla a un tercero que ya ha muerto, tomándolo por los pies y el ropaje que cubre su espalda está teñido de sangre humana. Todos se mueven como hombres vivos, pelean y retiran a los muertos”.¹⁴⁶

La Iliada es, por lo antes dicho, fiel testimonio de la forma en la que los griegos eran educados en la arena de las virtudes políticas. La épica de Homero demuestra, como lo diría Jeager: “cómo el viejo concepto de guerreo de la *areté* (virtud) no era suficiente para los poetas nuevos, sino que traía

¹⁴⁴ *Ibid*, pp. 60-61.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 116.

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 248.

una nueva imagen del hombre perfecto para la cual, al lado de la acción, estaba la nobleza del espíritu, y sólo en la unión de ambas se hallaba el verdadero fin”.¹⁴⁷

La narración de los eventos de *aristeia* constituye el clímax de la épica homérica. En ella se suscribe la descripción del combate entre dos guerreros sobresalientes. En *La Iliada* sobresale la férrea lucha entre Ajax y Héctor, misma que concluye sin la victoria de ninguno. Posteriormente, después de la agregación de Aquiles, la pelea que aquel sostiene con Héctor termina con la muerte del último y constituye el clímax de la obra. En la narración de la *aristeia* encuentra el artista el desdoble más altivo de su obra, pues aquella es reflejo y condensación de la manifestación de todas y cada una de las virtudes políticas que son adjudicadas al guerrero y que son tratadas de conservar en la memoria del pueblo a partir de la transmisión oral.

Con la participación de los dioses en la guerra, así como con el cuidado moral de los hombres sobresalientes para igualar a las deidades en virtud, es como nace la idea antropomórfica de los mismos. Los dioses que aparecen en Homero son dioses corpóreos que se mueven de un lugar a otro, que conversan con los hombres como si aquellos estuvieran hechos a su imagen y semejanza. Hombres y dioses hablan y participan de la guerra como si fueran iguales, el único abismo que los separa es la perennidad de unos y la eternidad de otros.

Los dioses griegos se asemejan a los hombres, en Homero, no solamente por su aspecto físico o corpóreo, ya que aquellos también comparten sentimientos con los mortales. Las deidades son capaces de enemistades y de amistades, son propensos a amenazar, a ser amenazados, pueden hacer pactos, como cuando Zeus dicta a Temis que convocara a los dioses en el Olimpo a causa de la guerra de Troya:

“El hombre griego tenía la idea de que existían unos dioses inmortales, que estaban en posesión de una fuerza sobrenatural y que además, eran antropomorfos, pues no tenían solo la apariencia, sino mente, reacciones y sentimientos humanos. Esta concepción quedó vinculada a una serie de personajes que estaban vinculados genealógicamente (Zeus, Hera, Artemisa, Dioniso, Hefesto, Hermes, Heracles, Perséfone, Hades, Poseidón, etc.), figuras que consolidaron los grandes poetas como Homero y Hesíodo y que sirvieron de catecismo a todo un pueblo habituado a conocerlas desde la infancia y a extraer de ellas sus nociones básicas en materia religiosa”.¹⁴⁸

En la época clásica se consolida la visión de los dioses con formas humanas. A su vez, dicho proceso encuentra su génesis en la época arcaica. Los dioses no se hicieron antropomórficos de la noche a la mañana, ello implicó una serie de cambios graduales. En tal sentido, las figuras deificadas que se convirtieron en el campo de ejecución de los más grandes artistas colaboró a constituir en

¹⁴⁷ Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p.24.

¹⁴⁸ Fernández Nieto, Francisco Javier, *Grecia Clásica*, p.70.

gran medida el imaginario de identidad entre aquella cultura. Las obras artísticas de los dioses fueron, de esta manera, madurando con el proceso de consolidación de las organizaciones humanas, proceso que encuentra su momento cúspide en el afianzamiento de la *pólis* como la mejor forma de articulación entre hombres libres:

“En este período que media entre los inicios del siglo VI a.C. y la fecha en la que la Acrópolis de Atenas fue incendiada y brutalmente destruida por los persas (480 a.C.), Grecia dio pasos de gigante en todos los aspectos. Y lo hizo desde sus *polei*, autárquicas e independientes, regidas, por lo general, en esta época por acaudalados tiranos que mejoraron notablemente sus estructuras urbanísticas. La prosperidad de la que disfrutó la mayoría de ellas aceleró el proceso de su madurez y por ende el de la conquista de su libertad, que culminó hacia finales del siglo VI a.C. con la implantación de los gobiernos democráticos y la caída en cadena de las tiranías. Cada ciudad griega se convirtió así en un microcosmos concebido a escala humana, por que en él su protagonista, el hombre, pasó a ser medida de todas las cosas (Protágoras), hasta el punto que los dioses, a los que erigieron magníficos templos y consagraron venerados santuarios, se antropomorfizaron e, impulsados por sentimientos y pasiones semejantes a los de los hombres, participaron en sus conflictos y en el devenir de su historia”.¹⁴⁹

En conclusión, las narraciones épicas de Homero demuestran un contundente apasionamiento de la cultura griega hacia lo bélico. Por ende, podemos darnos cuenta que las virtudes y los valores del espíritu guerrero son elogiados en el mismo sentido que los vicios de la cobardía o el apego a la vida son despreciados. *La Iliada* y *La Odisea* son fiel reflejo de lo que el gran educador de Grecia heredó como valores culturales a toda una civilización: la primera enseña la valentía y la actitud guerrera en general, mientras que la segunda obra pone claro énfasis en la prudencia y la perseverancia. Aunado ello, encontramos por vez primera en Homero, la idea de que los dioses participan en la guerra y por ello mismo poseen figuras humanas. Los dioses se vuelven antropomórficos en la épica homérica y más adelante dicho concepto empapó el imaginario griego, evolucionando en diferentes obras artísticas como lo son la arena de la escultura y la tragedia.

3.4.2 La tragedia como asimilación de la fatalidad.

La primera pregunta que salta en el camino es la siguiente ¿Qué se entiende por tragedia? Aristóteles nos habla acerca de ella en su *Poética*. En tal sentido, la define de la siguiente forma:

“Es, pues, la tragedia, representación de una acción memorable y perfecta, de magnitud competente, recitando cada una de las partes por sí separadamente y que no por modo de narración, sino moviendo a compasión y terror, dispone a la moderación de estas pasiones”.¹⁵⁰

¹⁴⁹ González Serrano, Pilar, *Grecia y Roma*, en “Historia Universal del Arte”, p. 35.

¹⁵⁰ Aristóteles, *Poética*, pp. 25.

Con base en lo dispuesto, podemos obtener diversas conjeturas que es menester asentar. Primero: La tragedia se distingue de la épica en tanto que no se presenta como narración, lo hace por medio de la representación teatral. Contrariamente a la épica, la tragedia incide en el espectador provocando terror y compasión. Segundo: La representación de la tragedia versa siempre sobre acciones memorables y perfectas, como reflejo de la eterna justicia (*diké*) que dicta “otorgarle a cada quien lo que se merece”, o lo que es su destino. Tercero: La tragedia como representación teatral tiene la finalidad de disponer a los hombres a la medida. Contrariamente a la épica, que elogia los grandes actos, la tragedia tiene como finalidad la condena y la censura de diversos personajes y su carácter. La tragedia pone en evidencia las ironías que son intrínsecas a la vida. La tragedia es muestra de la reacción de los hombres ante los designios de los dioses.

La tragedia se erige como una manifestación artística en la que aparecen ciertos valores sociales predominantes, establecidos con la finalidad de censurar o corregir las malas acciones. Por ello, la tragedia debe de ser considerada en su debida magnitud, como expresión artística, pero también como una modalidad especial del proceso educativo (socialización) de los griegos. El artista trágico es, al igual que el épico, verdugo y juez de los valores políticos predominantes. Las grandes obras, como la venganza por la muerte injusta del padre, en *Orestes*, son elogiadas. Mientras que los grandes errores o las grandes traiciones son censuradas, como en el caso de Egisto, hombre que usurpo el lugar de Agamenón en la obra mencionada. En este sentido, “La tragedia es imitación, no tanto de los hombres cuanto de los hechos y la vida, y de la ventura y desventura; y la felicidad consistente en acción, así como el fin (moral) es una especie de acción y no calidad. Por tanto, no hacen la representación para imitar las costumbres, sino válense de las costumbres para el retrato de las acciones”.¹⁵¹

Para catalogar y entender de mejor forma las características y los efectos de la tragedia, que son de suma importancia para nosotros, hemos de apoyarnos en Melero, autor que afirma:

“El dionisismo, a diferencia de los demás cultos griegos, ofrecía al creyente una sensación de comunión, en el sentido de comunicación y participación con una potencia divina. Mediante su participación en los ritos y cultos, el fiel, gracias a la comunión con la potencia divina, obtenía unos poderosos efectos psicológicos:

- a) La sensación de liberación de los límites impuestos por la razón y la costumbre social. El fiel experimentaba vitalidad, que él atribuía a la presencia del dios en su interior.
- b) En el éxtasis dionisiaco el fiel sentía disolverse el sentido de conciencia individual, para fundirse en la conciencia del grupo. Salía de sí mismo y confundido con la totalidad del thíasos o cofradía dionisiaca, sentía ampliarse enormemente sus capacidades anímicas y físicas, sin intervención del opresivo corsé de la responsabilidad individual, disuelta en una nueva conciencia, no reglada, ni institucionalizada, de grupo.

¹⁵¹ *Ibid*, pp. 26.

c) En estado de éxtasis individual y comunión divina y colectiva, establecía unas relaciones estrechas con lo primario, lo elemental, con la tierra, que mágicamente manaba ríos de leche y miel”.¹⁵²

La tragedia es un tipo de expresión artística, amén de evento cultural-educativo, que se relaciona con la deidad orgiástica por excelencia, Dionisio. Dicho dios representaba la imagen de la otredad, extrañeza, alteridad, extranjería, de la disolución de las conciencias individuales, debido a que era el dios de la sustancia que provoca tales efectos en los hombres, el vino. A través de tal deidad, podremos entender, como bien lo afirma Melero las características básicas de la tragedia: la vitalidad, la disolución de las conciencias individuales y el éxtasis producido por lo terrenal.

Sin duda, uno de los autores fundamentales para entender el carácter de la tragedia griega es Nietzsche. Dicho pensador, en *El origen de la tragedia*, puede ser considerado como uno de los más importantes estudiosos en lo que al tema se refiere. Por la misma razón, acudiremos en su auxilio para desarrollar el apartado.

El texto sobre la tragedia, del creador del Zarathustra, expone a la luz una de las diferencias más elementales del arte griego. Dicha divergencia radica en la singularidad de lo apolíneo y en la singularidad de lo dionisiaco. Al primero de ellos lo denomina como el arte que se produce por el estado de ensueño. Mientras tanto, el arte dionisiaco coincide con el estado de embriaguez. “Estos dos instintos tan diferentes caminan parejos, las más de las veces en una guerra declarada, se excitan mutuamente a creaciones nuevas, cada vez más robustas, para perpetuar, por medio de ellas, ese antagonismo que la denominación *arte*, común a ellas, no hace más que enmascarar, hasta que, al fin por un admirable acto metafísico de la voluntad helénica, aparecen acoplados, y en ese acoplamiento engendran la obra, a la vez dionisiaca y apolínea, de la tragedia antigua”.¹⁵³

La estética apolínea encuentra su objeto de inspiración en una extraña sensación de trascendentalismo. Por lo mismo, el hombre filosófico que es influido por dicho tipo de inspiración tiene el sutil “presentimiento de que detrás de la realidad en que existimos y vivimos hay otra completamente distinta, y que por ende, la primera no es más que una apariencia de la segunda”.¹⁵⁴ Dicho mundo, el de la verdadera realidad para el soñador, es el lugar donde descansan todos y cada uno de los fundamentos de la existencia. El apolíneo encuentra en el escape de conciencia que produce el sueño, lo verdadero. El sueño, por su parte, es considerado como el espacio en el que el hombre puede individualizarse, en donde puede ser o no ser a sus anchas expectativas. El arte

¹⁵² Melero, Antonio, “La literatura clásica”, en Fernández Nieto, Javier, *Grecia Clásica*, p. 94.

¹⁵³ Nietzsche, Frederic, *El nacimiento de la tragedia*, p.17.

¹⁵⁴ *Ibid*, p.18.

apolíneo es un llamado a lo más profundo que existe en la conciencia individual. A través de lo apolíneo el hombre se responsabiliza oníricamente.

La estética dionisiaca parte de una serie de principios contrapuestos a los formulados por lo apolíneo. El hombre se ve embriagado por una extraña sensación de inmanentismo, mismo que le hace desear fundirse con lo más natural y originario de la existencia toda. En este sentido, el hombre dionisiaco no hace mención a un mundo diferente detrás del mundo que parece real. La inspiración dionisiaca, por el contrario, hace mención y encuentra el objeto de su inspiración en el estado más mundano de la unidad originaria o primordial. El hombre dionisiaco, alterado por los efectos del vino y de la orgía, realiza un profundo llamado a consolidar los lazos de bestialidad que unen a todos los hombres. La imagen que se tiene de la guerra es fiel expresión de que el poder físico o material debe prevalecer sobre el poder intelectual o espiritual.

El arte apolíneo, en la forma de observar de Nietzsche, se consolida con el arte dórico de Homero. La narración épica de los acontecimientos bélicos es considerada por tal pensador como la esencia de la “Grecia soñadora”, de aquella que se proyecta buscando el grado máximo de individuación. Por su parte, el dionisiaco se consolida a través del ditirambo, manifestación artística que encuentra su máxima expresión en la unidad de la naturaleza, de los instintos. Los máximos exponentes del dionisismo puro son Píndaro y Arquíloco. El arte dionisiaco desprecia la felicidad que puede ser hallada en el sueño y aprecia el placer que puede ser encontrado en la orgía y en el triunfo después del combate. Mientras que para el apolíneo la apariencia de la realidad es fútil, el dionisiaco la resalta convirtiéndola en el centro de su culto. Apolo encarna el ideal de lo griego, lo civilizado. Dionisio encarna el espíritu de lo bárbaro, de la abolición del lenguaje racional, la otredad, y con ello, la conquista.

Al ser considerada la tragedia por Nietzsche como el producto de la fusión del arte apolíneo y dionisiaco, esta misma debe ser considerada en su justa medida. Por un lado se encuentra lo racional y lo ideal. Por el otro se encuentra el irracional y lo real, el llamado a lo natural. El impacto que provoca la coincidencia de dichas fuerzas contradictorias es lo que formara un arraigado sentimiento de asimilación de la fatalidad a través de la tragedia: “El hombre griego se sentía también aniquilado en presencia del coro de sátiros, y el efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca es que las instituciones políticas y la sociedad, en una palabra, los abismos que separan a los hombres los unos de los otros, desaparecían ante un sentimiento irresistible que los conducía al estado de identificación primordial de la naturaleza. La consolación metafísica, que nos deja toda verdadera religión, el pensamiento de que la vida, en el fondo de las cosas, a despecho de la variabilidad de las apariencias, permanece poderosa y llena de alegría, este consuelo aparece como una evidencia

material, bajo la figura del coro de sátiros, del coro de entidades naturales, cuya vida subsiste de una manera casi indeleble detrás de toda civilización, y que, a pesar de las metamorfosis de las generaciones y las vicisitudes de la historia de los pueblos, permanecen eternamente inmutables”.¹⁵⁵

Lo que en el anterior fragmento señala con énfasis Nietzsche, es la forma en la que la tragedia como expresión artística empapó el imaginario cultural de los griegos. Por decirlo de alguna manera, la épica homérica significó en el proceso de construcción de dicho imaginario la faceta positiva, esto es, racional e ideal en la forma en la que los valores políticos fueron introducidos paulatinamente en la conciencia social. Por otro lado, la tragedia dionisiaca significó la faceta negativa, irracional, naturalista. Si la épica homérica utilizaba como recurso la expresión apolínea, el sueño, para despertar los ideales racionales de los hombres, la tragedia utilizaba las trincheras de los sentimientos y las pasiones para justificar los valores políticos. La épica utilizaba la esperanza del regreso de los tiempos heroicos para consolidar el desprecio a la vida esclava, mientras que la tragedia hacía uso del temor. La épica personificaba e individualizaba a sus personajes, mientras que la tragedia ocultaba la individualidad detrás de las máscaras que eran propias en las representaciones de tal índole.

La tragedia griega nace como necesidad de justificar y reorientar, a través del espíritu apolíneo y dionisiaco, el exceso de vida que yacía en el fondo de la cultura griega. La tragedia es como aquella caja de Pandora que según los mandatos de los dioses no podía ser abierta, ya que al ocurrir esto se desvelarían una serie de vicios y de males que condenarían por siempre a lo humano. El *Edipo en Colona*, exclama “La punta de la sabiduría se vuelve contra el sabio; la sabiduría es un crimen contra Naturaleza”¹⁵⁶, así como el *Prometeo Encadenado* predica “Todo lo que existe es justo e injusto, y en los dos casos igualmente justificable”.¹⁵⁷

La tragedia es en esencia irracional y bestial, ya que su verdadero impacto consiste en crear un sentimiento arraigado de desprecio a la cobardía, misma que deviene en fuerte apego a la vida común, política, orgiástica. Sin embargo, para Nietzsche la tragedia muere de suicidio a causa de la aparente racionalización de sus objetivos. Dicha muerte coincide precisamente con la llegada de Sócrates al mundo de la filosofía. Tal pensador imprimía en sus pensamientos un extremado optimismo en lo que respecta a las ideas. Sócrates, como bien es sabido por todos, despreciaba al teatro en el sentido de que creía que a través de aquel se engañaba a las multitudes presentando algo artificial o histriónico como si fuera natural. Sócrates creía que las representaciones teatrales

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 42.

¹⁵⁶ Nietzsche, Frederic, *El nacimiento de la tragedia*, p.50.

¹⁵⁷ *Ibid*, p.51.

constituían el circo y el soma de los griegos. Dicho pensador decantó la esencia misma de la tragedia al tratar de racionalizarla. Sócrates pensaba que para ser valiente era necesario tener conciencia de lo que se debe temer y lo que no se debe temer. Dicho racionalismo introducido en la esencia de la tragedia, constituye su muerte, su bastardización.

