

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES



**UN ACERCAMIENTO GENEALÓGICO AL ARTE DE LA
POLÍTICA EN LA GRECIA ARCAICA Y LA GRECIA CLÁSICA**

**Tesis que para obtener el grado de Doctor en Ciencias
Políticas y Sociales con orientación en Ciencia Política
presenta:**

GERARDO ESCOBAR GALINDO

México, D.F. 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO PRIMERO. EL ARTE DE LA VIDA POLÍTICA EN LA GRECIA ARCAICA: ENTRE EL MITO Y LA SABIDURÍA, FLUYE EL CONOCIMIENTO	15
1.1. Los pasos del <i>zoon politikón</i> en la senda de los dioses	20
1.2. La relación cultural de la Grecia Arcaica: una forma de hacer política entre dioses y hombres	28
1.3. De la salida de la caverna que aleja de la sabiduría y acerca al conocimiento	33
1.4. El enigma en el paso de lo <i>mhytikôs</i> a la <i>phýsis</i>	41
1.5. La representación artística en la sabiduría de la Grecia Arcaica	51
CAPÍTULO SEGUNDO. DEVENIR DEL ARTE DE LA POLÍTICA EN LA ÉPOCA DE LOS GRANDES LÍDERES DE LA GRECIA ARCAICA Y LA GRECIA CLÁSICA	60
2.1. De la sabiduría mítica a la sabiduría política	65
2.2. La estructuración de la sabiduría en la política, identificada como el arte de lo posible. Solón y Clístenes depositarios del regalo de Teseo: la democracia	76
2.3. Racionalidad y <i>praxis</i> del arte de la política en la Grecia Clásica: vislumbre de su decadencia en la Atenas de Pericles	90
2.4. Los sofistas y la política en la Atenas del siglo v a.C.	100
CAPÍTULO TERCERO. DEL ARTE DE LA POLÍTICA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA	112
3.1. El nacimiento de la filosofía en una <i>polis</i> en crisis: la figura de Sócrates en el despertar de nuevos ideales para salvar el arte de la política	116
3.2. Platón: la recuperación del arte de la política en los ideales del sentido de lo trascendente, a partir del mundo de las ideas	131
CAPÍTULO CUARTO. ARISTÓTELES O LA BÚSQUEDA DE LA DEFINICIÓN PRECISA PARA EL ARTE DE LA POLÍTICA	151
4.1. Recorrido vital de Aristóteles: una biografía compleja	152
4.2. Avatares del <i>corpus</i> aristotélico a lo largo de los siglos	154
4.3. La lógica aristotélica como base para la definición precisa	157
4.4. Ética y política: mundos paralelos en la filosofía de Aristóteles	163
4.5. La política de Aristóteles	167
EPÍLOGO. VISLUMBRE DE LA DECADENCIA DEL ARTE DE LA POLÍTICA DURANTE	

EL PERIODO DEL HELENISMO GRIEGO

175

BIBLIOGRAFÍA

187

INTRODUCCIÓN

La investigación que aquí se presenta busca un redescubrimiento conceptual de lo que se entiende por política en sus connotaciones más originarias. Se dirige el análisis a un largo periodo de la antigüedad de Grecia (los periodos arcaico y clásico), pues se hará notar que el surgimiento del arte de la política es un largo proceso que se da a partir de un cambio de concepciones y actitudes vitales que se van concatenando con una serie de sucesos históricos en un marco de siglos muy amplio. En ese sentido, en esta tesis se rescata una noción primigenia de política que se refería a un modo de vida que exigía la ejercitación de capacidades pertenecientes al terreno de un arte específico: la búsqueda de la socialidad pacífica y la dirección civil con el don de la palabra y la negociación de lo posible.

El afán por recuperar el sentido originario de la política en Grecia también pugna por reconocer aquellas formas de tal arte que hoy ya se han perdido. En ese sentido, enfatizamos un intento por ir más allá de una política vista como una ciencia pragmática, y presentamos una visión más universalista y ecléctica de ese arte de comunión humana que, para los filósofos antiguos, era no sólo la *episteme* suprema,¹ sino también la actividad principal de la que se debía ocupar todo

¹ “En todas las ciencias y artes el bien es un bien; el mayor y en el más alto grado será el de la suprema entre todas ellas y ésta es la disciplina política. El bien político es la justicia, es decir, lo conveniente para la comunidad. Es del parecer de todos que la justicia es una cierta igualdad, y, hasta cierto punto al menos, se coincide con los tratados filosóficos en los que están precisadas cuestiones sobre *Ética*, pues dicen que la justicia es algo con referencia a personas y que debe haber igualdad para los iguales. Pero no hay que dejar en olvido en qué cosas hay igualdad y en cuáles

hombre virtuoso y justo (de acuerdo con los parámetros de la propia ética griega) que quisiera una vida más plena y feliz.

El universo del arte de la política que emergió dentro de la cultura griega, cuando esos habitantes del mediterráneo esbozaron un sentido de la vida social diferente al que se había visualizado, hasta ese entonces, en toda la historia de la humanidad, es el que, en algún modo, se sigue enarbolando, pero ya no a partir de los principios básicos que le dieron forma, sino con una gama de tergiversaciones que, en la mayoría de los casos, paradójicamente, han terminado por anularla. Esto es de la mayor importancia, pues, en escrito sentido, la política surge como un modo de actuación social acordado a partir de una búsqueda de un sentido más amplio de participación² para quienes conforman una comunidad. En el caso de la colectividad de la Grecia antigua, la política también se arraiga una vez que los valores o tradiciones dotan a la participación cívica de un sentido cultural propio. La recuperación de la visión inicial de la política, que la ubica como un arte correspondiente a una actitud vital, es, a su vez, la base para que sólo tiempo después (según la evolución del propio pensamiento heleno) la política adquiera vertientes teoréticas y científicas que, por otra parte, son por las que mayormente se le conoce en la modernidad, al menos en nuestras actuales áreas de estudio.

En esta propuesta de reinterpretación de la política, a partir de una revisión de la genealogía³ de su trayectoria, con una reconstrucción de la evolución del pensamiento griego (recuperando sólo las aristas que se relacionan con nuestro tema), es que se pretende argumentar que en la época contemporánea, este modo de vida casi siempre se asimila sólo como una disciplina de estudio, misma que se vuelve cada vez más compleja al ir presentándose como una conceptualización

desigualdad, pues esta cuestión presenta una dificultad y reclama una filosofía política". Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, p. 143.

² Inédito en otras civilizaciones previas y contemporáneas de los helenos.

³ En este intento recuperamos el sentido que le da Friedrich Nietzsche a la genealogía. Véase Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1986.

ideológica que acumula adjetivos que no sólo la desvirtúan en su acepción primaria, sino que también transvaloran el sentido ulterior, que también le dan los griegos, como corriente teórica de un “deber ser”, con el que se aspira a encontrar un motor de cambio social en el plano de un ideal a seguir. Por tanto, en aras de reencontrar la senda del arte de la política, es conveniente recalcar que son los mismos helenos quienes también la presentan como una de las ramas de la filosofía (en un periodo muy posterior al de los primeros atisbos de su uso), y que aun en ese sentido, la política tiende a dejarse de lado.