Para Nietzsche, la tragedia, la verdadera tragedia, antes de la aparición de Sócrates y Eurípides en escena, constituye la capacidad con la que cuenta aquella para producir éxtasis en el espectador. Eurípides, contrariamente a Esquilo o Sófocles, quita las máscaras a la representación trágica, haciendo pasar a esta misma como racional, al momento de narrar la finalidad de la trama en el prólogo o la primer escena. Eurípides, por decirlo de alguna manera, despoja de la máscara esotérica y pasional a la tragedia. En este mismo sentido, Nietzsche aclara: “En medio de esa exuberancia de vida, de sufrimiento y de goce, plena de un éxtasis sublime, la tragedia escucha un canto lejano y melancólico: habla de las causas generadoras del ser, que se llama ilusión, voluntad, dolor... Pero en cada avance de los impulsos dionisiacos, nos parece que este avasallamiento dionisiaco de las trabas individuales se manifiesta, ante todo, en perjuicio de los instintos políticos, incitando a la indiferencia, y aun a la hostilidad respecto de éstos, aunque, por otra parte, sea bien cierto que Apolo, creador de Estados, es también el genio del principio de individuación, y que el Estado y el amor del hogar no pueden subsistir sin el asentamiento de la personalidad individual”.¹⁵⁸

La tragedia representa la fusión perfecta de los dos elementos más importantes en toda sociedad; el espíritu apolíneo y el instinto dionisiaco, resaltando el influjo del último para insertar los valores ideales de lo común. Para que una sociedad crea y persiga sus valores, no sólo es necesario que sean insertados racionalmente sino que también se necesita hacer uso de lo irracional, del condicionamiento a través de la percepción. A través de dicha fusión los mitos sociales se fortalecen. En la tragedia el hombre no sólo piensa que encarnar los valores políticos es un acto de virtud racional e individual sino que siente, a la par, la afanosa necesidad que surge de lo irracional (placer y dolor) por encarnar dichos principios. Lo que en Homero puede ser considerado como valores en tanto que se dirigen a ideales, en la tragedia se convierten en instintos en tanto que dirigido a las pasiones. En palabras de Nietzsche: “sin el mito, toda cultura está desposeída de su fuerza natural, sabia y creadora; sólo un horizonte constelado de mitos consume la unidad de una época entera de cultura”.¹⁵⁹

Así pues, la fatalidad, como característica básica de la tragedia, constituye en el imaginario griego la causa de mayor impacto para entender de buena manera la asimilación del estado nihilista

¹⁵⁸ *Ibid*, p.100.

¹⁵⁹ *Ibid*, p.110.

en el que se encuentra ahogada la existencia misma, desde el punto de vista de Nietzsche. Para los griegos, efectivamente, los hombres tienen que actuar con hombría, deben despreciar la vida esclava y por la misma razón deben de asimilar la fatalidad como una cuestión dispuesta por preceptos divinos. Los valores políticos emanados de las enseñanzas homéricas se transforman en la tragedia en instintos, en un fuerte arraigo a lo vital. Lo que realmente se privilegia es la “muerte bella”. En el fondo de dicha construcción artística se pueden hallar una serie de elementos míticos que corresponden al imaginario griego que hemos venido describiendo a lo largo del trabajo. Por ejemplo, en su caso más específico, la valentía deja de aparecer como virtud racional, para encontrarse explicada como cierto instinto de vitalidad que aparece únicamente en los hombres más vigorosos, en los ciudadanos, en el ζῶον πολιτικόν. Comprender en su justa medida este hecho nos conduce a mirar con argumentos sólidos la manera en la que la concepción del mundo griega empapó la filosofía política aristotélica como concepción del mundo.

3.4.3 Escultura: Doríforo y Zeus.

En lo que concierne a la escultura como expresión del ζῶον πολιτικόν, nos daremos cuenta que aquella consiste en realizar alegoría de las virtudes y valores que son propios a dicho ente. Por decirlo de alguna manera, la obra de arte en esta expresión encarnara el modelo *eidético* que corresponde al ζῶον πολιτικόν tal como lo entendió el estagirita. El escultor resalta y encomia a los distintos tipos de virtud, y hará más que eso al adjudicar dichos valores a los héroes y a las deidades representadas en la obra de arte. Las esculturas de las que trataremos pueden ser entendidas, por la misma razón, como el vivo retrato del ζῶον πολιτικόν. Las virtudes que son comunes a los dioses y a los hombres se condensan y se reflejan en la obra de arte como cierta modalidad de acceso a la verdad, al arraigo común.

Aquel retrato del ζῶον πολιτικόν que encuentra sentido y fundamento en su contextualidad fue utilizado en sus orígenes para realizar el vuelco antropomórfico del arte, utilizando a éste como un conducto cultural en el que gran parte de los griegos eran socializados. Los dioses, por primera vez en la historia griega, tomaran el cuerpo y la figura de los hombres en sentido estricto a través de la representación escultórica. En este caso, los hombres deben de ser entendidos en su sentido genuino, es decir, como ciudadanos. A través del vuelco antropomórfico, los hombres serán encomiados hasta los grados más extremos, en otros giros, los hombres se sublimaran en dioses a través de la facultad de la politicidad.

En los casos que mencionaremos, a través del arte y en el arte mismo se ven reflejadas las ideas más radicales del pensamiento griego. En este tipo de expresión y manifestación humana el

artista puede reflejar los ideales más altivos de toda una sociedad, así como los valores morales-estéticos que le son más afines. En este sentido, el arte griego intenta constituirse como arte alegórico en el estricto sentido de la palabra. Es decir, el arte intenta erigirse como espejo, pero también como motor impulsor de los valores sociales predominantes. La escultura en Grecia Clásica, nos daremos cuenta, servirá como una modalidad especial para hacernos accesible de mejor manera el *eidos* que corresponde al ζῶον πολιτικόν desde la concepción del mundo griega.

Aclarado lo anterior y antes de comenzar con la escueta exégesis que se realizara de las obras artísticas mencionadas, es necesario contextualizar el arte griego de la época clásica como maduración de ciertos tipos de arte que se venían concibiendo desde la época micénica y arcaica. Debemos tomar en cuenta que:

“Durante los últimos decenios del período Arcaico resultaba patente que el lenguaje artístico del arcaísmo había agotado sus posibilidades. Cumplidas las grandes conquistas en la definición de los órdenes arquitectónicos, y desvelados los secretos de la figura humana, los artistas se plantearon nuevos retos que no podían nutrirse de las formas y contenidos tradicionales. La canonización, es decir, la fijación de las reglas arquitectónicas y anatómicas basadas en el equilibrio proporcional susceptible de dar resultados orgánicos desde el punto de vista formal, se convirtió en una cuestión fundamental, mientras que la escultura intensificaba su búsqueda de un equilibrio entre el realismo del movimiento y la expresión, por un lado, y la exteriorización del *ethos*, de la personalidad más íntima de las figuras, por otro”.¹⁶⁰

El arte de Grecia Clásica debe ser concebido en su debida magnitud. En tal sentido, dicho tipo de arte es el punto culminante de una serie de procesos y desarrollos técnicos-artísticos que se gestaron desde la época micénica y arcaica. El ideal estético griego, siempre relacionado con lo político y militar, no fue un ideal surgido de la nada, por el contrario, fue producto de un proceso arduo de inmersión e interpretación de la situación griega original: la guerra, la batalla, el conflicto. Los valores políticos fundamentados en lo metafísico, en la especulación acerca de lo justo e injusto, impregnaron también la metafísica de los valores artísticos: es decir, en el antropocentrismo de los griegos se gesta una relación estrecha entre lo bello y lo ético, entre lo que es perfecto y no muta nunca de forma. El arte maduró conceptualmente en el mismo sentido que maduró lo político, económico y moral. Por ejemplo, en lo que a música concierne, el modo dorio era considerado viril y estaba dirigido a formar un tipo de carácter guerrero, ya que había nacido en las guerras. El modo lidio es suave y forma un tipo de carácter afeminado, nacido en épocas de relajamiento militar. El modo frigio se consideraba como salvaje y era utilizado en los eventos orgiásticos, impulsado por los poemas de Safo. Del mismo modo, en el caso de la escultura existen distintos tipos de arte que

¹⁶⁰ Fernández, García et all, *Grecia Clásica*, p.118.

intentaban sublimar con su trabajo diversas cualidades de lo humano. Las escuelas en la escultura son:

1-Cretense o Dedálica: Se representan cabezas de cráneo plano, frente estrecha, rostro triangular enmarcado por dos masas de pelo, asimismo triangulares, dispuestas en capas o tirabuzones (peinado de pisos) y cuerpos rígidos.

2-Jónica: Matizada por los influjos orientales, confirió un aire flexible y jovial que las hace inconfundibles frente a las contemporáneas de la Grecia continental. A esto hay que añadir el interés manifiesto de los escultores que trabajaron en las ciudades de la costa de Asia Menor por el tratamiento de los paños que vistieron a las esculturas femeninas.

3-Cícladas: Gracias al excelente mármol de las canteras de sus islas (Paros, Naxos, etc.) se esculpieron en sus talleres estatuas varoniles...semejantes a las egipcias que tomaron como modelo. Mantuvieron el rígido principio de la frontalidad, la actitud de marcha (pierna izquierda avanzada) y brazos pegados al cuerpo...fue en este marco donde surgió el prototipo del *kouros* de vivaz sonrisa y larga cabellera, por lo que en el siglo XIX, se identificó a este prototipo varonil con una representación de Apolo.

4-Peloponeso: Se caracterizo por su recio *doricismo*, acento que mantuvo siempre vigente, y un marcado influjo de las corrientes *dedálicas*. Dentro de la serie de los *kuroi*, es el *Apolo de Tenea*, la escultura más bella y representativa. En ella se advierte, a simple vista el gran camino recorrido en sólo unos treinta años... se mantiene la ley de la simetría y la actitud de marcha habitual, pero el estudio de las proporciones del cuerpo, su vivacidad en la expresión del rostro, su naturalidad, en suma, ya muy cerca de la realidad, son novedades que le han hecho merecedor de ser considerado como el canon del siglo VI a.C.

5-Ática: Se produjo un singular fenómeno de acrisolamiento de todas las corrientes artísticas, lo que dio como resultado obras que sin ser originales en su concepción lo fueron en su elaboración. Entre los años 600 y 480, la escultura ática pasó por varias etapas en las cuales se advierte el proceso acelerado de la conquista de las formas y volúmenes, así como la ruptura de las rígidas normas impuestas por la ley de la simetría.¹⁶¹

Tomando en cuenta los tipos de escultura es como podremos tener un seguro horizonte de interpretación para volcar la mirada a las distintas obras de arte, ya que nuestro camino se encontrara asido por una serie de categorías fundamentales para entender la creación, la ejecución y la finalidad del artista griego en la época mencionada. Lo primero que tenemos que asentar es que cada una escuela constituye cierta evolución de la que le precede. La escuela Cretense es todavía una escuela imperfecta con respecto a la Ática, en la cual se condensa el desarrollo de todas las escuelas intermedias. Igualmente, es menester resaltar el aporte a la “flexibilidad” de la escuela Jónica, misma que se encontraba orientada a desembarazar el problema de la dinámica en los mantos. La escuela de las Cícladas, se encamina a la perfección de la “dinámica” de los sujetos, tratando de encontrar una forma idónea para representar el caminar. En lo que compete a la escuela del Peloponeso, se encuentra dirigida a desembarazar la “naturalidad” de las expresiones faciales. La escuela Ática puede es el punto cúspide del proceso de desarrollo de las distintas escuelas ya que en

¹⁶¹ González Serrano, Pilar, *Op. Cit.*, pp. 42-43.

ella encuentran su compendio y su máxima expresión; en ella encontramos flexibilidad, dinámica, naturalidad y cierta enunciación de perfección.

Antes de adentrarnos en el caso específico del *Doríforo*, hemos de referirnos acerca de ciertas expresiones artísticas que le anteceden, que son su punto de referencia inmediato. Para ello utilizaremos como puesto de partida el surgimiento de los *Kuroi* en el imaginario artístico. La época en la que aparecieron dichas figuras escultóricas de representaciones masculinas es el primer cuarto del siglo VI AC. La aparición de los *kuroi* concuerda con la creación de la *Dama de Auxerre*, antecediendo a aquellos por un corto lapso de tiempo. Dicho período coincide con la consolidación de las *pólis* griegas en su modalidad ideal. Por la misma razón, dichas esculturas son expresión de aquellos valores que surgieron a la par en la *pólis*.

En los *Kuroi* podemos encontrar por primera vez reflejado el ideal masculino que se erige en torno a la concepción del hombre como ζῶον πολιτικόν. En aquellos se halla formalmente expresada, en la fisonomía del ciudadano, la modalidad en la que se enmarca la eternización de los grandes hombres a través de la escultura. Los *Kuroi* constituyen, por la misma razón, el punto sobre el cual se perfeccionó la ejecución escultórica en el intento de encontrar un tipo de arte que reflejará agraciadamente las virtudes que son propias al ciudadano en un plano ideal. Ideal que descansa profundamente en la concepción del hombre como ciudadano-guerrero según las enseñanzas homéricas. Dicho tipo de escultura se caracteriza, entre otros elementos, por ser rudimentaria. Las figuras carecen de la expresividad, emotividad y refinamiento que alcanzarían posteriormente. Las actitudes son rígidas en tanto que los cuerpos carecen de movimiento y no logran consolidar en la obra de arte el sentido de la originalidad mundana que intenta apresar. “Las estatuas masculinas que representan jóvenes desnudos en posición erguida y con los dos pies pisando firmemente el suelo, llamadas *kuroi*, simbolizaban el ideal masculino y los valores de la belleza y fuerza de la aristocracia, cuya ideología se resaltaba con la solemne exposición de estas estatuas en los santuarios o colocándolas como señales conmemorativas sobre las tumbas”.¹⁶²

Los *kuroi*, como expresión artística, encarnaron la visión de la belleza aristocrática. Es decir, si consideráramos a los *kuroi* como el retrato de una realidad palpable y no como la manifestación de un ideal inalcanzable, tendríamos que afirmar forzosamente que dicho retrato coincide con las

¹⁶² Vasilis, Tsiolis, “Arte. Las épocas oscura y arcaica”, en Fernández Nieto, *El nacimiento de Grecia*, pp. 122-123.

características fisonómicas de jóvenes nobles y no con las características fisonómicas que eran propias a los esclavos.¹⁶³

La época en la que aquellas creaciones artísticas surgieron coincide con los regímenes políticos oligárquicos, evidencia que refuerza de manera la tesis que predica que el arte griego se erige como alegoría del ζῶον πολιτικόν, de aquel que es político en el contexto mencionado. En las representaciones maduras de los *kuroi*, en el Ática a través del *kouros de Volomandra* y en Corintia con el *kouros de Tenea*, podemos observar fácilmente, a través de cierta mirada hermenéutica, que aquellas obras representaban el punto cúspide en el que los griegos se observaban y se proyectaban como ciudadanos-guerreros. Las figuras, para este entonces, adquirieron cierto grado de movilidad, el artista logró apresar por vez primera la marcha del guerrero a través del ligero desliz de la pierna izquierda como es el caso del *kouros de Anavyssos*.¹⁶⁴

La figura que se retrata en las esculturas de los *kuroi* es a todas luces evidente en lo referente a las virtudes que se exaltan. Primeramente, existe un claro apasionamiento hacia la anatomía atlética, aquella que es propia para la guerra y que, por tal, es causa de elogio entre los griegos. Los *kuroi* reflejan también la imagen mundana de jóvenes aristócratas que cuentan con el ocio y las capacidades pecuniarias para procurar y ejercitar su cuerpo. La cuestión de la juventud, en este sentido, tiene suma importancia, pues no se retrata a un niño, a un efebo o a un anciano. La juventud es representada como la edad apropiada para combatir en el escenario bélico, es muestra de plenitud y fortaleza, de ciudadanía absoluta. En tal sentido, Aristóteles indica en el *Arte retórica* que: “Es evidente que los que están en la madurez, estarán según su carácter en medio de estos dos (los ancianos y los adolescentes), quitando de unos y otros lo extremoso, sin ser demasiado confiados, ni temiendo demasiado, sino teniendo un ánimo para ambas cosas; no confiando de todos ni tampoco desconfiando de todos, sino con preferencia juzgando según lo verdadero; no viviendo solamente para lo bello, ni sólo tampoco para lo útil, sino para ambas cosas...El cuerpo está en la madurez desde los treinta años hasta los treinta cinco, y el alma hasta alrededor de los cuarenta y nueve”.¹⁶⁵

¹⁶³ “De unos y otros (niños y ancianos) hay que decir que son ciudadanos en cierto sentido, pero no radicalmente de modo absoluto, sino añadiendo en un caso que son menores y en el otro que de edad caduca u otro término semejante que no tiene mayor importancia”. Aristóteles, *Política*, p. 67. (Los paréntesis son míos)

¹⁶⁴ “En el concepto decimos que el cuerpo es bello por que es útil a la carrera y la lucha, y lo mismo sucede con los animales...En este caso, Hippias es preciso confesar que lo útil y el poder no son lo mismo que lo bello”. Platón, *Hippias mayor*, p. 241. En este sentido se desenvuelven dos vertientes; la primera, lo bello como lo útil, y la segunda lo bello como lo bueno. Sócrates advierte que la belleza de los hombres en tanto fortaleza corporal no es cuestión de utilidad, sino de que la bondad, la perfección del hombre, consiste en encarnar dicho aspecto físico. En cualquier caso, los cuerpos masculinos, esbeltos y bien formados, útiles o buenos para la guerra, se consideran como el prototipo por excelencia de lo bello. En Platón, existe identidad entre lo bueno, bello, justo, verdadero, virtuoso, trascendente, absoluto.

¹⁶⁵ Aristóteles, *Arte retórica*, pp. 165-66.

Dichas edades, forman parte del justo medio, de la virtud que siempre exaltara el estagirita como el ideal de lo bello, de lo ciudadano, de lo divino.