La reconstrucción del sentido de la política que aquí se intenta mostrar, a modo genealógico, asimila la concepción griega de que ella no solamente es un saber instrumental sobre la forma de afrontar la vida social (pues en el uso de las religiones y las cosmogonías previas de otras civilizaciones, ya va implícito un actuar normativo que dota de gobiernos a las colectividades humanas), sino también una verdadera recuperación de un sentido artístico que se esgrime para adecuarse a las contingencias que se dan entre los hombres. Y ese sentido artístico no es otro que el de una visualización de una vida social equilibrada, en el que el *kratos* (gobierno) necesariamente está en el centro de la *polis* y no separado de ella, como una entidad o entelequia aparte. Con esto, emerge la noción de ciudadanía que vuelve distinta a la experiencia social de los griegos. Empero, para ser ciudadano dentro de ese contexto se requiere de esa ejercitación del sentido artístico de la misma política. Hay que ser virtuoso en ella, si no se corre el riesgo de regresar a los órdenes prepolíticos (erróneamente llamados políticos) de otras culturas; mas para tal causa es necesario acudir a la acción integral de una *paideia* que refuerza esa misma noción artística. Es un error considerar que el arte de la política griego no tiene barreras que limitan un campo de acción sobre quién tiene derecho a participar de ella.

La argumentación de la presente tesis exige la elaboración de una radiografía genealógica que rastree los principales hechos e ideas de los actores y

autores que tienen que ver con el universo de la política de la Grecia Arcaica y la Grecia Clásica. Personajes que le dan un mayor peso a la noción artística de la política; es decir, aquella que se entiende como un orden central y armónico, en el que las motivaciones y conductas humanas encuentran equilibrio y correspondencia a partir del ejercicio de la palabra (primera acepción del *logos*) y la negociación (sean tales conductas, de orden individual o colectivo), así como en la construcción de una filosofía social y en el desarrollo de la vida que se rige por un sentido de la ética.

Es menester señalar que en esta tarea no nos ocuparemos de aquellas visiones que reducen a la política por senderos que únicamente la ubican como una forma de gobierno, una corriente ideológica, o en su pura acepción del ejercicio del poder y del dominio. No ignoramos que la política, sobre todo lo que se entiende por ella hoy en día, tiene que ver con todos esos campos; sin embargo, sostenemos que no se le puede circunscribir a un solo plano de acción, ya que quienes lo han hecho, han cometido errores de fondo como considerar “político” sólo a aquel individuo que se dedica profesionalmente al ejercicio de gobierno o a la elaboración de leyes; o el de pensar que el campo de acción de la política está restringido a aquellos especialistas que “saben” sobre los bemoles de las leyes científicas que la ocupan.

Considerando lo anterior, el principal interés será el de redescubrir y mostrar que la esencia de la política, desde la sociedad griega, es la de fungir como el universo que interconecta a las colectividades con su interior, pero también en la relación que éstas guardan unas con otras. La política como elemento de unión, que en su empleo requiere de una sapiencia milenaria que ha sabido forjarse como un hecho cotidiano, al entender que la política, más que norma, es forma de vida.

Sin agotarnos en un ejercicio de contrastación exhaustivo entre los puntos de vista filosófico-políticos de los autores que concuerdan con esta visión de la política, y menos aún con los de aquellos que sólo ven en la política la construcción

de un paradigma o modelo (en el que nada tiene que ver lo artístico), lo que en realidad nos interesa es un ejercicio hermenéutico que recorra de forma sucinta el devenir histórico que ha tenido la política como arte, desde los tiempos de la Grecia Arcaica hasta los de la Grecia Clásica (en los que se accede a una nueva metafísica fundada como política), cuando se presenta la construcción de un pensamiento filosófico que, a partir de Platón y Aristóteles, deja el legado de los primeros tratados o estudios de la acción política. Para tal fin, a manera de explicación argumental, e inicial, sobre lo que es el arte de la política, ahora presentamos un esbozo de cómo asimilamos tal vertiente.

En primer lugar, es indispensable partir del terreno que otorga la ruta filosófica que emerge en Occidente con la forja de una acción del pensar que acaece en la Grecia Arcaica y se consolida en la Clásica. Aunque siempre considerando que el pensamiento que antecede a Platón, desde la recurrencia al mito y el inicio del sendero de la cognición naturalista (que comienza con la pregunta por el ser de las “cosas”, en Tales de Mileto), es ya un primer atisbo de la visión armónica de las sociedades, y por ende de su gran acción mediadora: la política.

El otro paso de gran importancia para esta noción artística tiene que ver con el avance que se da con el pensamiento de Platón, cuando él inaugura todas las rutas de la filosofía que buscan entender y describir al “ser”, pero ya no en su *coesidad*, sino en relación con lo otro, con lo que le rodea; y es allí donde se incluye a lo social (la *polis*). De ahí que se defina a la política como el motor de cambio para una conducta humana perfectible que, en su vertiente de virtud, sólo es posible si se apega a una noción de justicia (que en ese mismo proceso de evolución del pensamiento griego, también va cambiando); mientras que en su fase decadente (cuando ya es politiquería), siempre será un producto de acciones viles.

Ahora bien, el pensamiento filosófico, como la vía de conocimiento del hombre, no es ni pernicioso ni totalizante. Es el espacio donde se construyen los preceptos morales –fundadores de toda ética– que, a su vez, cimientan a la cultura

de la civilización griega y permiten fortificar los principales ejes de toda concepción que trate con lo político: la deliberación, la distribución, la regulación, el consenso, el disenso, la justicia, la herencia, etc. Los elementos principales de la política como “deber ser” se plasman siempre en convenciones que dan lugar a las leyes,⁴ la legitimidad, la soberanía o el ejercicio del poder. En una palabra, lo político inaugurado por los griegos no puede entenderse si no se retoman, para su estudio, los mitos, las costumbres y las creencias que se gestan en todo el ejercicio de un pensamiento orientado al mundo de las ideas visualizado como razonamiento humano.

Mas ese cambio, que se da con el nacimiento de la filosofía, tiene su mayor altitud en la figura de Aristóteles. No obstante, no se puede abordar el estudio de ese filósofo si no se rescata la importancia que él le da a la temporalidad. Esa temporalidad es presente, pero también remembranza del pasado y proyección al futuro. La forma virtuosa como la temporalidad política puede arribar, necesariamente requiere la aprehensión de un sentido artístico de la vida social, en la que ya hay una participación más generalizada en lo público.