La posición que guarda la imagen del joven *kuroi* con respecto al espectador es una posición de afrenta. El cuerpo permanece completamente erguido, con el pecho y la barbilla en alto, tal cual lo haría el guerrero ideal en el momento de embestir o de ser embestido, equilibradamente como diría Aristóteles. Igualmente, la armonía de las dimensiones de las caderas y los hombros resaltarán una anatomía que ha sido cuidadosamente esculpida en los espacios públicos. El cuerpo se muestra al desnudo tal cual es, intentando resaltar las características humanas de la juventud noble, lo que implica, más que ninguna otra cosa, la evidente exaltación del antropocentrismo griego. Los hombres, los ciudadanos, a través de los *kuroi*, se idealizaron a sí mismos. Otro elemento que resalta inmediatamente en dichas esculturas es la cabellera larga y rizada, misma que representa en el imaginario griego cierta parte de la simbología del poder.¹⁶⁶

El *Doríforo* puede ser tomado, como lo han hecho distintos especialistas, como la obra artística que compendia todas y cada una de las virtudes, así como los valores mencionados. Por la misma razón, dicha obra es asimilada como uno de los parangones más importantes para definir las características básicas del arte clásico en su sentido ideal. A la par, dicha obra puede ser considerada como el punto intermedio en el que puede ser hallado el proceso de humanización de los dioses. Dicha figura retrata a un semi-dios, al héroe Aquiles, sin atreverse todavía a ser una escultura de algún dios, como después sucedería con el *Zeús Artemision*. Su creador fue Policleto de Argos. En este sentido Tsiolis advierte: “La larga dialéctica entablada con el estilo severo en torno a la representación del cuerpo desnudo masculino, que había revolucionado el concepto arcaico del *kouros*, encontró con Policleto su canonización clásica... Su escrito teórico, *el Canon*, constituye el estudio matemático de las proporciones ideales entre distintas partes del cuerpo, desde las falanges de los dedos a la cabeza. Paralelamente, la teoría se plasmó en el *Doríforo*, representación ideal de Aquiles. Esta obra con su equilibrio entre estaticidad y movimiento, entre detalle anatómico y

¹⁶⁶ El personaje de Cleonice en la comedia de *Listrata* dice: “Yo misma ví el otro día a un jefe de escuadrón, con tamaña melena, bien montando su casco de bronce una masa de legumbres que acababa de comprar a una jovencuela”. En este fragmento, Cleonice trata de hacer mención a la manera soberbia en la que los hombres, con el gran poder que representa su “melena”, rondan sitios públicos haciendo gala de sus facultades superiores. Aristofanes, *Lisistrata*, pp. 217-218. En la comedia de *Las Nubes*, Sócrates indica: “Se mudan en lo que quieren. Si ven, por ejemplo, a uno de larga cabellera, un hijo de Jenofonte, digamos, para burlarse de su locura, toman la apariencia de centauros”. Lo que aquí se evidencia es que la cabellera larga significa tal poder, que los que les veían cambiaban su semblante. Aristofanes, *Las nubes*, p. 73. “Permitió (Licurgo a los lacedemonios) el pelo largo a los que han pasado la edad juvenil, pues creía que, así parecerían más altos, más distinguidos y terribles”. Jenofanes, “La república de los lacedemonios”, en Ruiz Sola, Aurelia, *Las constituciones griegas*, p. 142.

exteriorización del *ethos*, basado todo ello en las proporciones matemáticas, sentó precedentes que no se abandonarían nunca, estimulando a muchas generaciones de escultores posteriores”.¹⁶⁷

En efecto, uno de los hechos que mayor impacto causó en la escultura y en el arte griego todo, fue el período conocido como *severo*, del cual forma parte la obra del *Doríforo*. Dicha obra es muestra no sólo del grado de perfección que llegó a adquirir la exposición griega en torno a los aspectos fisonómicos sino que es muestra clara del *ethos* social que abrazaba a toda la época. Por la misma razón, en tal escultura aparece impresa la ley humana absoluta entre los griegos, la valentía. Tal período se enmarca, de esta forma, en la consolidación del arte griego como expresión de las virtudes que son características al ζῶον πολιτικόν, ya que precisamente dicho ente es el que es objeto de la exposición artística. Justo en ese momento, con el aporte teórico de Policleto, el arte griego adquiere uno de sus grados más importantes de idealización, mismo que se enmarca en la especulación acerca de las formas perfectas. La metafísica de la perfección humana, en la cultura griega, encuentra uno de sus puntos cúspides en tal período, de tal manera que se abre un espacio inmenso entre lo que es ciudadanamente bello y esclavamente feo.

La escultura del *Doríforo* es muestra fiel de la evolución artística y ética sufrida al interior de la cultura griega. Los jóvenes nobles dejaron de presentarse como mortales, y pasaron a convertirse en representación de la época heroica. Por decirlo de alguna manera, en una época en la que los hombres dejaron de hacerse semi-dioses o héroes a través de la guerra, lo empezaron a ser desde las trincheras del arte. El *Doríforo* es muestra de la manera en la que proyectaban los hombres griegos la perfección, enmarcada en los ideales estéticos que representaban los héroes. Por ejemplo, la figura de Aquiles adquiere dinámica y realismo al utilizarse en la ejecución la técnica del *contrapposto o quiasmme policlético*, es decir, la postura del cuerpo humano que descansa sobre una pierna dejando a la otra desembarazada, de manera tal que el choque diagonal de dos reacciones diferentes y cruzadas de la estructura ósea y muscular forman una ejecución realista, dinámica. El cuerpo deja de conservar la postura severa y tosca de los *kuroi* para adquirir un grado de sumo realismo jamás antes visto. El cuerpo del *Doríforo* es atlético de la misma manera que el de los *kuroi*, empero los rasgos faciales son más expresivos. Se le observa con una postura reflexiva, noética. Igualmente, el manto que pende de su hombro izquierdo es muestra del grado de evolución que llegaron a alcanzar las técnicas de la escuela jónica.

Casi a la par del *Doríforo*, apareció en escena la magna escultura del *Zeus de Olimpia*, considerada como una de las siete maravillas del mundo. Dicha escultura fue construida por Fidias,

¹⁶⁷ *Ibid*, pp. 130.

uno de los más importantes escultores de la época. A razón de su obra y la escuela que dejó tras de sí, se le conoce, entre los especialistas, como “el gran forjador de la iconografía de los dioses”. Las imágenes representadas en la escultura sufrieron entonces una enorme revolución. Los contenidos se actualizaron y dejó de representarse un mundo naturalista, pues se empezaron a tratar temas relacionados con las deidades, mismas que se humanizaron en dicho proceso. El *Zeus de Olimpia* constituye la figura más representativa de esta época. En dicha obra se observa a Zeus reposando en su trono. Aquello recuerda, en cierta medida, la postura de Anaximandro en torno a las deidades, mismas que tenían que reposar y permanecer inmóviles, en tanto que eternas y con poder ilimitado.

La figura de Zeus es magnánima en cuanto a su concepto y ejecución. Se considera que medía doce metros de altura, lo cual ponía en evidencia, simbólicamente, la supremacía de los dioses frente a los hombres, pues las magnitudes colosales siempre han representado superioridad en su aspecto iconográfico. La magnitud constituye, en este sentido, una de las más evidentes pruebas de la forma en la que se exaltaron las personalidades de los dioses y en la que los hombres se proyectaban y se veían a través de éstos. Fidias consiguió expresar el sueño que aparecía en el fondo de la cultura griega, la creencia de que los hombres y los dioses eran iguales, si unos eran políticos y magnánimos, los otros tenían que serlo por antonomasia. La fisonomía del *Zeus de Olimpia* es el más claro reflejo del ideal de belleza masculina entre los griegos. En él se puede observar la culminación del proceso de perfeccionamiento de las formas. De hecho, es difícil observarle y no ver en él toda esa serie de transformaciones evolutivas que sufrió el arte griego desde la época de los *kuroi*. En la figura se asienta y se consolida la ejecución de la fisonomía aristocrática, ciudadana, como alegoría del ζῶον πολιτικόν. Su cuerpo es atlético, como ya lo era, solamente que refleja de buena manera en qué medida los artistas griegos lograron apresar a través de la obra de arte las cualidades diferenciales del ζῶον πολιτικόν en comparación al esclavo. Por la misma razón, aquella obra es reflejo del cuerpo y de la metafísica de los dioses..

Otra obra muy conocida es la de *Poseidón o Zeús de Artemisión*. Aquí se percibe a un dios humanizado, no tan perfeccionado como en el caso del de Olimpia. Dicha deidad se encuentra de pie, contrariamente a la postura de su similar realizado por Fidias. El *Poseidón* no lleva un velo sobre la parte inferior del cuerpo, dicha deidad muestra sus órganos sexuales. Este fenómeno lo tenemos que observar en su debida magnitud, pues los dioses no eran asexuales o castrados, por el contrario, eran sexuales y tenían la facultad de procrear al igual que los humanos. En lo que respecta a su ejecución puede ser considerada de menor magnanimidad en contraposición a su similar de Olimpia, empero, la imagen de dicho rostro es el perfil con el que se le identifica. El *Zeus de Olimpia* no debe ser considerado exclusivamente como una obra escultórica aislada, como aquí se

ha hecho por cuestiones de carácter metódico. Hay que tener en cuenta que en tal período se genera un proceso de evolución en las distintas trincheras del arte, en este caso, la arquitectura. Dicha escultura puede ser considerada exclusivamente como la coronación de todo un proceso evolutivo que abarca las esferas del pensamiento y la creación humana.¹⁶⁸

En suma, los distintos procesos de evolución en la escultura griega se encuentran dirigidos, en gran medida, a realizar alegoría del ζῶον πολιτικόν a través de las deidades. El hecho de que los dioses se hayan humanizado significa que se pensaba de tal manera a las deidades que aquellas se veían reflejadas en la figura y fisonomía característica de los hombres libres. Los griegos pensaron, en este sentido, que si los dioses existían lo más probable era que tuvieran las virtudes políticas y la fortaleza físicas de los ciudadanos. El hecho de que Homero haya sido el educador de Grecia significó un gran aliciente para generar la idea de que los dioses tendrían que parecerse a los ciudadanos, a aquellos grandes hombres de la época heroica que por ningún otro elemento pueden ser identificables más que por sus virtudes. El poder deliberativo y guerrero del ζῶον πολιτικόν es transportado al poder político de las deidades en el sentido en el que nos lo cuenta Protágoras en su mito sobre Prometeo. Tal vez aquí cabría dar en cierto sentido la razón a Jenofanes, pensador que ponía en evidencia de manera irónica la forma en la que los humanos a través de la imaginación y del arte se representan a las deidades como copias de sí mismos. La obra de arte escultórica se encontraba dirigida a representar los caracteres fisonómicos de los *aghatói*, de los mejores. Por la misma razón, ese fue el papel de la escultura, elogio artístico de las mejores virtudes de los hombres; la libertad, la prudencia y la valentía.

Culturalmente hablando, los griegos creían que los dioses tenían que ser similares a ellos. Por lo mismo, la épica, la escultura y la tragedia se erigen como modalidades distintas de acceso a la verdad de aquello del ζῶον πολιτικόν. Efectivamente, en el arte griego se des-vela la forma en la que los griegos se representaban la vida en comunidad, la vida libre, en otros giros, la vida ciudadana en su aspecto mundano, simbólico e histórico. Por la misma razón, la metafísica de los valores estéticos juega un papel de suma importancia para entender los fundamentos contextuales que dan vida e imprimen sentido al ente político en Aristóteles. El arte griego se erige, después de lo trabajado, como una de las múltiples formas en las que el *Dasein* se *cura* de su ser en el mundo, de su esencia metafísica.

“Para poder vivir, fue preciso que los griegos, impulsados por la más imperiosa necesidad, creasen estos dioses” -Nietzsche- (Opiniones y sentencias diversas).

¹⁶⁸ Consúltese, González Ochoa, César, *La polis: Ensayo sobre el concepto de ciudad en Grecia antigua*.

4- LOS PROBLEMAS DE PASAR POR ALTO LOS FUNDAMENTOS DE LA CIENCIA POSITIVA DE LA POLITICA A PARTIR DE ARISTOTELES; PERSPECTIVAS HACIA UN NUEVO ESQUEMA.

“El placer de ser rebaño es más antiguo que el placer de ser un yo: y mientras la buena conciencia se llame rebaño, la mala conciencia es la que dice: yo”

“Que vuestro amor a la vida sea un amor a vuestra más alta esperanza, y que vuestra más alta esperanza sea el pensamiento más alto de la vida”

Frederic Nietzsche (Así habló Zarathustra)

A lo largo del trabajo, se han puesto de manifiesto las diferentes modalidades de acceso a la verdad de aquel ente al que denominamos ζῷον πολιτικόν. Observémoslo en una breve síntesis.

En el primer apartado se ha puesto en evidencia, de manera escueta, la forma en la que se manifiesta el conocimiento metafísico en contraposición al saber físico. En este sentido, el conocimiento físico se caracteriza por su orientación material, por la forma empírica en la que nos es accesible su ente de estudio. Mientras tanto, la actividad del conocimiento metafísico comienza justo ahí en donde termina el conocimiento a partir de los sentidos. Por la misma razón, hemos aclarado que el conocimiento metafísico es de índole especulativo. Entendimos a la metafísica, a razón de tal causa, como el estudio orientado a des-velar los primeros principios (*arché*).

A la par de lo mencionado, hemos realizado cierta indagación para identificar la diferencia entre la postura óptica y ontológica del conocimiento. La primera postura es lo que se conoce con el nombre de ciencia positiva. De igual manera, el conocimiento óptico se manifiesta a manera de filosofía como concepción, o pre-concepción del mundo, en caso de ser *impropia*. El conocimiento óptico se erige como tal en el momento en el que el ser es volcado en ente, en el que tematiza y no toma en cuenta dicha acción. En el conocimiento óptico el sujeto aprehensor empapa y determina con su postura ponente al objeto de estudio. Por otra parte, se dijo que el conocimiento ontológico se erige como apertura del ser para que se muestre en su propio ser, sin encontrarse determinado por el *Dasein* que intenta aprehender el conglomerado de lo real. Así entonces, se asentó que contrariamente al saber científico u óptico, el conocimiento ontológico se caracteriza por utilizar y permanecer en cierto método de carácter metafísico. Se estableció que el conocimiento óptico estudia al ente, mientras que el conocimiento ontológico estudia o procura estudiar al ser.

En el capítulo segundo, se diferenciaron las teorías del conocimiento que parecen ser las más emblemáticas de Grecia Clásica. Se reconoció que la teoría sofista es una ontología negativa en tanto que niega que el ser y el ente puedan ser accesibles para el hombre. La verdad encuentra su lugar de residencia, para estos pensadores, en el discurso. Igualmente, se dio por sentado que la teoría del conocimiento idealista o trascendente es una ontología de carácter positivo o afirmativo,

en tanto que se profesa que el ser y el ente son inteligibles para el hombre a partir de la existencia del sol eterno, mismo del cual, se argumenta, deviene la esencia y lo inteligible de las cosas. El lugar de residencia de la verdad, en esta teoría, es el *mundus intelligibilis*. En un tercer momento, se asentó que la teoría del conocimiento *eidética*, propugna por una postura inmanente. En este sentido, se dijo que conocer la verdad en Aristóteles significa descifrar, des-cubrir o des-ocultar el *eidos* (*hacia-donde-tiende*) de cada ente. A la par de lo anterior, se aclaró que el lugar de residencia de la verdad, para Aristóteles, no es el ser en tanto que éste permanece oculto por naturaleza. El lugar de residencia de la verdad, en tal teoría, es más bien el acto de producción y transmisión del conocimiento. De igual manera, se contradujo la postura que propugna porque el lugar de residencia de la verdad en Aristóteles sea el juicio. Por el contrario, se aclaró, con base en la lectura de Heidegger, que el conocimiento de la verdad *eidética* radica en que el *Dasein* des-oculte de forma efectiva al ser y que lo comunique a otro *Dasein*, es decir, que se lo articule significativamente de forma tal que el saber pueda ser transmitido a manera de des-ocultación. *Eidos* y *lógos* son los parangones más importantes para acceder al terreno de la verdad o des-ocultación en tal postura.

Por otra parte, poniendo sumo énfasis en la cuestión de la diferencia ontológica en Aristóteles, se exploró en la manera en la que “materia” y “forma” se reconciliaban en dicho pensador para erigir un tipo especial de filosofía de la política. Igualmente, se ahondó en la forma en la que el hombre comienza a ser hombre justamente cuando empieza a encarnar el *eidos* de dicho ente. Se postuló la importancia de las virtudes políticas, así como de la virtud noética, para entender la forma en la que el estagirita comprendía al *ζῶον πολιτικόν*. De tal manera, delimitando las virtudes características del hombre, el estagirita realizó el vuelco de ser en ente, razón por la cual se considera a dicho pensador como el padre de la CP. En otros términos, Aristóteles gestó el primer método de acceso a la verdad del ente político a través de las virtudes, de la metafísica del conocimiento y de los valores.

En el tercer capítulo, se asentó gradualmente la forma en la que los textos metafísicos influyeron ampliamente, con el aporte de conceptos y categorías, en la construcción de la ciencia positiva de la política. Se exploró el concepto de ciudadano en Aristóteles, indicando que en aquel se conserva la visión *eidética* del conocimiento, manifestándose a manera de materia y forma, o bien, a manera de género próximo y diferencia específica. Se puso en evidencia que el concepto de hombre como *ζῶον πολιτικόν* debe de comprender dentro de su horizonte de interpretación la cuestión de la forma en la que se manifiesta el alma y la politicidad en tal ente. A grandes rasgos, se explicó que el alma o *anima* se caracteriza por el elemento de la necesidad nutritiva. De la misma manera, se asentó que la politicidad característica al *ζῶον πολιτικόν* es la diferencia específica que

separa al ciudadano del resto de los animales. El ζῶον πολιτικόν, se expresó, se diferencia del esclavo (considerado como “instrumento animado”), en que el primero participa de manera perfecta en la comunidad de justicia. La politicidad, en este tenor, fue entendida como la participación activa en los derechos ciudadanos y con ello en el establecimiento de los patrones de justicia para la comunidad entera. Se dijo que, por ningún concepto se podía entender mejor al ciudadano que por la *isonomía, isegoria o isología* que le eran características a la *pólis*.

Desdoblando la interpretación de lo metafísico hasta los linderos de las instituciones culturales, se dijo que el ζῶον πολιτικόν resultaba incomprensible sin su contextualidad, sin el mundo que le da sentido y vida. Para desembarazar dicho problema de manera escueta, se recurrió a explicitar el carácter de permisibilidad de la religión imperante en Grecia. Se resaltó, de igual manera, en una segunda instancia, la importancia de la orientación dialógica en la educación ateniense, para comprender de mejor forma la influencia de la contextualidad en la definición de hombre como ζῶον πολιτικόν. En un tercer momento, se explicó la forma en la que se ordenaban las estructuras políticas atenienses en dos momentos y la espartana en uno. De esta forma, salió a la luz la relevancia y la importancia de no observar a las estructuras e instituciones políticas griegas desde monolíticamente, pues aquellas sufrieron severas transformaciones a lo largo del tiempo.

En un momento al que podríamos denominar como el de mayor radicalidad hermenéutica, se realizó una sucinta interpretación del arte griego como alegoría del ζῶον πολιτικόν. En este sentido, se considero a Homero como el educador de Grecia, y como el poeta que fundamento la creencia de que los dioses eran parecidos a los hombres. En una segunda instancia, se vio que la tragedia como expresión artística es de suma importancia para entender la manera en la que el hombre griego asume la fatalidad o el desprecio a la vida esclava. En este sentido, se consideró a la épica y a la tragedia como dos caras de la misma moneda, en el sentido de que cada una con sus diversos recursos lograron sembrar la idea de que el hombre como ζῶον πολιτικόν se distinguía fundamentalmente por participar honrosamente en la guerra. En este sentido, se propuso que el ζῶον πολιτικόν era en la tragedia y apolíneo en la épica. Igualmente, bajo esta línea argumental, se consideró que gran parte de lo que se llama politicidad deviene de la idea de que las deidades y los hombres comparten los mismos vicios y las mismas virtudes. Por otro lado, en lo que compete a la escultura, se trató de realizar una breve interpretación acerca de lo que, a la forma de ver del autor, puede ser considerado como el proceso de humanización de los dioses, entendiendo que a éstos les era adjudicada la fisonomía propia del ciudadano-guerrero.

Así pues, con todo el camino que ha sido recorrido, podemos plantear las conclusiones del presente trabajo, empezando por presentar las preguntas que se hicieron en un principio. ¿Cuál es el

sentido del “ser” en el “ente” que denominamos como ζῶον πολιτικόν? ¿Cuál es el contexto simbólico que da vida e imprime sentido a la concepción del hombre como ζῶον πολιτικόν? Los resultados serán enunciados en los siguientes apartados.