Empero, en descargo de las visiones del pensamiento prearistotélico griego, lo social, o esfera humana en la que se proyecta el arte político, no debe asumirse, como ya vimos, sólo bajo la representación del tiempo unitario que sustenta a la razón filosófica. Por ello también la poesía, en su vertiente de *poiesis*, o creación, es

⁴ En Grecia, por primera vez se interpreta de modo distinto la legalidad. Al respecto, dice Castoriadis: “El juzgar y el decidir o elegir, en un sentido radical, se crearon en Grecia y éste es uno de los sentidos de la creación griega de la política y de la filosofía. Por política entiendo, no las intrigas palaciegas, ni las luchas entre los grupos sociales que defienden sus intereses o sus posiciones (luchas que han existido en muchas otras partes), sino una actividad colectiva cuyo objeto es la institución de la sociedad como tal. En Grecia encontramos el primer ejemplo de una sociedad que delibera explícitamente sobre sus leyes y que modifica esas leyes. En otras partes, las leyes son heredadas de los antepasados o están dadas por los dioses o por el único Dios verdadero; pero esas leyes no son establecidas, es decir, no están creadas por los hombres al cabo de una discusión colectiva sobre las leyes buenas o y las leyes malas. Esta posición lleva a la pregunta que también tiene su origen en Grecia y que consiste en interrogar no sólo si esta ley es buena o es mala, sino en interrogar ¿qué significa que una ley sea buena o mala? En otras palabras, ¿qué es la justicia? Y esta cuestión se vincula inmediatamente con la creación de la filosofía”. Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 113-114.

también otro de los núcleos que nutren la experiencia artística de la política. La palabra que une y divide, que materializa o destruye en sus usos políticos, no es sólo la enunciación de un modelo que traza los senderos de la organización social, o el *organum* legislativo que se otorgan los hombres mediante un contrato social; es también creación *-poiesis-* vital. La seducción que emerge de los líderes carismáticos normalmente se fundamenta en el uso del verbo que éstos emplean, pero también en la acción cotidiana del pueblo; las personas que mejor se expresan tienen un mejor apego a la política como arte. Entonces, decimos que con esa actitud conciliadora que sabe encauzar tanto las ambiciones de la filosofía como las metáforas de la poesía, es como se construye un plano ético que prepara el terreno para adentrarse en el tratamiento y en la crítica de lo político en su faceta artística.

Aquí es conveniente mencionar que la primera línea de trabajo para la tesis tiene que ver con el estudio del proceso de gestación del arte de la política cuando se da la evolución de un pensamiento que va de la recurrencia a los mitos para encauzar el orden social, a la instauración de una racionalidad compleja que se autoevalúa en el uso de la dialéctica o la explicación silogística. Con lo dicho se puede vislumbrar que la política guarda una relación directa con otros órdenes del pensamiento que van más allá de los que tienen que ver con la estructuración del gobierno, o con el control de toda organización social, y que, por esa misma razón, en ella están implícitos elementos que la dotan de un sentido artístico.

En segundo término, no podemos olvidar que en esta recuperación del arte de la política, tenemos que recurrir al estudio de la etapa histórica en la que se consolida el sentido crítico de la filosofía con el que a su vez se nutre la política en su otro sentido: el de orden teórico apegado a un deber ser que toma en cuenta la ejemplaridad histórica del estudio de hechos pasados. En esta parte, afirmamos que la nomenclatura aristotélica con la que se aborda la política es la culminación que, como teoría, tiene esta noción artística de la política. La argumentación de esta idea es muy importante para nuestro trabajo, y para ello tomamos en cuenta el

planteamiento de una primera pregunta muy simple, pero a la vez muy difícil de responder. La pregunta es la siguiente: ¿qué es o qué significa política? Pues ese planteamiento, y su develación, con el uso del rastreo genealógico, es lo que nos permitirá desadjetivarla de aquellos usos sintácticos con los que se ha ido revistiendo a lo largo de los siglos, y que a su vez la han alejado de su esencia básica: la ejercitación de un arte de conciliación y equilibrio social.

En el pensamiento griego, la política se asume más allá de los planos del gobierno civil, pues se comprende que ese arte es algo que necesariamente debe estar ligado a una *paideia* general. Esa cultura política emergente es la que enfatiza el uso del diálogo en cualquier relación humana.⁵ El arte de la política que acaece en Grecia es una nueva cultura global que reestructura a la sociedad, de acuerdo con la *praxis* de la participación cívica, y que *religa* (como otra versión de religioso) a los que son concebidos como ciudadanos. Sin embargo, no se puede entender esa nueva comunión entre ciudadanos si no se parte de que la visión griega de la política también considera la correcta ejercitación de la vida familiar y las proyecciones emergentes que se tienen para cuando algún agente externo (enemigos de guerra o desastres naturales) ponga en peligro la continuidad virtuosa de la *polis*.

La palabra dialogada y no confrontada se proyecta como la piedra de toque para una nueva visión del ejercicio de poder. En ese sentido, la persuasión, y no la disuasión (por medio de la beligerancia ciega), es la que intentará ponerse en el día a día de estas *póleis*. Finalmente, la política en el sentido artístico es asumida y sentida como una necesidad vital que se entiende como la acción presente en el acto de creación; acciones creativas que orientan y encauzan los principios de la persona, pero que se forman, también, a partir de la necesidad de convivencia que

⁵ Hice una primera reflexión sobre el sentido primigenio de la política en la Grecia Antigua con el análisis de la obra de María Zambrano. Estos primeros atisbos están en el capítulo III de mi tesis de maestría dedicada a esta insigne pensadora española, concretamente en el subcapítulo “El inicio del camino político: la persona como horizonte de lo social”. Véase Gerardo Escobar Galindo, *Acercamiento al pensamiento político de María Zambrano*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

ella tiene con las otras personas. Así, una política con un sentido arcaico y clásico – como arte– como el que se tuvo en la civilización griega, se aleja de una versión totalizante en la que se quiere ceñir a los individuos a planos inamovibles ideológicos. Por eso, es preciso verla como el paso que da el hombre griego, de su categoría de “individuo” a “persona”.⁶

El cambio de marcha se culmina con el paso que dan los griegos en su evolución de un orden trascendente divino hacia el nacimiento del *logos* como razón. Mas, curiosamente, la época cuando más apego y respeto hubo del uso original de la política, se dio en los siglos intermedios entre los dos momentos. Pues es en la era de los sabios de la Grecia Arcaica (en los siglos VII y VI A.D.) cuando se sale de la llamada edad oscura de la Grecia minoica y se hace presente la senda de la política que más hace uso de la *isonomia* (el derecho de todos los iguales –los ciudadanos– a participar), clave en lo que se ha descrito sobre el sentido de acción vital equilibrada y conciliadora.