4.1 MUNDANIDAD DEL CIUDADANO, COMPLICACIONES DEL TRASLADO DEL ESQUEMA ARISTOTELICO.

Cuando tratamos de construir ciencia positiva de la política a partir de Aristóteles, aunque también sucede comúnmente con cualquier otro pensador clásico como Platón, pensamos que sus postulados y propuestas son insuficientes para explicarnos el fenómeno político desde un punto de vista científico. Desgraciadamente esa es y ha sido una postura compartida por amplios sectores del ámbito científico en su carácter político. Empero, cabría preguntarnos ¿Hemos sabido entender a los clásicos sin tergiversarlos o trastocarlos? ¿Les hemos sabido interpretar de manera tal como para poder transportar sus postulados a nuestros tiempos sin desvirtuarlos? ¿Hemos puesto en evidencia el fenómeno del mundo, mismo que es fundamental para entender en su sentido correcto a los distintos pensadores clásicos?

Desgraciadamente no ha sucedido de tal manera, así que la respuesta en un primer momento es negativa. Gran parte de las causas se centran en que, en la ciencia positiva de la política, existe cierta tendencia esnobista. De tal forma, se piensa que lo nuevo y lo vanguardista deben de regir todas y cada una de las indagaciones científicas. Ejemplo de ello es que en el mundo contemporáneo se considera de manera prescriptiva a la democracia como la mejor forma de gobierno. Es decir, el dogma de la democracia ha impregnado todas y cada una de las investigaciones importantes en el ámbito político.

En el caso de la teoría moderna¹, Sartori aclara que ciencia y la filosofía política deben de sufrir una ruptura severa, aduciendo que el motivo principal es para conducir a la primera sobre buen cauce. Aquello puede ser tomado como verdadero si no tomamos en cuenta que la filosofía es la proveedora de los fundamentos sobre los cuales descansa la ciencia. Tal politólogo dice que el conocimiento filosófico es general, vago y, por tanto, no aplicable, en sentido estricto, al análisis científico que se caracteriza por su precisión. En lo anteriormente mencionado, no coincidimos con tal estudioso de la política. Podríamos compartir su opinión enteramente si estuviéramos de acuerdo con tal autor en al menos en dos puntos:

¹ En su sentido etimológico, “ver desde lo alto” o “ver a través de”. En términos latinos fue entendida como *subspecie atemporal*. Einstein la define como: “Teoremas referidos a axiomas sobre la base de un método lógico cuya justificación nos sentimos obligados a reconocer. Un teorema es correcto verdadero, o verdadero, cuando se deriva de los axiomas a través de este método reconocido. La cuestión de la verdad de los distintos teoremas...remite a la de la verdad de los axiomas”. *Sobre la teoría de la relatividad general y especial*, p. 11.

- 1- Que ciencia y filosofía son dos tipos de saber que deben de ser antagónicos.
- 2- Que en nada y en ningún momento se relacionan para una consolidación científica a futuro.²

En este sentido, no compartimos ni la primera ni la segunda tesis. En un primer momento, porque filosofía y ciencia no son dos tipos de saber antagónicos sino que siempre forman un conglomerado unitario. Esto es, no se les entiende como dos conocimientos completamente distintos sino a uno como proveedor de fundamentos y al otro como desarrollo y desenvolvimiento del primero. Las ciencias positivas hablan de cierta tematización de los entes, mientras que la filosofía, como madre de las ciencias, tiene que plantearse la cuestión de los fundamentos del ser.

En lo que respecta a la segunda tesis, la construcción de ciencia política positiva sería imposible sin los aportes y el continuo enriquecimiento que recibe de la filosofía. Sin embargo, un punto en el que pensamos se realizan una serie de apuntes de vital importancia, con los que si concordamos, es el referente a que cada una de las ciencias positivas debe de tener sus códigos de lenguaje propios. Al ser diferente la perspectiva desde que se analiza al ente de estudio de la ciencia política, aquellas necesitan articulaciones específicas y propias. En tal sentido, hay que aclarar que Sartori le da al blanco, pero sin tener en cuenta los verdaderos fundamentos sobre los cuales descansa su proposición. El verdadero problema surge cuando nos interrogamos ¿De donde hemos de hacer surgir o resurgir dicho lenguaje? ¿La ciencia se es autosuficiente en tal sentido? Dejemos por un momento estas cuestiones abiertas, ya que serán tratadas a lo largo del capítulo. Continuemos, pues, revisando los postulados de otro autor en boga.

Norberto Bobbio piensa que filosofía y ciencia deben de estar enteramente separadas, pues, según él, esa es la lógica que se ha seguido con el resto de las ciencias positivas. Dicho autor considera que las diferencias específicas entre filosofía y ciencia política son, a grandes rasgos, las siguientes:

- a) La filosofía política trata sobre: la mejor forma de gobierno; sobre el fundamento del Estado, o del poder político, con la consiguiente justificación o injustificación de la obligación política; sobre la esencia de la categoría de lo político o de la politicidad; con la disputa preponderante entre la ética y la política.
- b) La ciencia política cuenta por su parte y contrariamente a la filosofía con: el principio de verificación o falsificación como criterio de aceptabilidad de sus resultados; el uso de técnicas de la razón que permitan dar una explicación causal en sentido fuerte y también en sentido débil del fenómeno indagado; la abstención o abstinencia de juicios de valor, la llamada “a-valuatividad”.³

² Sartori, Giovanni, *La política; lógica y método en las ciencias sociales*, pp. 201-216.

³ Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad; por una teoría general de la política*, pp. 72-73.

En un primer momento se advierte, la filosofía no puede ni debe ser reducida a las tres funciones especificadas por Bobbio, ya que solamente se estaría viendo una cara de su función. Bobbio no observa, y en eso consiste uno de sus grandes errores, que filosofía y ciencia se complementan a través del constante cambio de paradigmas. Igualmente, como lo hemos visto en el capítulo primero, el conocimiento científico no puede encontrarse plenamente exento de juicios de valor, ya que el conocimiento de dicha índole descansa siempre en fundamentos metafísicos y contextuales, empezando por aspectos de lenguaje. Consideramos, de la misma manera, que su dicotomía *ex parte principis* y *ex parte populis*, reduce y tergiversa la función de los postulados filosóficos. Comenzaremos, pues, por desglosar los puntos básicos en los que consideramos se fundamentan y descansan tales ideas, de los autores mencionados, relacionando siempre el tema con los resultados que ha arrojado la investigación.

Primeramente hemos de advertir que existen al menos dos maneras de leer e interpretar los textos de Aristóteles, entendiéndolos como escritos de filosofía. La primera de ellas, la más común y a la que hemos de referirnos en el presente apartado, es la que se suele hacer en torno a los conceptos “ética” y “política”. En este tenor, decodificamos la información impropriamente, al considerar que “filosofía política clásica” coincide enteramente con una serie de tratados y postulados básicos sobre ética política, y que exclusivamente a eso se reducen sus aportes. En este sentido, la lectura que se realiza es valorativa y prescriptiva. En efecto, se cree en muchas ocasiones que esa es la única manera en la que se puede leer al estagirita y a los clásicos todos, pues, se argumenta, se pueden encontrar por doquier formas de preconcepción del mundo en tales textos. Aquello es, en cierto sentido, cierto, empero, sólo en cierto sentido.

A través de la presente investigación pudimos percatarnos que la definición de hombre como ζῷον πολιτικόν se fundamenta en la forma en la que ciertos sectores (tal vez los más amplios) de los griegos comprendían e interpretaban el mundo. Por ejemplo, la dicotomía hombre-esclavo, que se ha presentado en muchas controversias para descalificar las tesis aristotélicas, es una dicotomía que era entendida como de suyo evidente en el universo simbólico de interpretación de dicha cultura. Es decir, no se necesitaba justificar la esclavitud ya que aquella formaba parte de la cotidianidad, del horizonte más cercano de acción entre los griegos, tanto en su sentido de modo de producción como en su sentido de universo simbólico, articulado y significativo. Entre los griegos de la época clásica, era cosa muy normal concebir a algunos, por su carácter o hábitos, como instrumentos animados y a otros como animales políticos. Dicha lógica, por supuesto, no es compartida (lo cual es justificable) y tampoco entendida en su justa medida por gran parte de los círculos de lo científico en nuestros tiempos. Creemos, pues, que la defectuosa interpretación que se ha realizado en gran número de los

estudios clásicos se debe a que no se ha puesto de manifiesto la cuestión del fenómeno del mundo advertida por Heidegger (lo óntico y ontológico, lo impropio y lo propio). Es decir, no nos hemos dado a la tarea de comprender a la filosofía en su contexto y con ello caemos en el problema de la estigmatización historicista que descalifica por su miopía. Efectivamente, tenemos que mirar hacia los clásicos tomando en cuenta la forma en la que se *curaban* en su mundo.

Se considera, en este sentido, que la cuestión en la que no se ha ahondado es en poner en evidencia el “fenómeno del mundo” como característica básica de todo sujeto que intenta aprender a lo real desde cierto horizonte de interpretación, y con ello lo único que se ha conseguido es trastocar y desvirtuar los escritos clásicos. Por el mismo motivo es necesario realizar ciertas aclaraciones en este respecto: todo dirigirse a un objeto para estudiarle significa intrínsecamente una forma propia de dirigirse al objeto, es decir, una manera de definirle y delimitarle desde la pre-compresión característica del *Dasein*. En los términos que nos competen: todo estudio de los textos clásicos es una hermenéutica que debe ser tomada en su justa medida, tratando de orientarla a su sentido originario, ya que cuando nos informamos por tal medio lo hacemos a través de intencionalidad volitiva. En otro frente, el estudio directo de lo real (concentración cognitiva) o el estudio de las ciencias positivas se fundamenta en la existencia de un ente y un método sistemático que le avale. De la misma manera, todo mirar hacia el ser como ente significa una forma de determinar al primero, de volcarlo y tematizarle. ¿Cuál es entonces la importancia de poner en evidencia el fenómeno del mundo como pre-requisito para poder definir el objeto o ente de estudio de toda ciencia positiva?

En un primer momento, debemos tener muy claro que el conocimiento científico, por el hecho de ser positivo, y por el hecho de manifestarse como cierta expresión de conocimiento óntico, siempre se encontrara sumergido y dirigido, en menor o mayor medida, por la forma en la que el sujeto aprehensor pre-comprende y pre-interpreta el mundo. Es decir, el sujeto aprehensor no puede, bajo ninguna circunstancia, desapegarse de aquellos juicios de valor que son propios, que pululan en la atmósfera de toda una época. Aristóteles, en este sentido, no fue la excepción a la regla y este es el punto que nos ha interesado recalcar en el transcurso de la investigación.

Veámoslo a detalle. Aristóteles nos habla de un *eidos* que es propio y característico a todo ser. Dicha idea se fundamenta, entre otros elementos, en la forma de concebir al ser y al ente entre los pre-socráticos. En este sentido, la filosofía, metafísica, o, propiamente hablando, la teología aristotélica se erige como conocimiento del ser en tanto que ser. Mientras tanto, las ciencias positivas vuelcan al ser en ente y con ello le delimitan y definen. El conocimiento ontológico, o fenomenología, desde Heidegger, por su parte, intenta realizar la acción contraria: es decir, dejar en

libertad al ser, para que este mismo se muestre como ser. ¿Qué implicaciones lleva consigo estos dos vuelcos de delimitación y de apertura? Primero, que las ciencias positivas se mueven en el terreno del ente y, por tanto, de la delimitación mundana que le es característica.

Por ejemplo, si diéramos por cierta la tesis de Comte, el padre del concepto “ciencia positiva”, acerca de la evolución inevitable de los regímenes mentales, nos daríamos cuenta que el saber metafísico se fundamenta en el saber teológico, en el mismo sentido en el que el saber positivo se fundamenta en el metafísico. Ello nos habla, en un primer momento, de la debida cautela con la que tenemos que referirnos al concepto “verdad” para denominar con tal epíteto a las ciencias de carácter positivo. En cierto sentido, el conocimiento positivo se fundamenta, en tanto que óntico, en cierta pre-concepción del mundo que nace en lo teológico y en lo metafísico. Dicha pre-concepción se manifiesta fundamentalmente en el lenguaje, mismo que es, a su vez, la expresión más radical de la manera en la que el ser se vuelca en ente a partir del famoso fenómeno de la “cúpula”. Lo que es esencialmente verdadero para una ciencia positiva, no lo tiene que ser necesariamente para otra.

Si el estado teológico se cataloga como dogmático e irreal y el metafísico como estéril, infructuoso y especulativo, pero se aceptara a la par que la construcción de lo positivo se erige a partir de aquello, cabría realizarnos la pregunta ¿De qué manera el saber positivo se puede decantar o esterilizar de lo dogmático, irreal, estéril, infructuoso y especulativo de los estados que le preceden? Sin lugar a dudas, plantearnos el futuro de las ciencias positivas en ese tenor puede resultar fatalista y nocivo, pues otorgar una respuesta al tamaño de tal pregunta sería descubrir la piedra filosofal de las ciencias positivas o bien la panacea al progreso indefinido del pensamiento humano. Por nuestra parte, las expectativas del trabajo no son tan amplias, y lo único que intenta ponerse en manifiesto es la mundanidad del ente de estudio de la ciencia política en Aristóteles, resaltando los dos ángulos en las que puede ser interpretada esta misma, es decir, a partir de sus fundamentos teológicos y metafísicos, que en dicho caso coinciden enteramente.

Si miramos a Aristóteles como el filósofo ético por excelencia, a partir de los múltiples juicios de valor que adjudica a la naturaleza humana con base en postulados teológicos pertenecientes al fenómeno de esta índole en Grecia Clásica, sin duda, estaríamos negándonos a observar la otra cara de la moneda. Es obvio, y ello no puede ser negado, pues ha sido la temática sobre la cual se ha desenvuelto el trabajo todo, que en la filosofía política aristotélica se encuentran ciertos rasgos, ciertas huellas de la precomprensión del mundo que era común a toda la cultura griega. Empecemos entonces, por abrir las perspectivas hacia un nuevo esquema, realizando un breve recuento de los fundamentos metafísicos que dan vida y sentido a la concepción de hombre como ζῷον πολιτικόν en el estagirita:

- 1- El ζῶον πολιτικόν es definido por Aristóteles, en un primer momento, a partir de las opiniones socialmente reconocidas. Es decir, a partir de cierta lectura de la épica homérica, misma que nos dice que solamente los dioses o las bestias pueden vivir fuera de la comunidad de justicia o *pólis*.
- 2- La concepción de hombre como ζῶον πολιτικόν se fundamenta en un tipo de conocimiento óntico, pues podemos encontrarnos en Grecia Clásica con una posición antagónica, la de Protágoras, pensador que indica que la politicidad pertenece exclusivamente a los dioses.
- 3- Para que el ζῶον πολιτικόν pueda ser considerado como tal, primeramente debe de encarnar las virtudes que le son características, el *eidos* de dicho ente. En este sentido nos encontramos con que las virtudes o prerequisites son:
 - a. La noética que se refiere al conocimiento y a la libertad de la que deviene la elección del justo medio que lleva a la virtud.
 - b. Y las políticas o valores universales que hacen referencia a la valentía, prudencia, templanza y justicia, fundamentalmente.
- 4- El aspecto de la cultura y la educación como instituciones dotadoras de elementos para interpretar a lo real y, por tanto, evidente entre los griegos, mismas que desde sus diferentes frentes vienen a mostrar la importancia de:
 - a. El aspecto del origen y el desenvolvimiento de la politicidad, misma que tiene cabida únicamente si miramos hacia el carácter predominante de la religión griega, esto es, la amplia permisibilidad que admitía que todos los ciudadanos pudieran interpretar a la religión desde las posturas más diversas. Los dioses olímpicos son en esencia dioses políticos, que no crearon al mundo y que les bastó con dominarle.
- 5- El aspecto de la orientación dialógica de la educación, misma que se enmarca en el objetivo común de crear hombres libres con la capacidad de deliberar acerca de la justicia, en contraposición a regímenes educativos militares en donde se educaba a los ciudadanos para realizar la función de guerreros, como en el caso de Esparta.
- 6- Si entendemos el ordenamiento de las estructuras e instituciones políticas griegas como formas de concepción del mundo diferentes en sus distintas etapas; en algunos momentos se piensa que lo universal es la tiranía, en otros que la oligarquía, timocracia y finalmente democracia.
- 7- Si entendemos desde cierta postura hermenéutica al arte griego como expresión o alegoría de la ciencia que se erige en torno al ζῶον πολιτικόν.
 - a. Primeramente con la épica que elogia el valor político de la valentía y que condena tácitamente la cobardía. En ésta, los dioses son por naturaleza antropomórficos, participan en la guerra hombre a hombre con los hombres, y comparten sus mismos vicios y sus mismas virtudes.
 - b. Segundo, si entendemos a la escultura como encomio ciudadano en torno a la deificación de las clases gobernantes, ésto es, la fisonomía de los dioses tiene que ser similar a la fisonomía de los hombres libres.
 - c. Tercero, si entendemos a la tragedia como asimilación dionisiaca de la fatalidad, en contraposición a la épica que es asimilación apolínea de tal desprecio a la vida esclava.
- 8- Uno de los elementos más importantes y que han sido pasados por alto hasta el momento: La trascendencia del uso de categorías consideradas como metafísicas en la filosofía política que Aristóteles erige en torno al ciudadano y la *pólis*. En tal sentido, las categorías “unidad”, “pluralidad”, “autosuficiencia”, “participación”, “libertad”, “perfección”, “elementos”, “miembros”, “privación”, “materia”, “forma”, “anima”, “síntesis”, “diéresis”, forman un conglomerado unitario que trata de explicar el fenómeno político a partir del “arché” que significa primer principio (estudio de la filosofía) y gobierno (en el caso de la política).

Podemos darnos cuenta, en el sentido mencionado, que el régimen propuesto por Aristóteles para su ciudad perfecta tiene una existencia histórica, simbólica y mundana. Cuando Aristóteles escribe los libros IV y VII de la “Política” (según el orden que conocemos actualmente), dicho

filósofo está pensando en proponer y en proyectar un esquema claro y aplicable para la realidad en la que él está viviendo. Es decir, el proyecto ético-político puede ser concebible de buena manera a partir de los símbolos contextuales que pululaban en su tiempo, y que entonces podrían resultar evidentes y aplicables para dicha mundanidad, en su carácter, existenciarío (a manera de *cura*), histórico y simbólico. En otros giros, si miramos la propuesta de la constitución y el régimen político ideal de Aristóteles, en un caso hipotético, con los ojos de un ateniense o espartano en el siglo V AC, podríamos entender de mejor manera su proyecto. A través de dicha mirada estaríamos contextualizando cierta parte de los escritos fundamentales y no estaríamos amputándolos de su esencia imprescindible, esto es, “el universo simbólico de representación” del que participaban gran parte de los griegos a través de las instituciones culturales como la religión, la educación, la participación en la comunidad de justicia, el arte, sus espacios de verdad común.

Es cierto, pero sólo en cierta medida, afirmar que el concepto de “ciudadano perfecto” no es aplicable para entender los fenómenos políticos actualmente. Ello es cierto, en un primer momento, pero única y exclusivamente si descontextualizamos la postura aristotélica de aquello a lo que podríamos denominar como el “momento griego”. Obviamente, al ciudadano, tal como lo entendemos hoy día, no le son propias las virtudes políticas o valores universales propuestos por Aristóteles para catalogar y entender al ζῷον πολιτικόν. La valentía, prudencia, templanza, justicia, el conocimiento, no son ya, ni pueden ser, pre-requisitos fundamentales para tener participación en el poder, a razón de que existimos en un mundo (social y significativo) completamente distinto al de los griegos. En todo caso, como aquí lo hemos venido manifestando, aquellos parámetros no son ya pre-requisitos fundamentales para participar en el establecimiento de los *códigos de eticidad* o en el espacio de verdad común que se manifiestan en términos de normatividad de justicia para la comunidad entera.

Difícilmente nos podemos hallar hoy al interior de un mundo (siempre social, articulado y significativo) en el que se cuenten con las instituciones formales y no formales de Grecia Clásica. No contamos con estructuras ni con instituciones del carácter griego. Es decir, no contamos con el contexto en el que se ordenaban, y encontraban gran parte de su sentido, las estructuras políticas entre los atenienses o espartanos. En cierta manera, podemos afirmar nos son desconocidas en su totalidad. Creemos poseer la realidad griega sin vivirla realmente.

Nuestras condiciones de existencia, materiales, económicas y simbólicas, fundamentalmente, son completamente distintas a las de los griegos, en otros giros, creamos mundo de manera distinta, y con ello nos creamos a nosotros mismos sobre estructuras diferentes. No contamos con el carácter de la religión griega, caracterizada por su permisibilidad, por su manera orgánica e integral de

adaptarse a posturas diversas. No concebimos a las deidades en el sentido que los griegos lo hacían. Tampoco tenemos una educación orientada totalmente hacia lo diálogico como en Atenas, o completamente militar como en Esparta. Mucho menos ocurre que en nuestro mundo se preparen ciudadanos y que ese sea el motivo principal de contar con distintas estructuras económicas, políticas, sociales y culturales. Nuestro mundo responde a una lógica distinta a lo que fue Grecia. Nosotros, los modernos, no contamos con todo ese bagaje simbólico de interpretación que caracterizó al hombre griego, lo cual no quiere decir necesariamente que estemos carentes de elementos para interpretar. Más bien, lo que se quiere decir es que pertenecemos a dos mundos completamente distintos aunque habitamos la misma tierra. Los símbolos se han tornado diferentes y, con ello, nuestra mirada hermenéutica se encuentra sumergida en distintos códigos para interpretar lo real. Una de las necesidades fundamentales de la filosofía política es plantearse la forma adecuada para desocultar el fenómeno político en su originalidad contemporánea, para dotar de nuevos recursos a la ciencia política. Necesitamos nuevos aparatos teóricos en el sentido que necesitamos interpretar desde nuevos frentes nuestro contexto simbólico, nuestra forma de *curarnos*.

El ζῶον πολιτικόν, el ente político por excelencia, encuentra su sentido original y peculiar, única y exclusivamente, en el contexto simbólico de Grecia Clásica. En tanto que se mira al hombre como ζῶον πολιτικόν, la primera lectura que se puede realizar de Aristóteles es que los análisis de aquel se encuentran sumergidos, como el líquido en el recipiente, en toda esa serie de mitos fundacionales, de los cuales hemos hablado a lo largo de la tesis y que dan vida e imprimen sentido a la *pólis* griega. En este tenor, pensamos que el ζῶον πολιτικόν resulta incomprensible sin su mundo simbólico, sin su *pólis* histórica, simbólica, existencial. La valentía, prudencia, templanza, el conocimiento, y la justicia en su sentido absoluto, no son categorías que nos puedan auxiliar en la construcción de una filosofía política a la altura de nuestros tiempos. Tratar de encontrar la verdad absoluta en tales términos es correr tras el viento. Las virtudes políticas no son universales sino particulares de un contexto determinado. Enumerémoslas brevemente para abrirnos camino:

1. La valentía es un concepto valorativo que no nos dice nada a menos que relacionemos su trascendencia con la concepción de ciudadano-guerrero prevaleciente entre los griegos, misma que se fundamenta en el desprecio a la vida esclava.
2. La prudencia es un concepto que igualmente resulta vacío en términos generales, a menos que se le ubique en el contexto de la acción política-diálogica o deliberativa.
3. La templanza nos es solamente accesible si tomamos en consideración la dicotomía cuerpo-alma, en la cual se fundamenta y que tiene como finalidad el gobierno de la segunda sobre el primero.
4. La importancia del conocimiento, como característica fundamental del ζῶον πολιτικόν, nos es únicamente permisible como patrón de análisis si lo consideramos en su contexto. Es decir, nos es solamente accesible bajo cierta realidad que mire a éste con base en patrones absolutos, lo

cual, por su puesto, resulta una tarea infructuosa pues puede prestarse a la dogmatización de lo axiomático.

5. La justicia, como categoría elemental de lo político, igualmente, nos es solamente accesible si la consideramos bajo patrones absolutos o trascendentales, es decir, si consideramos a la justicia como algo subsistente en sí mismo, in-transformable, omnipresente, tal vez hasta omnipotente y ético en términos universales.

Lo que podemos observar, en una primera lectura de Aristóteles, en torno a la edificación del concepto de ζῶον πολιτικόν, es que su filosofía se erige a manera de pre-concepción del mundo. Esto nos indica, pues, que los resultados obtenidos en dicha tarea son una serie de conocimientos ónticos que determinan y no nos dejan apresar de buena manera la esencia propia de la politicidad perteneciente al ente político. Lo que consideramos importante desde un principio, y que en cierta medida ha sido puesto en evidencia a través del trabajo, es la relevancia que adquieren las categorías denominadas como metafísicas por Andrónico para entender de mejor manera al ente político en su sentido actual. Necesitamos urgentemente una tarea de relectura y recomposición de tales autores para no caer en el error de la descalificación ingenua que surge de la interpretación inmediata que descontextualiza o amputa de su mundanidad a la entidad política. Necesitamos generar desde las aulas jóvenes con la preocupación de replantear, de poner de nuevo en tela de juicio, la pre-concepción del mundo con las que hemos estado casados.

4.2 NECESIDAD DE INTERPRETAR AL ENTE POLÍTICO DESDE DIFERENTES PERSPECTIVAS: LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DE LA POLITICIDAD.

Bajo los patrones de cierta lectura unilineal y monolítica de los textos aristotélicos, podríamos pensar fatalistamente que no existe forma alguna de desembarazarnos o decantarnos de los elementos metafísicos que mutaron en ónticos y que aparecen por doquier en tal filosofía. Pensamos, en este sentido, que la pregunta esencial que debe de erigirse después de desvelar los fundamentos metafísicos sobre los cuales descansa la conceptualización de hombre como ζῶον πολιτικόν debe de ser planteada en los siguientes términos ¿Cuál es la utilidad de realizar la aclaración acerca de los fundamentos metafísicos del ζῶον πολιτικόν? ¿De qué nos sirve conocerlos?

Sin a duda, descubrir las características básicas de los fundamentos metafísicos que se ocultan en la definición de hombre como ζῶον πολιτικόν en Aristóteles, nos ayudara a poder adentrarnos en un horizonte de interpretación mucho más amplio y productivo que si los desconocemos. Es decir, podremos darnos a la tarea de iniciar una lectura diferente de los textos filosóficos de dicho autor para valorarlos en su justa medida. Entre otras cosas, podremos adentrarnos bien armados y con las

precauciones debidas, para interpretar los textos de filosofía y arrastrar ciertas categorías en los estudios actuales. Debemos tener en cuenta, que si bien las virtudes políticas no son categorías universales que nos ayuden a descifrar los fenómenos políticos, la cuestión de los acuerdos, de los espacios de verdad común generados a partir de la libertad, si lo son. Para tal tarea, debemos de tener en cuenta al menos una serie de ideas bien establecidas, tales que pueden ser bosquejadas, a partir de los existenciarios propuestos por Heidegger, de la siguiente manera:

- Se ha tergiversado o mal interpretado la afirmación “El hombre es en esencia animal político”, en el mismo sentido en el que se ha trastocado el lugar de residencia de la verdad en Aristóteles. Se ha presentado entonces una doble pifia que se interrelaciona. Veámoslo.
- Se dice que la verdad, para Aristóteles, no se encuentra en las cosas si no en el juicio que se tiene de éstas; que hablar con verdad es similar a buen razonar.⁴
- Dando por sentado dicho juicio acerca de la residencia de la verdad en el razonamiento, lo que se hace es convertir al estagirita en nominalista, es decir, dar por sentado que cae en el error del *circulus vitiosus* del paralogismo. Nosotros pensamos, en este sentido, que si se le puede catalogar de error no es por causas metódicas sino por el aspecto mundano de todo *Dasein*.
- Cuando Aristóteles habla de la verdad como des-ocultación está mentando la imperiosa necesidad de que la subsistencia de lo ente salga a la luz a través de cierto tipo de desciframiento, mismo que solo puede ser posible y llevado a cabo por el *Dasein*.
- El *Dasein*, hay que tomar en cuenta, comprende y se comprende a sí mismo a través del habla (*lógos*), mismo que puede presentarse propia e impropriamente; ya sea como “avidez de novedades”, como “habladurías” o como “ambigüedad”, en el caso primero; o bien, como retrotraerse o “resolver el estado de abierto” en la segunda forma, como concebir el mundo a partir de lenguajes propios y auténticos. El primer tipo de lenguaje puede ser entendido en su arena política a partir del espacio de verdad común que se erige en las distintas formas de gobierno. El segundo, por su parte, trata de poner en evidencia para el politólogo tal fenómeno, el de las posibles éticas particulares que son hegemónicas en las distintas formas de gobierno y que por tal se enmarcan en la lógica del régimen predominante. Para el politólogo es urgente desapegarse de lo impropio, del espacio de verdad común que erigen las formas de gobierno.
- Así entonces, la politicidad del hombre se fundamenta esencialmente en el *lógos*, tal como lo advertía Aristóteles, y aquella, al igual que la verdad común, reside primordialmente en la codificación y decodificación que se presenta en el “entre” característico de la “publicidad”.
- En el caso de la verdad como des-ocultación, nos encontramos con que el otro ente, el des-ocultado, es intramundano (no volitivo, no dianoético); mientras que, en su contraparte, en la politicidad, esta misma se fundamenta en la capacidad predicativa, dialógica y volitiva que surge de la relación que se presenta en la “publicidad”.
- Lo político como esencia de cierto ente (*Dasein*), encuentra su razón de ser en la publicidad, en el “entre” en el que los diversos *Dasein* establecen patrones de justicia, a partir de los *códigos de eticidad*, para normar su comportamiento al interior de un espacio de verdad común, mismo que puede ser entendido como la comunidad de justicia. El término justicia siempre está puesto en miras de un fin, la justificación de la forma de gobierno predominante.
- Conclusión: Los *códigos de eticidad*, al igual que el lenguaje y la justicia, son en esencia históricos, es decir, su sustancia es la existencia, y no la permanencia o la subsistencia que mantendría a lo ético en perpetuo reposo, como trascendente absoluto.

⁴ Los que predicán tal tesis parten del principio de “no contradicción” mas no del de “adecuación”. Tal idea se suscribe en la *Peri Hermeneías*: “Del mismo modo que hay en el alma, así pensamientos que pueden no ser ni verdaderos ni falsos, como pensamientos que necesariamente han de ser lo uno o lo otro, lo propio sucede con la palabra; porque el error en la verdad sólo consisten en la combinación y división de las palabras”. Aristóteles, *Organón*, p. 49.

Aclarados los puntos anteriores, cabría preguntarnos formalmente ¿Cuál es la segunda lectura que se puede realizar de los textos aristotélicos? ¿En que consiste fundamentalmente? Si entendemos al ζῶον πολιτικόν como entidad histórica, existenciaría y simbólica, que encuentra sus orígenes epistémicos en la determinación del ser, para volcar a este mismo en ente, podemos preguntarnos entonces sí, por la esencia propia y característica de la entidad política. Solamente contando con el recuento de los elementos metafísicos mencionados con anterioridad, podremos tener una perspectiva mucho más amplia, orgánica e integral para interpretar en su justa medida los textos aristotélicos. Dejaremos de ver que algunos juicios aristotélicos han dejado de tener el carácter apodíctico del cual hemos hecho recurso en diversas ocasiones.

Primeramente, cabe desechar de nuestro horizonte de interpretación, aquella postura que dice que el ζῶον πολιτικόν empieza a ser ζῶον πολιτικόν justo en el momento en el que empieza a encarnar los valores universales y la serie de virtudes que le son características, pues con ello lo que estaríamos haciendo es universalizar a la entidad política. En este sentido, cabría traer a colación la diferenciación que realiza Aristóteles en torno a las virtudes del ciudadano y del hombre bueno, entendiendo que estas mismas son de diferente talante y que marcan una clara postura entre lo ético universal y las posibles éticas particulares. Así entonces, la virtud del hombre bueno, en términos generales, es entendida como la virtud universal que se manifiesta expresamente en el estado de felicidad o *eudemonía*. Es decir, la virtud del hombre es comprendida como tal por que se refiere al absoluto hacia el que “supuesta y posiblemente” se tienen que dirigir todos los esfuerzos y las elecciones del ser humano. La felicidad se sustenta en el *hacia-donde-tiende* del ente hombre en su sentido teleológico, como concepción del mundo impropia. En este tenor, la virtud se asemeja a lo que puede ser considerado como una concepción ética universal, absoluta y trascendente, que precisamente por ser tal es inamovible y se encuentra impresa en el *eidos* de lo humano. Nosotros, tratando de decantar el aspecto ético que puede surgir de una primera lectura de los textos aristotélicos, comenzaremos por desechar cualquier juicio de valor que pretenda declarar una senda predeterminada para entender el fenómeno político y humano. Debemos entender la felicidad aristotélica como la posibilidad de *cura* que se asienta en el espacio de verdad común en las diferentes formas de gobierno. Sin embargo, tal cambio no es inocente sino que, por el contrario, decanta en gran medida el aspecto óntico de la postura ética-filosófica.

Segundo, formalmente tenemos que preguntarnos ¿Desde que ángulo nos puede ser accesible la politicidad en su sentido originario? No cabe duda que tomando en cuenta los textos aristotélicos que versan sobre la entidad política en el estricto sentido de la palabra, pues precisamente del mundo

griego deviene aquel vocablo y aquella interpretación de lo real. La actividad política y la política misma, en este tenor, solamente nos puede ser accesible a partir de las entidades que le dan vida y fundamento, esto es, *la pólis* o ciudad, el ζῶον πολιτικόν o ciudadano y las estructuras que conforman los grupos de ciudadanos para dar forma a la ciudad toda. Es decir, de aquellas entidades que co-crean, co-alteran y co-administran los patrones de justicia para toda una comunidad unida por lazos de identidad y autosuficiencia. Estas estructuras las podemos hallar actualmente en todo régimen político sólo que ahora parecen estar más vedadas que nunca, pues ni su nombre es el mismo, ni sus funciones se restringen a su campo de acción originario.

Si nos diéramos a la tarea de identificar el fenómeno político a partir de dicotomías, tendríamos forzosamente que acudir a los conceptos de lo militar y lo económico, para declarar la autonomía de la ciencia que nos compete. Dicha autonomía, sin embargo, nunca es absoluta.

En un primer momento, lo militar se diferencia de lo político por la dimensión significativa en la que se desenvuelven cada una de dichas tareas. Lo militar se define como tal por que tiene como objetivo la conquista o el salvaguardo de la ciudad con respecto a peligros externos. En este sentido, lo militar se sustenta, a manera de justificación, en la defensa de la ciudad, o en el caso moderno, en la defensa del Estado. Por otra parte, lo militar se desenvuelve en una arena en donde no existen reglas pre-determinadas para el actuar de los combatientes. Por decirlo de alguna forma, lo militar se entiende como la defensa y procuración de los espacios de libertad, entendiendo que estos mismos se encuentran más allá de la legitimidad o la ilegitimidad, así como de la legalidad o la ilegalidad (aunque existen documentos internacionales como el de la convención de Ginebra, o artículos como el 39 constitucional aquello es ficticio). Aunque lo militar tiene íntima conexión con lo político, no por ello forman una identidad, ni son una y la misma cosa. Lo primero se basa en el uso de la fuerza, en el poder por el poder, sin reglas pre-establecidas o “por-establecer” con la finalidad de normar el actuar en libertad. A lo militar no le antecede ni le “proviene”, de manera necesaria, el uso de la violencia como derecho jurídico, como espacio de verdad común. En efecto, las pugnas militares pueden prolongarse indefinidamente hasta que ciertas condiciones materiales y existenciales pongan fin a los conflictos, o al menos los reorienten. Determinar los patrones de justicia de la comunidad entera no es en última instancia el *thelos* de lo militar, mientras que para lo político sí lo es.

En un segundo momento, tendríamos que definir a lo político en comparación con lo económico, entendiendo a este último como el terreno que pertenece a la administración y procuración de los bienes materiales particulares, todo esto, entendiendo a la economía en su sentido radicalmente etimológico. Es decir, la economía significa la procuración de la riqueza en el *oikos* o

casa, y la crematística su administración, terreno que es exclusivamente de la competencia de los intereses privados y que no tiene como objetivo “final” y “primordial” incidir en asuntos comunes. En este sentido, aunque la economía tiene íntima conexión con lo político, aunque en algunas ocasiones influye en sobremanera, su finalidad no es el terreno de lo común sino de lo particular.

Lo político se define, como bien lo observo Aristóteles, a partir de la cuestión o el pre-requisito de la “libertad”. Solo aquellas entidades (ciudades, ciudadanos, estructuras ciudadanas) que cuentan con la capacidad de auto-regirse a partir de la deliberación acerca de los patrones de justicia que han de afectar a la comunidad entera, pueden considerarse como políticas en estricto sentido. Un pueblo dominado, que recibe los patrones de justicia por la fuerza (desde los terrenos de lo militar o económico) y que han de regir su comportamiento desde el exterior, no puede ser considerado como un lugar en el que se pueda presentar la actividad política en su sentido originario. La actividad de la política es esencialmente la actividad de hombres libres que deliberando y llegando a acuerdos entre sí, consiguen determinar los patrones de justicia que han de regir a la comunidad entera. En lo referente a la diferencia específica entre lo político y lo militar, podríamos decir, en este sentido, que lo político se desenvuelve en el terreno de lo pre-reglamentado o “por reglamentar” mientras que para el segundo no se aplica un aparato normativo precedente o que le proceda. Aunque la actividad política rebasa en muchas ocasiones el terreno de lo reglamentado, no por ello deja de tener como objetivo el incidir en lo común a través de la libertad, no siempre por medio de la fuerza o violencia bruta, en cuestiones competentes a legalidad y legitimidad. Lo político tiene un *telos*, por eso tiene que ver con el *arche* o principio y con el *krátos* o poder. Lo político tiene como origen y finalidad incidir en la comunidad de justicia, en cierta comunidad en donde se establecen parangones de “verdad” pública. Lo político crea su espacio de verdad común que se erige en lo que es común o público.