La argumentación precedente es central para la tesis que aquí se presenta, por lo cual, en ésta hay un recorrido –en los dos primeros capítulos– acerca del incipiente arte de la política que se desarrolla en la Grecia del mito (primer apartado); así como una reconstrucción del periodo en el que los artífices de tal concepción se dan cita, cuando emprenden la noble labor de legislar sus *póleis* (segundo apartado). De esto último será clave una revisión del periodo histórico que va de la vida de Sólon, pasa por la de Clístenes y llega a la de Pericles. Mientras que, por otra parte, los capítulos tercero y cuarto ya tendrán que ver con todo lo enunciado sobre el arte de la política en los tiempos en que ésta se visualiza como un saber teórico, cuando hacen su aparición los filósofos del conocimiento de la Grecia Clásica del siglo IV A.D. Hay que decir en esto último que la teoría de la filosofía intenta ser una respuesta de reflexión sobre las fallas de una *polis* en

⁶ La reflexión de María Zambrano sobre la diferencia entre individuo, personaje y persona revela que la persona es la que tiene un profundo sentido ético de la vida. Consultar María Zambrano, *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 1996.

crisis, en lo que representa el paradigma de la Atenas del siglo V A.D., cuando la gran ciudad debe apelar al uso de todos sus medios políticos para hacer frente a la guerra del Peloponeso contra Esparta, de la que, dramáticamente, no sale airosa.

A la par del nacimiento de la política, no solamente emerge la filosofía, sino también la historia (la capacidad de historiarse analíticamente); ello es clave, pues se construye una *episteme* que trata de apartarse de las leyendas (mitos religiosos fundacionales). En el uso de estas nuevas percepciones de lo social, el hombre encuentra una temporalidad ontológica desconocida por otras civilizaciones. Con ello surge la sociedad en su estricto sentido político, no la sociedad *per se* (que ya existía aun desde tiempos paleolíticos). Éste es el gran legado griego: la inauguración de un saber distinto que se enfoca a todo lo que tiene que ver con la sociedad y el mejoramiento de la convivencia humana. En un principio se inventa a la política como un acto de posibilidad y cambio, fundamentado en un humanismo emergente de la ruta sapiencial que se inicia en el *mythos* (de las epopeyas que dan pie a la teogonía helena), pasa por la *phýsis* (pensamiento naturalista) y llega a la *episteme* (la filosofía platónica y aristotélica). Lo cautivante de todo ello, es que el eje rector de toda esa ruta de la evolución del genio griego es la necesaria búsqueda de un *nómos* (regulación o ley) que le dé sentido a la *polis* (la ciudad).

Concluimos refiriendo que el principal objetivo de la tesis será el de demostrar que la comunidad social encauzada por el arte de la política es el máximo sustento práctico y metafísico que los griegos legaron a todas las sociedades que les han seguido en la historia occidental, incluida, por supuesto, la nuestra. Desafortunadamente, esa herencia no se ha conservado debidamente y nos hemos alejado de la búsqueda del equilibrio social que deviene de actitudes vitales virtuosas, no sólo para nosotros mismos, sino también para con nuestros congéneres. Desde los primeros atisbos míticos helenos, se manifestó que la *praxis* del arte de la política implica el correcto uso de la retórica, la templanza y el

virtuosismo de quienes se sientan ciudadanos (partes integrantes y participativas de una *polis*). Se espera recuperar esa lección en este nuestro esfuerzo reflexivo, y se intentará convertirla en un nuevo cimiento para la posible proyección de la ejecución del arte de la política en nuestros días; siempre considerando que los planos de acción de la misma ya no podrán ser los de las *póleis* antiguas, aunque rescatando una actitud ética, de ese arte, que bien puede aplicarse en nuestras comunidades más cercanas, como son la familia y el círculo de nuestras auténticas amistades.

CAPÍTULO PRIMERO

EL ARTE DE LA VIDA POLÍTICA EN LA GRECIA ARCAICA: ENTRE EL MITO Y LA SABIDURÍA, FLUYE EL CONOCIMIENTO¹

No es nada nuevo decir que a partir de los griegos, de su visión cosmogónica y de sus mitos, el mundo occidental ha encontrado los órdenes del pensamiento que le caracterizan. Todo ello, por supuesto, en un sentido distinto al de otras civilizaciones. La herencia legada por los helenos se inicia con una sabiduría primigenia que, a su vez, posibilita el surgimiento de toda una gama específica de conocimientos abocada a los diversos aspectos culturales que atañen al orbe de lo humano. El paso que dan de lo mítico a lo sistemático produce una *episteme* dividida en complejos campos de intelección: teología, física, ética, metafísica, filosofía, matemáticas, política, etc.² El proceso es largo, mas en la construcción y evolución de esas diversas formas de acceder al mundo, referidas tanto a lo abstracto (en el terreno de las ideas) como a lo material (en su intento por una descripción fenoménica de cosas físicas), el punto de arranque en esa representación del pensamiento griego, es el mito.³

¹ Todos los datos biográficos a los que se alude en esta tesis son recuperados de la *Enciclopedia Universal* en CD-ROM (Microsoft: 1995-1997, Micrones, S.A. Versión 2.02 Abril 97 [32 bits]), excepto aquellos para los que se indica otra fuente.

² Sobre la relación que los mitos griegos guardan con la posterior evolución de un pensamiento que empieza a descreer de ellos, véase Paul Veyne, *Did the Greeks Believe in their Myths?*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

³ Paul Diel apunta lo siguiente sobre el mito griego: “El mito no ha podido prever la extensión que alcanzarían, en detrimento de la unificación armoniosa, el intelecto y sus invenciones utilitarias; pero ha previsto todo el peligro de una intelectualización sublevada contra el espíritu armonizador. Esa exaltación del intelecto, por la cual la cognición se convierte en un error imaginativo respecto de la vida y su sentido, es uno de los temas fundamentales –si no el tema

La inteligencia helénica se borda en un primer momento mediante epopeyas y relatos místéricos, que por otra parte no dejan de estar presentes a lo largo de la evolución de su pensamiento conceptual, en casi diez siglos anteriores a la era cristiana. Ese recorrido se reviste de diversas figuras: dioses, héroes, fuerzas malignas y hombres, que como partes integrantes de ese universo, van dando forma no sólo a los mecanismos mediante los cuales entran en relación esos protagonistas, sino también a los conceptos que poco a poco los van separando.⁴ En todo ello no deja de existir un tipo de vida cotidiana que se va construyendo por medio de una exaltación y reconocimiento a la excelencia vital, empleada para la acción y convivencia de ese único animal que se ha dado a sí mismo, en el uso lenguaje y el discernimiento, la capacidad de organización colectiva. La cultura griega es de la mayor importancia, pues va tejiendo la configuración de un mundo ordenado racionalmente, muy parecido al que actualmente concebimos en la experiencia cotidiana, aunque en ese devenir no deja de estar presente en la cosmogonía un sentido primigenio del orden jerárquico de la mitología,⁵ sobre todo en la dimensión que se proyecta por un universo divino a imitar o mitigar.⁶

fundamental- de los mitos". Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega*, Idea Books, Barcelona (col. Idea Universitaria), 1998, p. 25.