Por otro lado, lo político y lo económico se diferencian por la arena de incidencia a la que cada una de tales actividades se orienta. Lo económico se dirige al beneficio particular y privado esencialmente, mientras que lo político se dirige fundamentalmente hacia lo común y público. El ciudadano se distingue del *idion* en que aquel sólo tiene participación en cuestiones que competen a su *oikos*. El ciudadano se distingue por estar entrañado en los asuntos comunes. En la época moderna, el pago de impuestos es fiel prueba de la legitimidad y legalidad que se le adjudica a lo político, como normas socialmente establecidas o al menos aceptadas, por todos aquellos que se consideran a sí mismos como ciudadanos en las democracias representativas, aunque no lo sean realmente.

Efectivamente, lo político y lo militar se enlazan fielmente en la forma de gobierno monárquica, timocrática y tiránica, por sus *códigos de eticidad* inherentes. Mientras que, lo político y lo económico se enlazan en la democracia, la plutocracia, por las razones antes expuestas. El gobierno de la ley, el gobierno jurídico, mientras tanto, encuentra su razón de ser en la aristocracia, monarquía y *politeía*.

El poder político se distingue del poder real, en Aristóteles, en el sentido de que el primero tiene como objetivo establecer y ejecutar los patrones de justicia emanados directamente de las entidades políticas y que afectan a todos los miembros pertenecientes a la ciudad. Por su parte, el poder real se refiere al poder que ejerce el ciudadano en el ámbito particular sobre la familia (mujeres e hijos) y sobre el esclavo. El poder real mira hacia el ordenamiento de lo particular y privado, mientras que el poder político mira siempre hacia el ordenamiento de lo común o público. El poder real tiene como objetivo establecer y ejecutar los patrones de conducta en la familia, es decir, en el régimen privado. Por otra parte, el poder político tiene como objetivo establecer y ejecutar los patrones de justicia en la *pólis*, en el régimen común; al que pertenecen los ciudadanos (elementos, en tanto que necesarios al poseer y hacer uso de la libertad) que participan de manera perfecta o directa, y al resto de los miembros de la comunidad que participan de manera imperfecta o indirecta. El poder real encuentra su espacio de verdad en lo privado, mientras que el poder político lo encuentra en la comunidad. En palabras de Aristóteles afirmaríamos: “La justicia es algo que se da en la ciudad, ya que la administración de justicia, o sea el juicio sobre lo que es justo, es el orden de la comunidad”.⁵

Entidad política, en sentido estricto, es primeramente la *pólis* o ciudad si le pertenece el carácter de libre, si los propios elementos que le componen cuentan con la facultad de establecer, modificar y administrar sus propios patrones de justicia, es decir, si cuentan con capacidad para auto-normarse. En un segundo momento, enlazado y dependiente del primero, son las estructuras ciudadanas que cuentan organizacionalmente con la potestad de participar activa y libremente en el establecimiento, modificación y administración de dichos patrones de justicia comunes (en el caso de las democracias modernas nos encontramos con que los partidos políticos han asumido aparentemente dicho papel). En un tercer momento, también enlazado y dependiente de los dos anteriores, es entidad política el ciudadano, mismo que a través de la deliberación tiene la oportunidad de participar e influir individualmente en el establecimiento de los patrones de justicia comunes. En este sentido, los elementos mencionados pueden ser considerados como las tres

⁵ Aristóteles, *La política*, p. 5.

entidades indispensables para que exista y se desarrolle la actividad política y, por tanto, también las distintas entidades de estudio acerca de las cuales tendría que tratar la ciencia política en sus principios y sus relaciones. El ente político, entonces, se vuelca verdaderamente en multiplicidad, esto es, en entidades políticas que en distintos niveles se interrelacionan bajo el objetivo primordial de establecer y administrar los patrones de justicia co-creados, co-alterados y co-administrados.

4.3 LA PERTINENCIA DE LA CATEGORÍA CÓDIGOS DE ETICIDAD; CONCEPTOS FUNDAMENTALES PARA ESTUDIAR A LA ENTIDAD POLÍTICA EN SU ORIENTACIÓN EXISTENCIARIA, HISTÓRICA Y SIMBÓLICA.

Cuando hablamos de ética regularmente caemos en el error de considerar a aquella bajo perspectivas universales, trascendentes y absolutas. Observar la cuestión ética a través de dicho ángulo, sin lugar a dudas, no tiene nada que ver con la apertura cognoscitiva que permite la aurora del ser para que se vuelque en objeto de estudio reflexivo. Es decir, si miramos a la ética como algo universalmente dado, caemos en el error de crear conocimiento óntico a manera de filosofía como pre-concepción del mundo. Ésto se ha llevado a cabo, efectivamente, en los estudios actuales cuando tratamos de reducir la ciencia política a estudio de la democracia, o del poder por el poder. En su contraparte, cuando leemos los textos clásicos mirando a aquellos como proyectos de ciudad, consideramos que son de carácter monárquico o aristocrático y, por ello, les descalificamos con base en el dogma de la democracia, misma que es considerada como la mejor forma de gobierno actualmente sin comprenderla a detalle. En este sentido, caemos en completo error en los dos casos, primariamente porque intentamos delimitar el estudio de lo real con la orientación del régimen democrático (con su lenguaje y sus valoraciones). En el según caso, porque descontextualizamos, porque amputamos de su mundo y de su relevancia imprescindible a los textos clásicos.

Lo que se intenta proponer, en el presente apartado, con el término *códigos de eticidad* es algo harto diferente a cualquier filosofía como pre-concepción del mundo. Dicha categoría intenta erigirse, más bien, a manera de articulación significativa que sirva para des-ocultar o poner en evidencia cierta multiplicidad de fenómenos políticos. La categoría mencionada pretende constituirse como apertura para que las distintas entidades políticas mencionadas puedan mostrarse en sus principios y relaciones, en su espacio de verdad común. *Códigos de eticidad*, nos significa aquí la manera propia en la que las distintas entidades políticas, a partir de las diversas formas de gobierno, en su carácter histórico, existenciarío y simbólico muestran los principios y las relaciones que les caracterizan (sus lenguajes y sus espacios de verdad). Tal categoría encuentra su génesis, su fundamento y su sentido a partir de la afirmación aristotélica que versa de la siguiente manera:

“Toda ciudad se ofrece a nuestros ojos como una comunidad; y toda comunidad se constituye a su vez en vista de algún bien (ya que todos hacen cuanto hacen en vista de lo que estiman ser un bien)”.⁶

La categoría *códigos de eticidad* intenta poner de manifiesto la forma en la que cada una de las entidades políticas, de acuerdo a su carácter, encarnan ciertos valores característicos, mismos que se encuentran más allá de la verdad o la falsedad. Es decir, la manera en la que cada entidad política representa intereses distintos con miras a consolidar patrones de justicia en beneficio de lo que “consideran” ser justo e injusto. Contrariamente a un concepto que intente definir la forma de subsistencia de la justicia absoluta, trascendental o universal, los *códigos de eticidad* se enmarcan en la apertura de la lógica de cada una de las visiones de justicia particulares, entendiendo a éstas como existenciarías, históricas y simbólicas.

Con la finalidad expresa de desembarazar cualquier confusión que pueda surgir a partir del empleo de conceptos, resulta necesario poner en evidencia la diferencia entre lo que se pretende dar a entender por ética y eticidad. En un primer momento es necesario recalcar: la eticidad pertenece y participa de la ética sin ser por ello mismo ética en esencia. En este sentido, si nos preguntamos en un ambiente de libertad reflexiva ¿Cuál es la esencia de la ética? Tendríamos que contestar efectivamente, aunque parezca tautología, la eticidad. Lo ético, en este sentido, a partir de cierto horizonte de permisibilidad, en torno a la interpretación de lo justo o lo injusto, se asienta de manera tal que declara de manera cerrada que es lo que debe ser considerado como nocivo o provechoso. Mientras tanto, la eticidad no realiza tal cerco en torno a lo justo y lo injusto sino que, abre la posibilidad de que el fenómeno de lo ético pueda presentarse bajo ciertas condiciones determinadas. Así pues, podemos observar igualmente que la esencia o la posibilidad de la religión radica en la religiosidad que le es característica. Toda religión impone o propone ciertas reglas de conducta o pensamiento que deben ser acatadas bajo patrones de bondad o maldad, de forma similar a la ética. Por su parte, la religiosidad pone de manifiesto exclusivamente la posibilidad de que dicho fenómeno de proposición o imposición, con participación de lo militar y lo económico, se presente entre ciertos grupos de individuos que viven en comunidad. De la misma manera, la categoría *eticidad* hace mención a la posibilidad de que las cuestiones éticas (entendidas estas mismas como valoraciones acerca de lo justo y lo injusto) se expresen de manera manifiesta en los patrones de justicia de cierta ciudad, estructuras ciudadanas, o bien, ciudadanos. La *eticidad*, contrariamente a la ética, no pretende erigirse como un patrón prescriptivo acerca de lo que debe ser considerado como

⁶ *Ibid*, p. 1.

justo o injusto sino que, más bien, devela la forma propia en la que las distintas éticas se manifiestan en el ámbito común.

El término *códigos* se refiere como su etimología lo indica, a la formación de un cuerpo de leyes generales dispuesto según un plan metódico, que es útil, esencialmente, para definir las características básicas de la *eticidad* de cada una de las formas en las que pueda manifestarse el juicio ético. El espacio de verdad común se fundamenta en la posibilidad de tal juicio.

La postura que defendemos con dicha categoría asienta que nada define de mejor manera a las entidades políticas (cuerpos políticos) que la capacidad (libertad) con la que cuentan aquellas para imponer relativamente de manera legítima y absolutamente de manera legal cierto orden social en lo referente a distintos patrones de justicia. Es decir, asienta que nada define de mejor manera a las entidades políticas que la capacidad con la que cuentan para imponer a manera de *cura* (y no siempre a través del uso de la fuerza o violencia) *códigos de eticidad* de acuerdo a su respectiva naturaleza. En este sentido, la entidad monárquica tratara de instituir en la comunidad toda patrones de justicia monárquicos; al igual que las entidades oligárquicas trataran de constituir patrones oligárquicos; las entidades aristocráticas patrones aristocráticos; y las democráticas, democráticos respectivamente. La monarquía, oligarquía, aristocracia, democracia tienen *códigos de eticidad* completamente distintos entre sí. En otros giros, el *telos* de la forma de gobierno va a definir los *códigos de eticidad* de la entidad política que se intente estudiar.

Pensamos que dependiendo del régimen de gobierno del que estemos hablando es como tendremos que plantearnos *códigos de eticidad* diferentes para des-ocultar los principios y las relaciones de las entidades políticas interactuantes. De esta forma, podremos entender de mejor manera el carácter existencial, histórico y simbólico de cada entidad política en su respectivo contexto. Por ejemplo, una entidad política de carácter democrático no actúa bajo los mismos principios ni tiene las mismas relaciones en un régimen democrático que en un régimen monárquico, y aquel fenómeno es uno de los que pretenden ser puestos en evidencia a partir de la categoría *códigos de eticidad*.

Consideramos, de igual manera, que a la entidad o entidades políticas se les deben agregar los existenciales propuestos por Heidegger para el *Dasein* debido a distintos motivos. Primero, si comprendemos la politicidad característica de las entidades políticas a partir del aspecto de su mundanidad no caeríamos en el error de descontextualizarlas, de amputarlas de su realidad. Segundo, si consideramos que las entidades políticas, en cierto sentido, siempre se auto-comprenden a sí mismas, es decir, tienen una forma propia de articularse significativamente la situación en la que se encuentran para “curarse de” interpretando. Tercero, con base en dichos lineamientos las

entidades políticas actúan propia o impropia, esto es, siguiendo los patrones que son característicos a su *eticidad* o bien errando en el seguimiento de dichos patrones, o en todo caso creando híbridos nuevos. Cuarto, la esencia de las entidades políticas, al igual que el *Dasein*, es la existencia, es decir, no son, sino que continuamente están puestas ahí, a manera de *caída* o estado de yecto, con la posibilidad de *curarse* de diferentes formas y con el uso de recursos distintos, son contingentes y son proclives al manejo del conflicto.

Pensamos que la entidad o entidades políticas son históricas en el sentido de su contingencia, es decir, tienen vida y muerte propia, así como también encuentran su sentido bajo la lógica de ciertos criterios contextuales. Por ejemplo, una entidad política democrática en Grecia Clásica no puede ser igualada con una entidad política de dicha índole en cualquier régimen de gobierno actual. Es decir, amén de conservar ciertas características básicas que las compendian a las dos bajo el criterio de entidades políticas democráticas, existen ciertas divergencias en lo referente a la manera de manifestarse y ello debe ser considerado siempre en el análisis científico. No creemos pues, en el dogma de la evolución histórica, empero, lo que si pensamos que es menester que sea puesto en evidencia es el carácter temporal de las entidades políticas, entendiendo a estas mismas como naturalmente dispuestas a la persistencia y corrupción, a lo *ethos* y *pathos* en sus sentido original.⁷ La entidades políticas, una de dos, o se conservan como tales, con la misma *eticidad*, o son propensas al cambio, a la modificación de los patrones de justicia que encarnaban en un principio.

En otro sentido, consideramos a las entidades políticas como simbólicas a razón de que estas mismas, de acuerdo a la *eticidad* que encarnan, manifiestan su acuerdo o desacuerdo con los patrones de justicia instituidos y, por lo tanto, predominantes, de maneras distintas. Esto es, codifican y decodifican su postura con respecto a la *eticidad* hegemónica o dominante para comunicarlo a otros con la finalidad de condenarle o encomiarle, de incidir. Mientras que el aspecto existencial hace mención a la auto-comprensión, lo simbólico hace mención a la forma en la que se comunica cierta entidad política con los ciudadanos, grupos o con la comunidad entera. Por ello mismo, toda entidad política es en sí misma propensa al intercambio de información con el exterior. Por ejemplo, la comunicación existente entre gobernantes y gobernados se mueve siempre en el plano de lo simbólico, o bien, el poder se expresa de múltiples maneras en la búsqueda de cierto efecto en la otredad. Una entidad política despótica utilizara codificaciones y decodificaciones distintas que una entidad política democrática, aunque ambas se erigen en la búsqueda del

⁷ En este sentido lo *ethos* se refiere al carácter de conservación en torno a las leyes, costumbres y carácter, tanto de las formas de gobierno como a las entidades políticas. Por su parte, *pathos* se refiere a la cualidad según la cual es posible la alteración en las costumbres y carácter de las formas de gobierno y las entidades políticas. Consultar Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones; miedo, esperanza, felicidad y uso político*, pp. 59-114.

intercambio informativo hacia las diversas entidades políticas en sus diversos niveles (ciudad, estructuras ciudadanas, ciudadanos). La categoría clave para entender dichos cambios son los *códigos de eticidad*. No es lo mismo la simbología del déspota cuando no es hegemónico que cuando lo es, de igual manera sucede con las entidades democráticas, aristocráticas, etc.

A grandes rasgos, lo existenciarío tiene que ver con la manera en la que la entidad política se comprende, se auto-regula (se cura) o el rostro con el que se muestra a sí misma. Un régimen político despótico privilegiara el miedo, mientras que uno aristocrático privilegiara el honor y uno timocrático la audacia. Lo simbólico tiene que ver con la manera en la que previamente encontrándose se muestra o se manifiesta a la otredad. Lo histórico, esta en medio de los dos anteriores, y tiene que ver con el cambio o la persistencia a la que puede estar propensa cierta entidad política a partir de los patrones dispuestos en lo simbólico y lo existenciarío.

En términos comunes podemos decodificar lo dicho de la siguiente manera: en las monarquías uno es el creador de los patrones de justicia (tiranía o gobierno regio), en las oligarquías son pocos (los ricos en la plutocracia, o los mejores en la aristocracia), mientras que en la democracia lo son los pobres, en la timocracia los militares y en la *politeia* la clase media. Por tal, los *códigos de eticidad* tienen que ser diferentes en cada una de las formas de gobierno mencionadas en tanto que se crean, se *curan* y se manifiestan de maneras diversas. Los espacios de verdad común son diferentes en cada forma de gobierno por lo que sus lenguajes cambian, son distintos.

Al ser variable el lenguaje con el que se expresan los regímenes políticos nuestro lenguaje para interpretarle debe de adaptarse a tales necesidades. Por ello, el lenguaje en el cual se tiene que fundamentar de manera específica el esquema propuesto anteriormente tendrá que erigirse a partir de lo metafísico y lo ontológico, y no de lo positivo que tematiza y vuelca, entendiendo la necesidad de crear articulaciones significativas de apertura más que de encierro conceptual. Existe una diferencia evidente en el reconocerse como saber fundado en lo metafísico que en el ignorarlo o no quererlo ver, como lo han hecho las corrientes positivas. Siempre es provechoso reconocer el terreno que se está pisando, reconocer los fundamentos sobre los cuales descansan las indagaciones, o los cimientos sobre los cuales se propone la construcción científica sin negarlas en la empresa. Por tal razón, una de las tareas más importantes para nuestra ciencia, que encuentra su origen en la entidad que propone Aristóteles, es la que consiste en releer, repensar y replantear la forma más adecuada en la que las categorías metafísicas “unidad”, “pluralidad”, “autosuficiencia”, “participación”, “libertad”, “perfección”, “elementos”, “miembros”, “privación”, “materia”, “forma”, “anima”, “síntesis”, “diéresis”, entre otras, puedan tener cierta orientación politológica. En este sentido, se

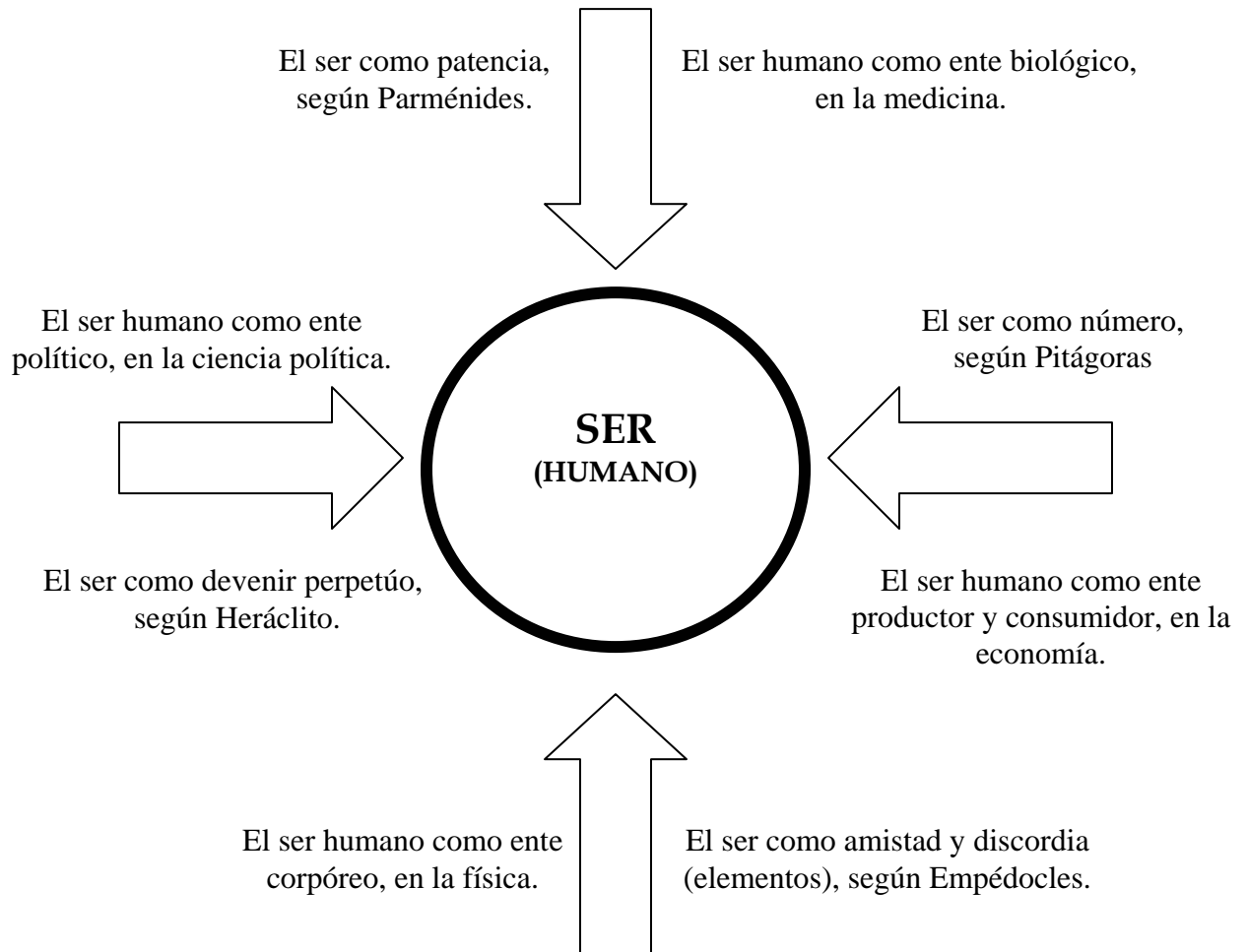
considera necesario que filosofía y ciencia caminen a la par y se completen mutuamente, aceptando moderadamente la exigencia de que la segunda descansa en la primera.