⁴ Sobre esa sorprendente capacidad de las diversas tribus de inmigrantes indoeuropeos y grupos autóctonos que conformaron el núcleo cultural de los helenos, en esa región intermedia entre el oriente legendario y el occidente inhóspito, para dar un viraje del pensamiento mítico al pensamiento epistémico, hay toda una serie de estudios que han servido para el desarrollo de la presente investigación. Todo ello tomando en cuenta una referencia implícita de la que se dará cuenta sólo en los pasajes de mayor precisión, pues es menester recalcar que no hay un monopolio exclusivo sobre las leyendas y mitos griegos (sólo el de las fuentes de la antigüedad, como las de Homero y Hesíodo, entre otras) por parte de ningún autor, dado que tales temas son de dominio público para cualquier helenista. Entre los diversos libros que destacamos, sin ningún orden jerárquico, tenemos: Robert Graves, *Los mitos griegos* (2 tomos, Alianza, Madrid, 1985) y *Dioses y héroes de la antigua Grecia* (Millenium, México, 1999); Marcel Detienne y Giulia Sissa, *La vida cotidiana de los dioses griegos* (Planeta, México, 1991); Carlos García Gual, *Mitos, viajes, héroes* (Taurus, Madrid, 1996), y ya en lo que toca al paso del pensamiento epistémico, el excelente trabajo de Leon Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico* (UTEHA, México, 1956).

⁵ Véase Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

⁶ Todo eso queda muy bien ejemplificado en la obra del poeta Homero, quien siempre nos presenta a los hombres griegos sujetos a los designios que les marca el destino proyectado por los dioses. Véase Homero, *La Iliada*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000; y *La Odisea*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Respecto a la ejemplaridad de los personajes del mito que da sustento al particular sentido del pensamiento griego, hilado por proyecciones de apego a la virtud, Leon Robin apunta:

Las más antiguas expresiones literarias que conocemos, reflejando un esfuerzo del pensamiento griego para coordinar y formular en concepciones de alcance general las actitudes de la conciencia colectiva con respecto a la vida y a la conducta, las hallamos en los poemas homéricos y en Hesíodo. Es explicable el lugar importante que ocuparon en la educación de la juventud, y también, más tarde, van a servir de base a toda discusión sobre los problemas morales.⁷

Con todo, hay quienes restan importancia al legado heleno, en gran parte por la noción arraigada de un cierto relativismo cultural que considera al inicio de todo pensamiento sistemático como una condición que tarde o temprano se da en cualquier civilización, a raíz de que no puede subsistir la vida humana (más en su condición social) sin un principio rector que la ordene. Sin embargo, en contraposición a esa visión simplista,⁸ aquí se ubica al pensamiento de los griegos como una experiencia histórica particular, ordenada en una cosmovisión (en gran parte producto de un eclecticismo que ellos logran construir a partir del legado de otras culturas) más allá de lo común, pues las condiciones de lo que establecieron no se habían dado hasta ese momento en el mundo antiguo.⁹

El emergente pensamiento griego permite el advenimiento de un tipo de sabiduría detonante de diversas artes humanas que se fundan en el intelecto y, con ello, las teologías, las escuelas filosóficas y los cuerpos de normas que regulan la

⁷ L. Robin, *op. cit.*, p. 18.

⁸ En la que se puede ubicar el manual de George H. Sabine, *Historia de la teoría política* (Fondo de Cultura Económica, México, 1994), en donde se parte del supuesto de que la política ya se encuentra presente en el mundo paleolítico y en las civilizaciones previas a los griegos. Dicha tesis se esgrime por una falta de distinción entre lo que comporta una jerarquización de las sociedades por la intermediación de un gobierno (del que no carecen las sociedades de las que habla Sabine), y los parámetros concretos que conforman el sentido de la política que inauguran los helenos al presentarnos ese arte específico de su genio conceptual. De esos parámetros concretos intentaremos ocuparnos en el presente estudio.

⁹ Véase el excelente capítulo “Los griegos no son como los demás”, contenido en Marcel Detienne, *La muerte de Dionisos*, Taurus, Madrid, 1982.

vida social, se suceden. Con los helenos hubo toda una configuración y reordenación constante en la forma como el hombre se concebía a sí mismo en su relación con el universo.¹⁰ Por ello, el tipo de sistematización (por medio de disciplinas de conocimiento) que inauguraron es distinto de los principios ordenadores que también se dieron en otras civilizaciones.

El camino inicial surge de los mitos de la Grecia Arcaica (incluso antes del gran mito escrito homérico), pasa por la gloriosa época de los sabios griegos de la etapa intermedia (tanto los llamados Siete sabios como los presocráticos, estos últimos, mal definidos como filósofos),¹¹ y concluye cuando se arraiga la idea del *logos* como sinónimo de razón (separada de su primigenia acepción etimológica: *logos* como palabra) en la era de la sistematización del pensamiento (iniciado por Platón y apuntalado por Aristóteles) de la llamada filosofía de la Grecia Clásica,¹² y aún más allá, en las famosas escuelas helenísticas postaristotélicas, entre las que destacan la epicúrea y la estoica.¹³ Aspecto indiscutible es que esta última era, la del *logos* como razón, es la que, en varios sentidos, ha regido la forma de concebir el mundo en el hombre occidental por más de dos mil años.

Aquí no se trata de pormenorizar todos los detalles que fueron configurando el pensamiento de los helenos, sino de presentar una recuperación necesaria, en la medida en que permita dimensionar el tema central del trabajo: el arte de la política en el mundo heleno. Pues en el caso de la vida social, que ellos

¹⁰ Sobre los usos del ingenio del hombre griego en su confrontación con los dioses y su posterior separación de sus deidades por la primacía del *logos*, se recomienda la lectura de Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1988.

¹¹ Aquí se acepta la tesis de Giorgio Colli de que los llamados filósofos presocráticos no pueden ser nombrados como tales, porque la invención de esa disciplina es una herencia de Platón; es decir, de un hombre que para diferenciarse de aquellos hombres (porque entendía que se encontraba muy distante de ellos, pues aquellos eran auténticos sabios), inventó la filosofía: la senda que te aproxima a la sabiduría por el amor a ella, pero que no te hace un sabio *per se*. Véase Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 2000.

¹² Un trabajo muy completo sobre la evolución de la filosofía y su relación con la mística es el de Salvador Pániker, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Anagrama, Barcelona, 1992.

¹³ Para el periodo helenístico, consultar George Sarton, *Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries B.C.*, Dover Publications, Inc., Nueva York, 1993.

entienden como una política (inaugurando el uso del vocablo), también es indudable que los griegos la dotan de una visión y acción específicas, representadas en teoría y *praxis*, respectivamente, que aglutinan y configuran a los grupos humanos de modo distinto. Que los hombres puedan darse una vida social aceptable para la convivencia y la continuidad de sus intereses es también, en gran parte, producto de esa diversificación de su pensamiento. Por ello, se vuelve necesario un trabajo de ubicación de la política, en la senda de la sabiduría griega, ya sea la de los tiempos arcaicos o la del llamado esplendor clásico.

Es menester destacar que tampoco en los tiempos modernos se cuestiona que la política tenga dos rutas a las que su devenir deba circunscribirse. Una la ubica como acción, en un sentido de *praxis*, y otra la pondera a partir de senderos teórico-metodológicos que la posicionan dentro de los terrenos de un tipo ideal. Estas concepciones y actitudes vitales tan aceptadas hoy en día, son el producto de una forma de ver el mundo, de acuerdo con una sabiduría, pero también del camino conceptual o filosófico, que sólo se asimila si accedemos al espacio de los sabios de la era arcaica griega y a las ideas de los primeros filósofos que aparecieron durante las épocas de la filosofía del conocimiento ateniense del siglo IV a.C., y en el mismo helenismo postaristotélico. Mas el proceso de una visión de la política, que primero es ejecución de un acto de voluntad, y luego un filosofar, no puede ser producto de un momento determinado, sino de todas las facetas que a esta era de la humanidad corresponden. Desde la Grecia Arcaica hasta la Clásica, hay todo un viraje que le va dando forma a la acción política, como también a la idea o visión que se tiene de ella. El helenista A. E. Zimmern deja muy claro por qué los griegos inventan la política:

La primera contribución valiosa de los griegos al estudio político fue haberlo inventado. No es exagerado decir que, antes del siglo V de Grecia, la política no existía. Hubo poderes y principados, gobiernos y súbditos; pero la política no tenía más existencia que la química en la época de la alquimia [...] Ramsés y Nabucodonosor, Creso, el de Lidia, y Ciro, el persa, gobernaron grandes Imperios; pero dentro de sus dominios no existía la política, porque no había ningún asunto público. Sólo existían los asuntos privados del soberano y de su clase gobernante

[...] El gran avance realizado por Grecia fue el haber reconocido que los intereses públicos o comunes existen, y el haberse ocupado, primero, de su ordenación, y luego, de su estudio [...] Los griegos se dieron cuenta de que los problemas políticos eran originados por los hombres, por la interacción de los deseos y voluntades humanas, y de que eran los hombres, con la consciente y deliberada aplicación de su inteligencia, los que podían y tenían que resolverlos.¹⁴

La preocupación por los asuntos públicos que inauguran los griegos en ocasiones parece distante del campo de la política, tal y como hoy la ubicamos, ya que parece privativa de cambios en las maneras de ver el mundo desde puntos de vista religiosos, culturales, sapienciales o filosóficos; sin embargo, lo que aquí se intentará mostrar es que todos esos cambios sí tienen una repercusión directa en todas las actos e ideas de la vida social, pues al fin y al cabo ésta nunca deja de estar presente en todas las cosmogonías y sistemas del universo humano, pues ella es el terreno en el que se dan cita todas las partes integrantes de ese mismo universo. El hecho de que ocurra ese viraje griego, en lo que respecta a sabiduría y conocimiento como partes de su singularidad, es lo que permite un uso de la política, en un primer momento, como acción artística para la convivencia, y en otro posterior, como un programa teórico que también pretende ceñirse por iguales parámetros artísticos.

1.1. Los pasos del *zoon politikón* en la senda de los dioses

El nacimiento de una civilización se acompaña de diversas acciones que conforman un cambio en la actividad humana. Dicho cambio obliga a los hombres a darse un *corpus* organizativo inhibitor de la anarquía y el desorden social, lo que funda religiones y establece gobiernos conforme a la utilización de un pensamiento complejo orientado a perfeccionar los elementos implicados en un tipo de convivencia humana que va más allá de los lazos familiares. En el caso de los griegos, todo ello tiene que ver con las especificidades de su visión y ejecución de la política, en un primer momento casi siempre implicada con los dictados de la

¹⁴ A. E. Zimmern, "El pensamiento político", en Varios, *El legado de Grecia*, ed. Sir Richard Livingstone, Ediciones Pegaso, Madrid, 1947, pp. 437-439.

ordenación teológica y mítica pero que, no obstante, puede lograr que con esa ordenación germine un *corpus* de la acción y del pensamiento orientado a una noción de ciudadanía muy parecida a lo se concibe hoy en día en Occidente. De ahí se desprende que no se puede acudir a la genealogía del arte político en los griegos si no se recurre a una recuperación de las visiones religiosas que fundan esa sabiduría causante del actuar ciudadano griego. Una perspectiva que puede nutrir esta primera aproximación a los elementos culturales (primeras acciones políticas) de los griegos es la que aporta un gran admirador de ellos: Friedrich Nietzsche.

En el invierno de 1875-1876, el joven profesor de filología impartió en la Universidad de Basilea unas lecciones acerca del universo griego, particularmente sobre las formas de culto, que fueron recogidas posteriormente en un texto titulado *El culto griego a los dioses*,¹⁵ que muestra su, ya para entonces, erudición galopante y su particular pasión por el mundo heleno. A más de cien años de la recopilación de esas lecciones, mucho se ha avanzado en el redescubrimiento de dicha civilización, sobre todo en lo referente a la parte arqueológica, que, en algunos casos, ha servido para replantear algunos presupuestos sobre un tipo de conducta que se daba por sentada;¹⁶ empero, en cuanto a la sabiduría legada principalmente en sentencias, leyendas y textos, poco se ha avanzado. Los grandes referentes de la época y sus primeros estudiosos (los latinos) siguen siendo básicamente los mismos, por ello el libro de Nietzsche resulta valioso para aproximarnos a la cosmovisión de los griegos, sobre todo a la de su etapa más oscura: la arcaica.

La reconstrucción nietzscheana de la cosmología de la Grecia Arcaica, basada en las divinidades olímpicas, es notable, puesto que presenta las raíces de las que parte esa civilización para ir construyendo su universo. Las influencias de

¹⁵ Existe traducción al castellano; véase Friedrich Nietzsche, *El culto griego a los dioses*, Alderabán Ediciones, Madrid, 1999.

¹⁶ Para un ejemplo de esto, consultar el libro de Moses I. Finley, *El nacimiento de la política*, Grijalbo, México, 1990. En el citado texto, el autor se refiere a los numerosos *ostraca* (equivalente a las papeletas electorales modernas) que se han encontrado, a partir de los cuales pudieran demostrarse prácticas de fraude en donde regían usos democráticos, pues están marcadas al parecer por una misma persona y en favor de un solo candidato.