La investigación llevada a cabo con la presente tesis abre la posibilidad de un resquicio de luz desde el cual sea accesible interpretar a los fenómenos políticos, en su sentido originario, desde diferentes perspectivas. Llevar a cabo el planteamiento de los principios básicos y fundamentales en cierto corpus unitario que bosqueje un esquema metódico y sistemático, desde lo ontológico y a partir de lenguajes complementarios, es una tarea que debe ser planteada a corto plazo, considerando el perfeccionamiento de la misma como un proceso gradual, conjunto y lento. A pesar de implicar arduo trabajo, enorme esfuerzo y dedicación absoluta, dicha tarea es impostergable para construir ciencia de lo político a la altura de nuestros tiempos. Tenemos que replantearnos a los clásicos, (tanto a griegos, romanos, renacentistas, etc.) para descubrir lo que ellos tienen que aportarnos para entender los fenómenos actuales. Resulta necesario e imprescindible invertir en el negocio de la vida filosófica-científica en la búsqueda de su perfeccionamiento. Debemos preguntarnos por la forma propia e impropia en la que los diferentes *códigos de eticidad* interactúan en lo político, poniendo sumo hincapié en la forma expresa en la que los patrones de justicia, las consideraciones acerca de lo justo y de lo injusto, son establecidos legal y/o legítimamente. En suma, repensando a los clásicos como Aristóteles en sus temas y postulados fundamentales nos estamos repensado también a nosotros mismos en nuestro sentido originario, pero también temporáneo y con-temporáneo. Tenemos que preguntarnos si el hombre tiende a la Justicia, como los clásicos lo planteaban en términos absolutos, o si el hombre busca sanar su incompletud creando espacios de verdad común a los cuales denomina justos por holganza. El conocimiento crítico consiste precisamente en ello, en un continuo ir y venir, interpretar y ser interpretados, entre los clásicos y las reflexiones actuales. Terminare siendo esperanzador, pensando que afortunadamente, al igual que en la vida, en las ciencias sólo hay una enfermedad que se *cura* con el tiempo, la falta de experiencia y de tacto.

*“No hay ningún comportamiento respecto del ente que no comprenda el ser... La única verdadera novedad en la ciencia y en la filosofía es sólo el preguntar auténtico y la lucha con las cosas que sirven a ese preguntar”.*⁸

⁸ Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 389-390.

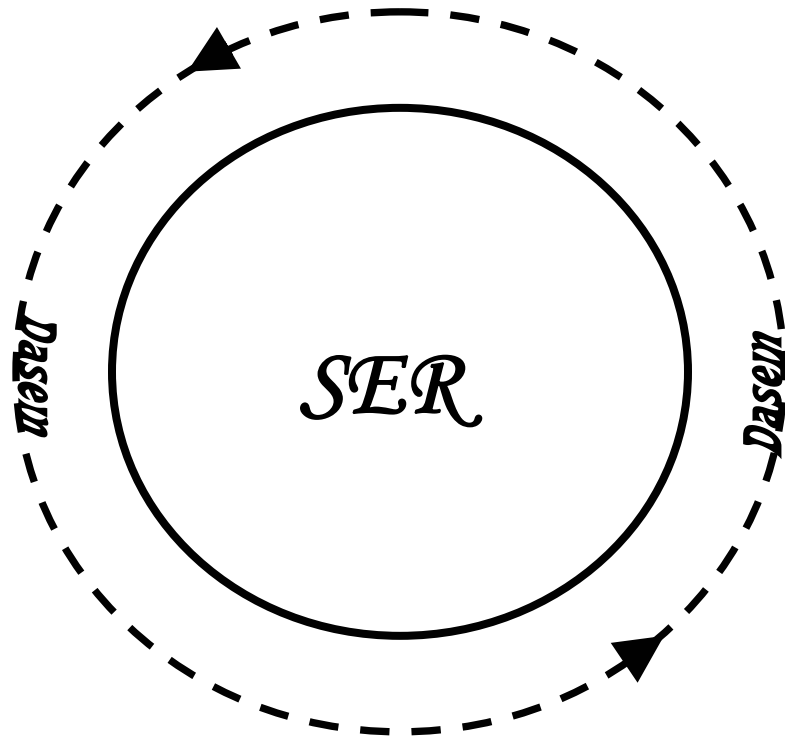
EL CONOCIMIENTO ÓNTICO EN LOS POETAS-FILÓSOFOS Y EN LAS CIENCIAS POSITIVAS



EL CONOCIMIENTO ÓNTICO SE CARACTERIZA POR SU POSTURA PONENTE: POR VOLCAR AL SER EN ENTE. EN EL CASO DE LAS PROPOSICIONES QUE TIENEN QUE VER CON LA ESENCIA DEL SER, LOS FILÓSOFOS-POETAS DE GRECIA ANTIGUA LO OBSERVARON ÓNTICAMENTE, AL DETERMINAR QUE ES "DEVENIR", "NÚMERO", "PATENCIA", "AMISTAD Y DISCORDIA" (ELEMENTOS). AL DETERMINAR LA ESENCIA DEL SER DE TAL MANERA, LO QUE HICIERON ES EMPAPAR CON LA POSTURA DEL *Dasein* AL OBJETO. EN OTROS TÉRMINOS, LO QUE HICIERON ES ENCERRAR AL SER EN CATEGORÍAS COPULATIVAS O ATRIBUTIVAS.

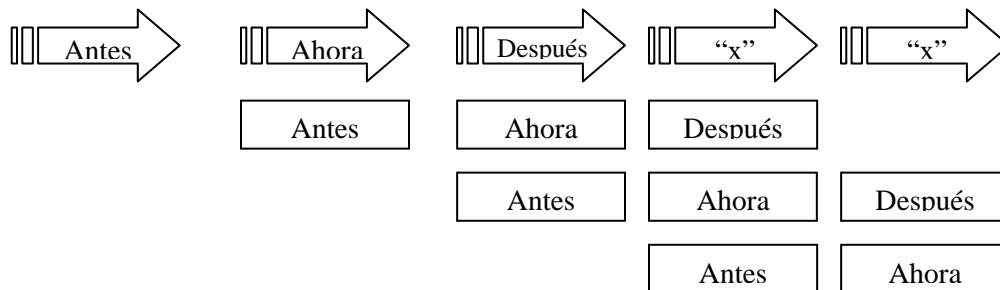
EN EL CASO DE LAS CIENCIAS POSITIVAS EL FENÓMENO ES SIMILAR. SIN EMBARGO, TAL VUELCO SE REALIZA A PARTIR DEL MÉTODO (CAMINO HACIA). ES DECIR, REMATIZAN AL SER HUMANO, Y CON ELLO LO CONVIERTEN EN ENTIDAD. HEIDEGGER DIRÍA QUE TAL EJERCICIO ES HACER FILOSOFÍA COMO "CONCEPCIÓN DEL MUNDO", EN TANTO QUE EL SUJETO APREHENSOR MODIFICA AL SER.

CONOCIMIENTO ONTOLÓGICO

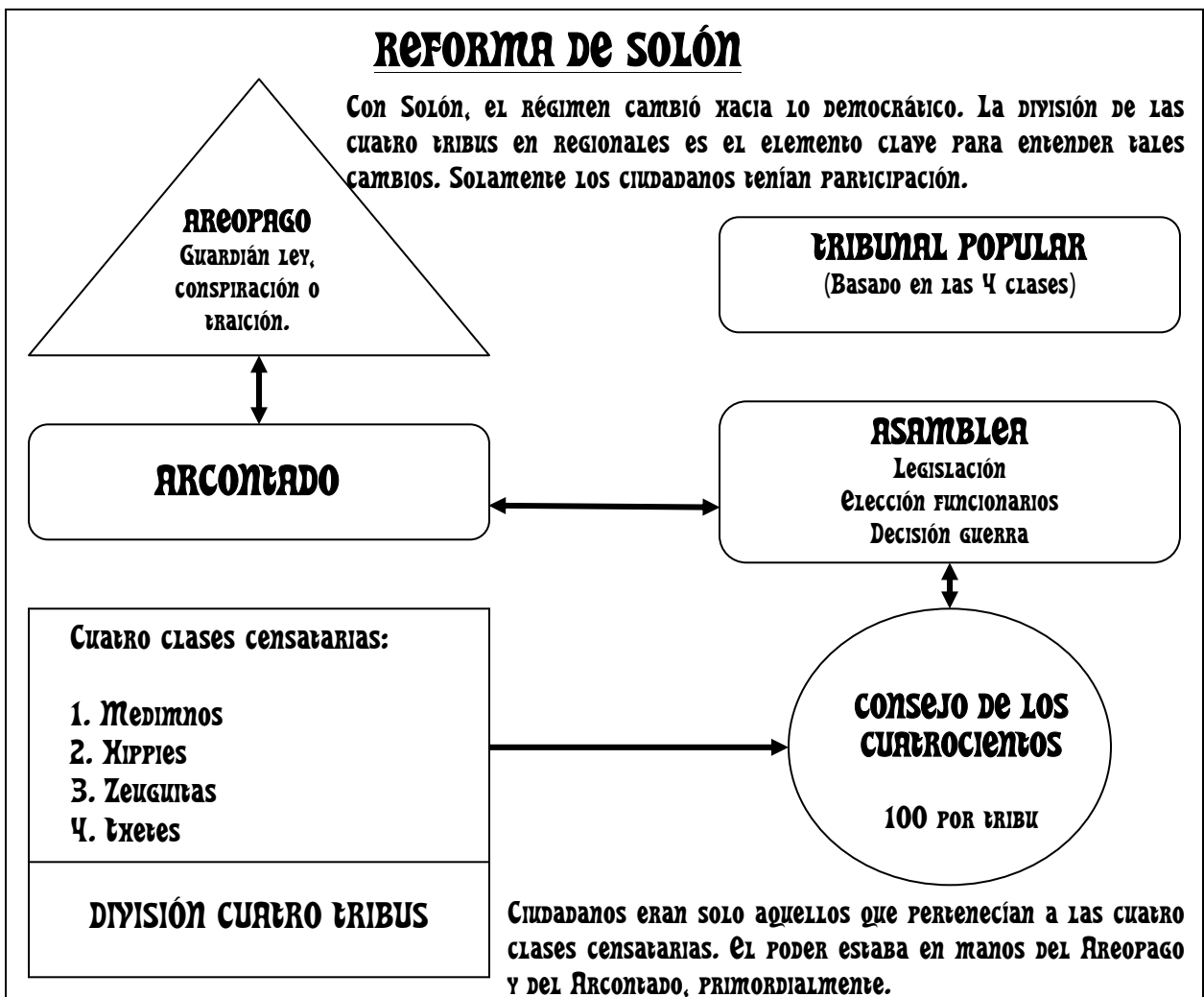
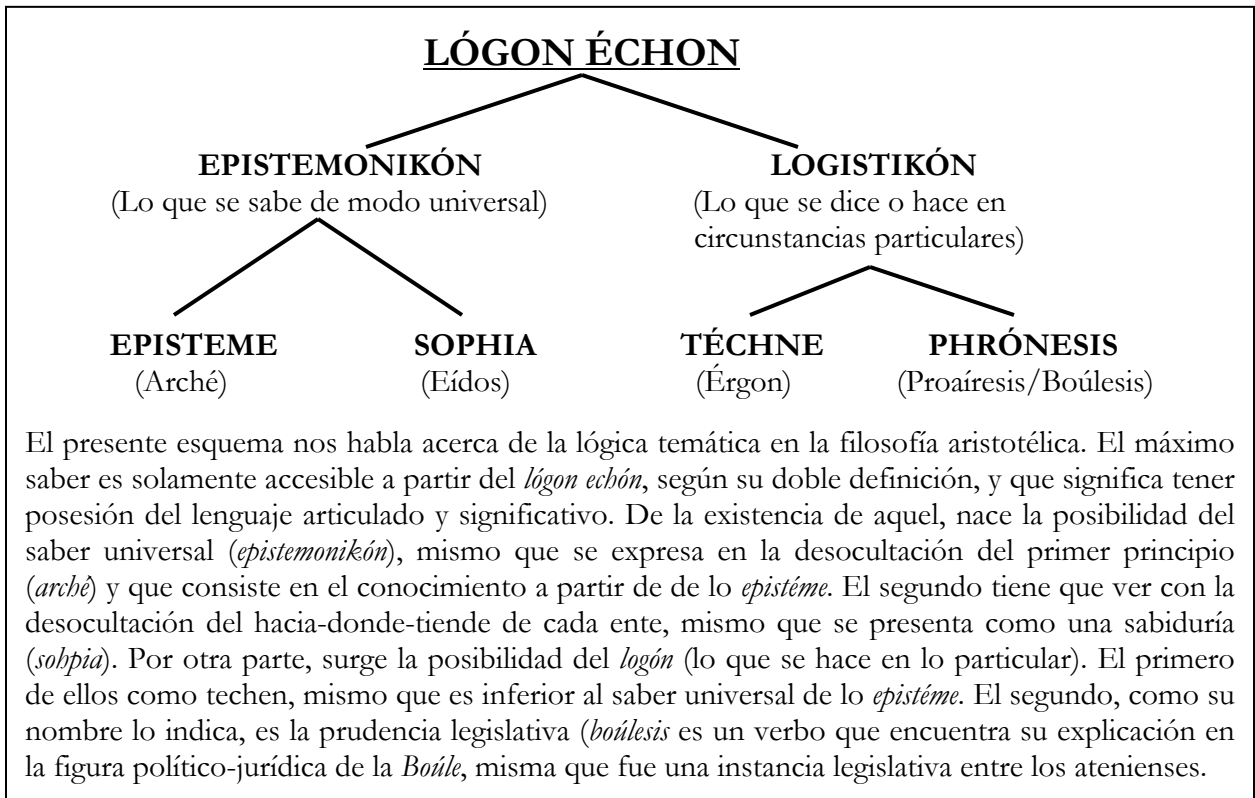


El conocimiento ontológico, en contraposición al saber óntico, es circunscriptivo. Dejar al ser que se muestre en su propio ser implica, por ello, navegar alrededor del "ser", para que este mismo se deje apresar en sus diferentes horizontes de acercamiento-interpretación.

EL TIEMPO ARBITRARIO EN ARISTÓTELES



Para Aristóteles el "tiempo" era la medida del movimiento, del desplazamiento, ya que su teoría proto-filosófica, mejor conocida como *Metafísica*, predicaba que todo permanecía estático de manera natural. Es decir, para el estagirita el "motor primero", el primer principio, que posteriormente sería interpretado como D-íos en Tomás de Aquino, había sido la causa de que el universo entero fuera puesto en movimiento. Para los entes creados era una necesidad la existencia en esa esfera, en la del desplazamiento y en la del reposo, alternativamente. Existir, para tal pensador, significaba "estar-en-el-tiempo". Sin embargo, los lineamientos de dicho "estar o habitar en el tiempo" se encontraban única y exclusivamente delimitados por la cuestión de la "simultaneidad" o de la "continuidad". Es decir, habitar en el tiempo, existir en él, significaba la capacidad de poder ser medidos según el antes y el después.