Oriente son esas raíces que posibilitan no una simple copia, sino una emulación con miras a la superación que, por otra parte, es lo que vuelve original a la propuesta última de los griegos. El sincretismo religioso y cultural que los griegos lograron forjar muestra que su capacidad de tolerancia y apertura hacia otros pueblos fue algo que les definió casi en la totalidad de su historia, pese a que tuvieron guerras contra potencias externas y conflictos intestinos. El acercamiento con otras tradiciones se debe, en gran parte, a su situación geográfica privilegiada: un pueblo de vida marítima e integración comercial.¹⁷

Los griegos tejen cosmos y civilización, a partir de herencias orientales, para enfrentar juntos lo que les opone. Por tanto, la gracia, el equilibrio y, por qué no decirlo, la crudeza y la violencia¹⁸ que ellos ejercen, es el remedio con el que intentan aliviar el caos previo a la acción humana.¹⁹ Nietzsche lo refiere así:

Es absolutamente imposible evaluar lo que debemos a la inclinación propia de los helenos para dar vía libre a toda su fuerza, su seriedad, su genio inventivo en los ritos de culto a los dioses. Originales, a decir verdad, en el sentido de un culto enteramente autóctono que hubiera permanecido virgen, no lo son. Por el contrario, encontramos por todas partes los elementos de su culto. Pero ¿por qué los fenicios, los frigios, los germanos y los romanos no han podido alcanzar un nivel tan elevado? Pues no lo han alcanzado porque no han consagrado a los mismos elementos tanto espíritu ni tantos esfuerzos. Que no se diga, pues: "Sí, pero hay que tener primero espíritu para poder consagrar espíritu a cualquier cosa". Yo no sería capaz de decir por qué los griegos, considerados en su conjunto, deberían tener más espíritu que, por ejemplo, los germanos. Pero la energía

¹⁷ Sobre la situación geográfica, costumbres e historia de Grecia, consultar el enciclopédico y excelente trabajo de Will Durant, *La vida de Grecia*, 2 tomos, Sudamericana, Buenos Aires, 1945.

¹⁸ Sobre este aspecto se han hecho estudios que plantean de manera específica cómo para el hombre de la Grecia oscura era necesario atemperar todo lo que no entendía por medio de un uso marcado de actos violentos, depositados como sacrificio a la deidad y que daban pie a una gama muy amplia de comportamientos "irracionales". Consultar E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1981.

¹⁹ Los trabajos de la helenista Ruth Padel ofrecen una aproximación al comportamiento trágico de los griegos, y a la relación que ello guarda con los elementos de la conducta irracional con la que se intentaba hacer frente al caos que se presentaba en el mismo devenir vital. Consúltense Ruth Padel, *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1992; y *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1995.

sostenida de la reflexión, la voluntad de no contentarse con nada que sea mediocre, esto justamente es griego, es decir son aspectos de su carácter.²⁰

El hombre en civilidad, o mejor dicho, el hombre en la *polis*, que se sabe portador de una conducta que puede influir en los demás, desde su propia individualidad, más allá de su estatus social, comienza su devenir profundo con los griegos; mas para llegar ellos incluso a una noción propia de *polis* (misma que, como muestra el propio Nietzsche, es también una influencia fenicia, pueblo de navegantes y comerciantes que fue el primero en esbozarla, con los intentos por equiparar las fuerzas que se ponían en juego en una negociación pública, en la vida mercante), todavía tenían que recorrer una larga senda de equilibrio y control social, representado en un primer momento por el culto a los dioses. En ese amplio camino que da forma a la teogonía de los griegos está el aspecto central de que ese pueblo es la unión de tribus locales y grupos invasores que construyen –con la imposición y el sincretismo– su propia religión a partir de una pugna de intereses para que deidades locales y extranjeras convivan, todo lo cual da una gama de dioses, diosas y héroes que conforman uno de los más complejos sistemas politeístas en la historia de la humanidad.²¹

En todo esto, la obra citada del filólogo alemán da una serie de pormenores sobre la forma como los griegos entraron en contacto con las divinidades. Del culto a los árboles divinos se pasó al de figuras antropomórficas en disputa, las cuales,

²⁰ F. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 52 y 53.

²¹ Ese abigarrado universo de las deidades griegas aglutinadas a partir de mitos fundacionales que forjan costumbres, comunidades y ciudades, es presentado por Robert Graves en un prodigioso ejercicio de conexión de relatos y leyendas, no sólo al interior de la mitología griega sino también en la relación de ésta con las de otros pueblos, recogido en su libro *Los mitos griegos*. Ahora bien, en todo ello está la base primigenia de que en esa región del mundo las tribus locales adoraban, antes de las invasiones, a una diosa triple local, que a final de cuentas es el punto de unión de todas las deidades presentes en los mitos helenos. Graves apunta: “Un estudio de la mitología griega debería comenzar con un análisis de los sistemas políticos y religiosos que prevalecían en Europa antes de la llegada de los invasores arios procedentes del norte y del este. Toda la Europa neolítica, a juzgar por los artefactos y mitos sobrevivientes, poseía un sistema de ideas religiosas notablemente homogéneo, basado en la adoración de la diosa Madre de muchos títulos, que era también conocida en Siria y Libia”. R. Graves, *Los mitos griegos*, p. 13.

una vez libradas las batallas, dotaron de un orden a la cosmogonía helénica, que a su vez sirvió como el principal referente de equilibrio social entre los hombres que fueron construyendo y consolidando las diversas *póleis* del Egeo y la Grecia continental.²² A toda esta cosmogonía que entiende que la disputa es un cariz necesario para el advenimiento de un orden (representado en la figura de un Zeus beligerante, que incluso en los estudios más profundos de las diversas teogonías helénicas, como la de Hesíodo²³ o la de Ferecides,²⁴ en un primer momento no era un dios principal, sino una figura que debió irse ganando poco a poco su primacía dentro de las deidades olímpicas),²⁵ es a la que corresponde la mayor cosecha de frutos en lo que se refiere a diversificación y refinamiento del genio griego. De ahí que para el nacimiento de las conductas sociales y las figuras con las que los griegos representaban el pensamiento (en su parte más acabada, los géneros literarios), hubo de darse una serie de disputas, representadas en primera instancia por las deidades.²⁶ Es precisamente por esto último que Nietzsche sorprende cuando dice que en el origen Apolo no era hijo sino hermano de Zeus, y que de acuerdo con el grado en que el último fue ascendiendo en la escala de culto, el otro

²² “El mediterráneo oriental conoce en los inicios del II milenio las primicias de la urbanización. En Chipre, en las Cícladas y en Grecia se fortifican aldeas. En Creta se construyen los primeros palacios, pero también verdaderas aglomeraciones (Gournia...). En Grecia, sobre las acrópolis, se alzan aldeas en torno a las residencias aristocráticas (Tirinto...). El movimiento hacia la ciudad se ha iniciado”. Jean Carpentier y François Lebrun (dirs.), *Breve historia de Europa*, Alianza, Madrid, 1994.

²³ Consultar Hesíodo, *op. cit.*

²⁴ Ferecides de Siro (s. VI a.C.): es considerado por algunos helenistas como uno de los hombres míticos e ilustres que disputaría, junto con otros como Periandro, Anacarsis y Epiménides, el último sitio dentro del grupo de los llamados Siete sabios, mismos que conformaron gran parte del pensamiento de la Grecia Arcaica. Es también conocido por haber escrito un libro de teogonía que da una versión distinta del de Hesíodo, escrito en prosa (el primero) y del que, según algunos fragmentos referidos por Diógenes Laercio, se puede inducir que había una marcada influencia de otras teogonías orientales (Persia, Asiría e incluso la India) más antiguas. También fue maestro del presocrático Pitágoras. Para profundizar en el tema, recurrir al excelente libro de Carlos García Gual, *Los siete sabios (y tres más). El retrato de los enigmáticos hombres de la Grecia arcaica que han representado el paradigma de la sabiduría*, Alianza, Madrid, 1989.