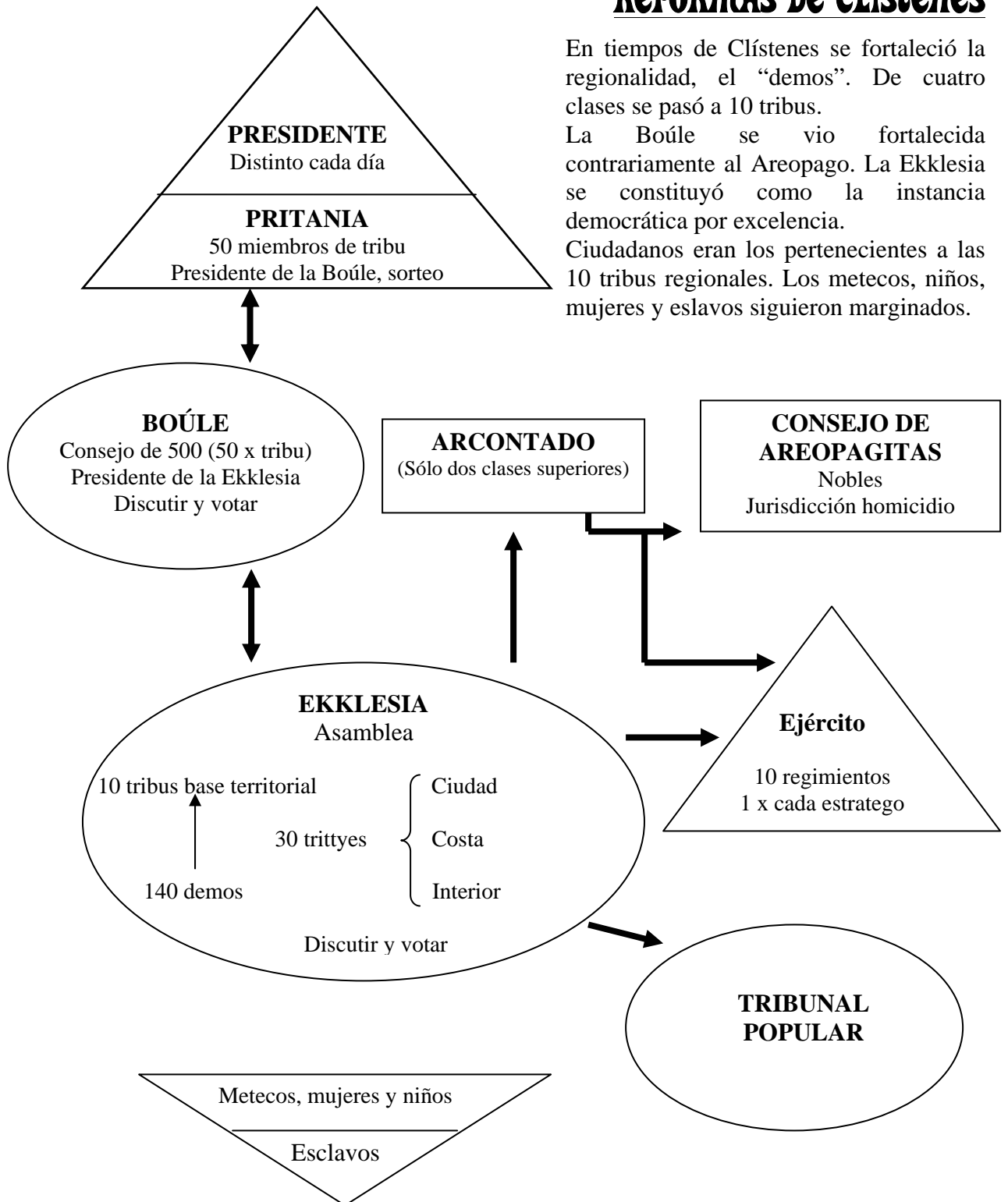


REFORMAS DE CLÍSTENES

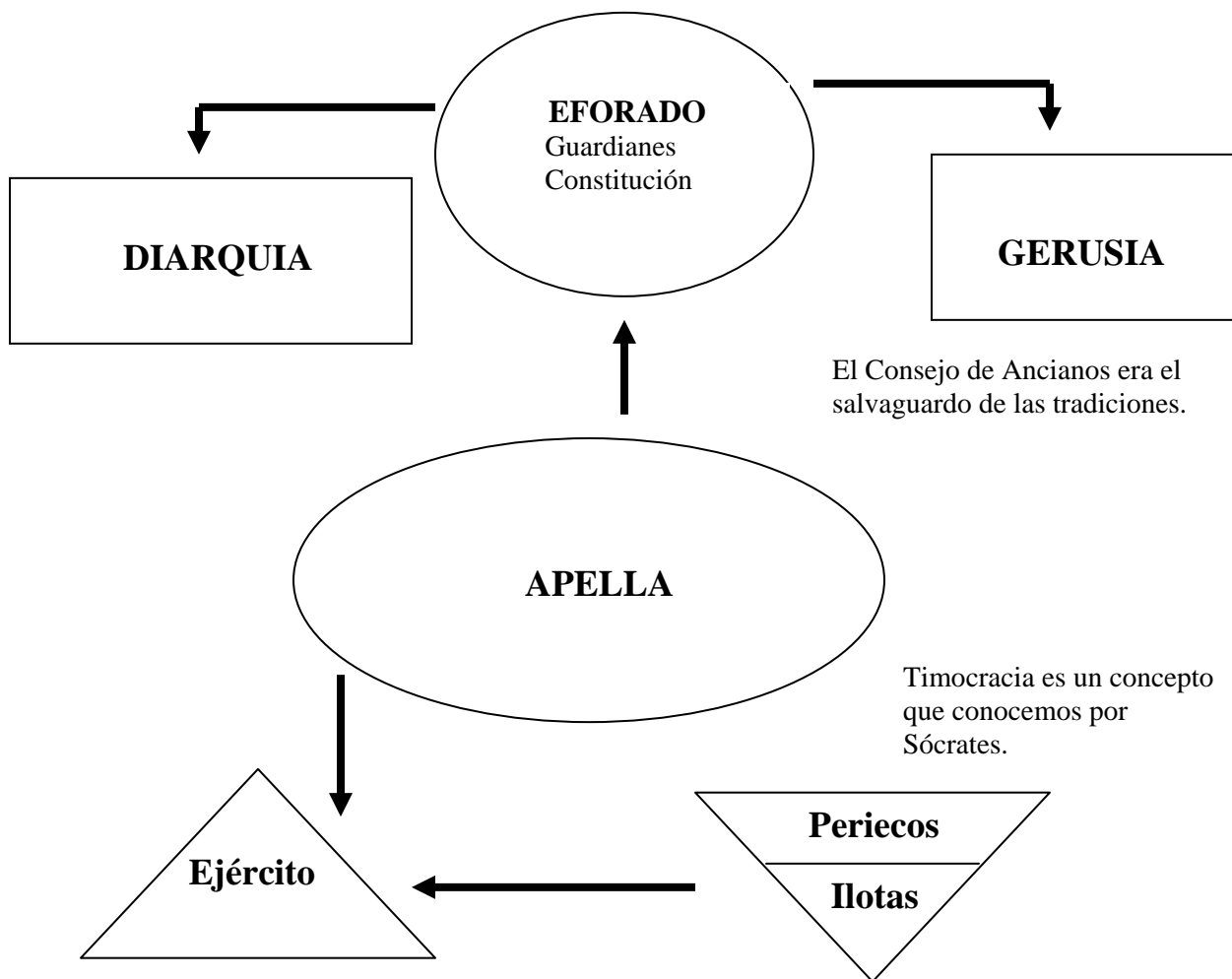
En tiempos de Clístenes se fortaleció la regionalidad, el “demos”. De cuatro clases se pasó a 10 tribus.

La Boule se vio fortalecida contrariamente al Areopago. La Ekklesia se constituyó como la instancia democrática por excelencia.

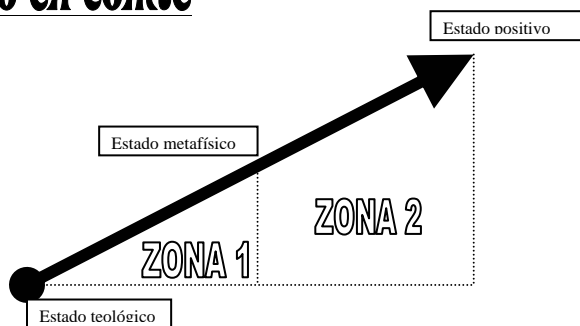
Ciudadanos eran los pertenecientes a las 10 tribus regionales. Los metecos, niños, mujeres y esclavos siguieron marginados.



LA TIMOCRACIA ESPARTANA



EL CONCEPTO TIEMPO EN COMTE



El positivismo de Comte predicaba que existía un trazo casi imperceptible, una mano invisible, que indicaba cual era el origen y el final del pensamiento humano. Convocando a la idea bíblica que pregona que "El hijo del hombre enterrará al hijo del hombre hasta que éste último quede insepulto", el padre de la sociología considera que el estado positivo es el cenit del pensamiento humano, es el hijo insepulto e inmortal que nació de las entrañas de los estados teológico y metafísico. Es decir, su filosofía como concepción del mundo establece que todo cambio es una alteración en pro de lo positivo. Mientras que algunos de los griegos pensaban que no existía camino para el tiempo, un camino pre-establecido, Comte afirmaba y defendía su existencia desde las trincheras de la evolución astronómica y social. Como su etimología latina lo indica, la evolución consiste en "la acción de desenrollar, de recorrer".

HISTORIA	HERODOTO	ARISTOTELES
Saber sobre lo humano en el tiempo	A través de lo marcial.	A través del cambio en los juicios éticos (justo-injusto).
FIGURAS MODELOS	AQUILES.	SOLÓN Y CLÍSTENES.
640 AC	INSURRECCIÓN Y DESTIERRO.	CYLÓN: ÉTICA TIRÁNICA INCOMPATIBLE.
	Matanzas y anarquía.	Luchas entre pobres y ricos.
DRAGÓN	EL LEGISLADOR DE LOS CASTIGOS SEVEROS.	CONCESIÓN CIUDADANÍA.
SOLÓN (594 AC)	ESTADISTA QUE DISUELVE LOS PODERES.	ESTADISTA QUE REFORMA EL RÉGIMEN PLUTOCRÁTICO EN PROTO-DEMOCRÁTICO. CREA 4 TRIBUS Y 4 CLASES.
5 años sin poder y sin orden	GUERRAS CONTINUAS.	PLUTOCRATAS VS. DEMÓCRATAS LICURGO CONTRA PISISTRATO.
PISISTRATO	TIRANÍA POR LA FUERZA	TIRANÍA DEMOCRÁTICA, GUARDIA PERSONAL. EL TIRANO ESTÁ POR ENCIMA DE LA LEY.
PISISTRATIDAS	MAGNICIDIO (HIPARCO).	PODER DINÁSTICO (HIPIAS).
CLÍSTENES	ESTADISTA.	ESTADISTA DEMOCRÁTICO. 10 TRIBUS. DEMOS, BOÚLE, OSTRACISMO.
GUERRAS MÉDICAS Y SALAMINA	IMPERIO ATENIENSE (ÉPOCA DE ORO).	OLIGARQUÍA Y DEMOCRACIA FORTALECIDAS.
ARÍSTIDES Y TEMÍSTOCLES	UNIÓN POLÍTICO MILITAR. MURALLAS.	TEMÍSTOCLES Y EFIALTES ARREBATAN EL PODER AL AREOPAGO Y ERIGEN NUEVA DEMOCRACIA. EL PRIMERO ES DESTERRADO.
DESASTRE DE SICILIA	CAÍDA IMPERIO.	GOBIERNO DE 400, OLIGARQUÍA. CONSEJO DE LOS 5000.
GOBIERNO HOPLITAS	CRISIS MARCIAL.	GOBIERNO DE 30, DESPÓTICO OLIGÁRQUICO.
CONCILIACIÓN ELEÚSIS	HEGEMONÍA ESPARTANA.	GOBIERNO DE KINÓN. DECADENCIA ÉTICO POLÍTICA. MIGRACIONES.



KUROI



DORÍFORO



ZEUS DE ARTEMISIÓN

BIBLIOGRAFIA:

- Aquino, Tomás de, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, Porrúa, México, 2000.
- *Suma Teológica*, Austral, México, 1942.
- Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996.
- *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Aristofanes, *Las once comedias*, Porrúa, México, 1982.
- Aristóteles *Ética a nicomaco*, Edimat, Madrid, 2000.
- *Ética nicomaquea*, Porrúa, México, 1976.
- *Ética magna*, Edimat, Madrid, 2000.
- *Física*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.
- *La Constitución de los Atenenses*.
- *La Política*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.
- *Metafísica*, Edimat, Madrid, 2000.
- *Poética*, Porrúa, México, 2002.
- *Retórica*, Porrúa, México, 2002.
- *Tratados de lógica o el Organón*, Porrúa, México, 1981.
- *Tratado del alma o de anima*, Aguilar, Madrid, 1985.
- Bergson, Henry, *La rire*, Skira, París, 1980.
- Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Borges, J.L., *El aleph*, Millenium, Madrid, 2000.
- Bowra, C., *La literatura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- Breton, André "La lengua de las piedras", en *Magia cotidiana*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1989.
- Buxton, Richard, *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*, Cambridge, Madrid, 2000.
- Camus, Albert, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 2003.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- *Filosofía de las formas simbólicas* (3 tomos), Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- Colomer, Eusebi, *La Cuestión de D-ios en el pensamiento de Martín Heidegger*, Universidad Iberoamericana, México, 2001.
- Comte, Augusto, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Folio, Barcelona, 2002.
- Coulanges, Fustel de, *La ciudad antigua; estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones en Grecia y Roma*, Porrúa, México, 1996.
- Croce, Benedeto, *La historia como hazaña de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Del Águila, Vallespín, et all, *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Descartes, Rene, *Discurso del método*, Austral, México, 1991.
- *Meditaciones metafísicas*, Austral, México, 1991.

- Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto Piso, México, 2004.
- Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Easton, David, *Esquema para el análisis político*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1989.
- Einstein, Albert, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Alianza, México, 1987.
- Engels, Frederic, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1981.
- Epicuro, *Sobre la felicidad*, Debate, Madrid, 2000.
- Esquilo, "Los persas; *Prometheo encadenado*", Oasis, México, 1963.
- Eurípides, *Las diecinueve tragedias*, Porrúa, México, 1989.
- Fernández Santillán, José, *Filosofía de la democracia*, Fontamara, México, 2002.
- Feuerbach, Ludwig, *Critica de la filosofía de Hegel y La filosofía del porvenir*, Roca, México, 1976.
- Fernández Nieto, Javier (et all), *El nacimiento de Grecia*, Arlanza ediciones, Barcelona, 2000.
- *Grecia Clásica*, Arlanza ediciones, Barcelona, 2000.
- Flores Rentería, Joel, *Totalitarismo; revolución y negación del pasado*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003.
- Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Freud, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta y otros ensayos*, Raíces, Buenos Aires, 1988.
- Fromm, Erich, *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- Gala, Antonio, *La luz de la pintura*, Ediciones Endesa, Barcelona, 1998.
- González Ochoa, César, *La polis; ensayo sobre el concepto de ciudad en Grecia Antigua*, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2004.
- González Serrano, Pilar, *Grecia y Roma*, en colección "Historia Universal del Arte", Espasa. Madrid, 2000.
- Grant, Michael, *Myths of the Greeks and Romans*, New American Library, New York, 1964.
- Ghul, Koner, *Los Griegos. Su vida y sus costumbres*, Edimat, Madrid, 2002.
- Hawking, Stephen, *Historia del tiempo*, Planeta, Buenos Aires, 1992.
- Hegel, Frederic, *La fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2003.
- Heidegger, Martín, *¿Qué es eso de filosofía?* Ediciones Sur, Buenos Aires, 1960.
- *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1998.
- *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, (Informe Natorp)*, Trotta, Madrid, 2002.
- *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- *Nietzsche*, Editorial Destino, Madrid, 2000.

- Hessen, J., *Teoría del conocimiento*, Editorial Época, México, 1999.
- Hesiodo, *Teogonía*, Porrúa, México, 1982.
- Holderlin, Friedrich, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Libros Hiperión, Madrid, 2002.
- *Las grandes elegías*, Poesía Hiperión, Madrid, 1983.
- *Los himnos de Tubinga*, Poesía Hiperión, Madrid, 1983.
- Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica. México, 2003.
- *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Jaspers, Karl, *Filosofía de la existencia*, Editorial Planeta, Barcelona, 1985.
- Jenofanes, Parménides (et all), *Los presocráticos*. Fondo de Cultura Económica. México 2004.
- Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1989.
- *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, Madrid, 1973.
- Homero, *La Iliada*, Tomo. México, 2004.
- *La Odisea*, Tomo, México, 2004.
- Laercio, Diógenes, *Vie, doctrine et sentences des philophes illustres*, Editorial Garnier-Flammarion, Tomo 2, Paris, 1985.
- Levi, Peter, *Descubrir la Grecia Clásica*, en colección "Atlas culturales del mundo", Folio, Barcelona, 2002.
- Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Libro 2, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán (2 tomos)*, Sarpe, Madrid, 1984.
- Lotman, M., "El problema de una tipología de la cultura", en *Los sistemas de signos. Teoría y práctica del estructuralismo soviético*, Editorial Alberto Corazón, Madrid, 1973.
- Male, Émile, *El arte religioso*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Maffesoli, Michel, *El conocimiento ordinario*, Fondo de Cultura Económica. México, 1993.
- Maquiavelo, *El príncipe*, Edimat, Madrid, 2000.
- Mateo Gómez, Isabel, (et all), *El Renacimiento*, en colección "Historia Universal del Arte", Espasa, Madrid, 2000.
- Marx, Karl, *Diferencia entre filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicúro*, Sexto Piso, México, 2004.
- Mauss, Marcel, *Euvres*, tomo III, Éditions de Minuit, París.
- Mosca, Gaetano, *La clase política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Nietzsche, Frederic, *Aurora*, Edimat, Madrid, 2000.
- *El caminante y su sombra*, Edimat, Madrid, 2000.
- *El ocaso de los ídolos*, Edimat, Madrid, 2000.
- *El origen de la tragedia, del espíritu de la música*, Porrúa, México, 2001.
- *Genealogía de la moral*, Edimat, Madrid, 2000.
- *La voluntad de poderío*, Editorial Edad, Madrid, 1999.
- Ortega y Gasset, José, *La vida alrededor*, Ediciones José Luis Molinuevo, México, 1999.
- *La rebelión de las masas*, Austral, México, 1990.
- *El espectador*, Salvat, Madrid, 1991.

- Picazo, M. (et all), *El nacimiento de Grecia*. Arlanza, Madrid, 2000.
- Pindaro. *Odas, olímpicas, píticas, nemeas, ístmicas*, Porrúa, México, 1989.
- Petrie, A., *Introducción al estudio de Grecia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Platón, *Diálogos*, Porrúa, México, 1991.
- Rivero Weber, Paulina, *Alétheia, la verdad originaria; Encubrimiento y descubrimiento del ser en Martín Heidegger*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.
- Rosseau, Jean-Jacques, *Emilio (2 tomos)*, Nacional, México, 1958.
- Rubio, Rebeca, et all, *Grecia Helenística*, en colección "Historia de la Humanidad" Arlanza, Madrid, 2000.
- Ruiz Sola, Aurelia, *Las constituciones griegas*, Akal, Barcelona, 1987.
- Russ, Jacqueline, *Léxico de Filosofía*, Akal, Madrid, 1999.
- Sáenz, Olga, *Giorgio de Chirico y la pintura Metafísica*, UNAM, México, 1990.
- Sartori, Giovanni, *La política: lógica y método en las ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- *Homo videns; la sociedad teledirigida*, Taurus, México, 2001.
- Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1992.
- *El ser y la nada*, Losada, Argentina, 2004.
- *Situations II*, Gallimard, París, 1990.
- Séneca, *Tratados Morales*, Espasa, Madrid, 2001.
- Shopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Aguilar, Madrid, 1927.
- Snell, Bruno, *The Greek origins of european thought*, Harvard University, USA, 1953.
- Sófocles, *Antígona; Las siete tragedias*, Porrúa, México, 1994.
- Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico-Político*, Folio, Barcelona, 1999.
- Stirner, Max, *El único y su propiedad*, Sexto Piso, México, 2003.
- Thompson, John, *Ideología y cultura moderna*, Editado por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), México, 1998.
- TseTung, Mao, *Citas del presidente Mao TseTung*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1972.
- Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Folio, Barcelona, 1999.
- Vernant, Jean-Pierre, *Entre Mito y Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1995.
- *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Madrid, 1998.
- Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1955.