²⁵ Sobre la senda de Zeus en la mitología griega, revisar R. Graves, *Los mitos griegos*, capítulos varios.

²⁶ Véase M. Detienne y G. Sissa, *op. cit.*

fue encontrando un lugar como una divinidad específica en el nuevo orden cosmogónico; a saber: dios de la sabiduría.²⁷

El ejemplo anterior ilustra de forma contundente el hecho de que la cosmogonía de los griegos estaba orientada a intentar dar una explicación específica para cada orden de la vida (ya fuera en la escala de la *phýsis* – naturaleza– o de la *polis* –lo social–) que implicara una acción humana. Tal actitud deriva en una profunda diversificación de divinidades que desde el inicio responden a un mundo que ya es racionalizado de forma compleja. La diversificación no sólo pasa por la concepción de deidades jerarquizadas, sino que se hace presente con la práctica de interacción cotidiana entre dioses y hombres.²⁸ Sin embargo, para ello se requiere un intermediario.

Los primeros intermediarios de esas relaciones (en la etapa mítica) son los héroes,²⁹ que, en la mayoría de los casos, también son semidioses (producto del matrimonio de dioses y hombres); portavoces de esa relación entendida como *hierogamia*, que es cauce y referencia de los primeros asideros de una civilización que comienza a cuestionarse esos órdenes de la actividad humana, no sólo en lo corpóreo sino también en lo que tiene que ver con la *psyque* (el alma). En el caso de las pasiones humanas, esos héroes míticos son el gran paradigma de acciones ejemplares y los representantes de aquellos hombres que sienten la furia divina a partir de pruebas concretas, mejor conocidas como tragedias.³⁰ Esas pasiones e inclemencias son representadas artísticamente –primero en tradición oral, después en escritos métricos– con las epopeyas (de *epos*, canto poético que refiere una

²⁷ Véase F. Nietzsche, *op. cit.*

²⁸ A este respecto, consultar Jean-Pierre Vernant, *Érase una vez... el universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.

²⁹ “Un héroe, como indica la palabra, era un rey sagrado que había sido sacrificado a Hera, cuyo cuerpo estaba a salvo bajo tierra y cuya alma había ido a disfrutar de su paraíso detrás del Viento Norte”. R. Graves, *Los mitos griegos*, p. 61.

³⁰ Véase R. Graves, *Dioses y héroes...*; y C. García Gual, *Mitos, viajes...*

acción heroica) y las teogonías.³¹ Que Nietzsche haya visto en la tragedia la más auténtica raigambre de la originalidad del pensamiento griego, tiene que ver con esa concepción de que en el orden vital también debe estar implícito lo que desgarrar al hombre.³²

En ese universo conceptual y simbólico de los griegos, en su etapa arcaica, lo que unifica es, sin duda, el mito, y el que su pensamiento fuera poco a poco alejándose de la dependencia hacia los dioses, no es sino consecuencia de ese primer reflexionar específico, pues ya en su propia teogonía está contenido el germen de la concepción del mundo a partir de un *logos* que lo idealiza de forma compleja. No obstante la utilización de ese *logos* ideal para bordar y abordar el mundo, no se entiende en la Grecia Arcaica como una razón última, sino simplemente como la palabra, o punto de unión y equilibrio con lo desconocido por medio de una metáfora humana (el lenguaje). La sentencia griega de “En el principio era el verbo (*logos*)”; es decir, la palabra, significa que el gran arte (artificio) del género humano, el lenguaje, es también la única herramienta no para un conocer absoluto sino para un aproximarse a aquello que nos opone.³³ No se aspira a conocer los misterios en aquellos tiempos arcaicos, sino a enfrentarlos y reorientarlos en el devenir como una forma de superación. Por ello, la actividad humana, colectiva y comunicante, es el primer misterio en enfrentar, para tratar de conducirse por sendas más virtuosas. Las formas son múltiples en el mundo heleno y, en parte, eso es su herencia, pues de su *sapientia* general, en un primer momento religiosa, se ramifican doctrinas, escuelas filosóficas, éticas y visiones de lo político que contienen, como una de sus ramas, al arte de gobernar.

³¹ Sobre las pasiones y su representación artística, García Gual ofrece un trabajo en el que se pormenoriza la figura de Prometeo, pero que puede servir de parangón para el análisis de otras figuras trágicas. Véase Carlos García Gual, *Prometeo: mito y tragedia*, Hiperion, Madrid, 1995.

³² Véase Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vols. I y II, Taurus, Madrid, 1987.

³³ Los diversos géneros literarios que inventan los griegos tienen como finalidad la de cumplir funciones específicas en la relación que los hombres guardan con sus deidades; así, no es lo mismo una épica que una tragedia, una comedia, un himno o un yambo.

De esa *sapienza* ordenadora del universo heleno, otra vez Nietzsche muestra cómo fue el culto religioso el primero que le impuso una ley a la naturaleza:

El sentido del culto religioso es determinar y conjurar la naturaleza en beneficio propio, y por consiguiente imprimirle una legalidad que no tiene previamente [...] En resumen, el culto religioso descansa sobre representaciones de la magia entre los hombres, y el mago es más antiguo que el sacerdote. Pero, exactamente de la misma forma, descansa sobre representaciones más nobles: presupone la relación de simpatía entre hombre y hombre, la benevolencia, el reconocimiento, la exaltación de los que suplican, el pacto entre enemigos, los rehenes, la protección de la propiedad, etc. El hombre, incluso en niveles muy bajos de civilización, no se sitúa frente a la naturaleza como un esclavo impotente.³⁴

El *zoon politikón* (categoría ontológica con la que Aristóteles define al hombre) va encontrando su sitio tanto al interior de su comunidad social, como en la exterioridad del medio natural. Para lograrlo, esgrime lo que Platón definió como el *topos uranos* (mundo de las ideas). Así, el mundo ideal, que ya es humano, de acuerdo con la cognición, en un primer momento se erige como un orden simbólico religioso de tipo cultural, pues toda forma de participación con la divinidad sólo se puede hacer por medio del culto y la realización de ritos específicos. La concatenación del mito establece el lugar que cada hombre debe ocupar dentro de la cosmogonía, así como las relaciones con los demás.³⁵ Esta separación, si se quiere ver así, produce los diversos estratos (no hablamos de la categoría moderna de clase social) culturales, religiosos, sociales, económicos y políticos que conformaron aquellas *póleis* de la antigüedad.

No se debe ver en esa separación de actividades y de linajes una versión de la dominación moderna; era sólo una forma de asimilar las relaciones a partir de la *areté* (excelencia) que cada individuo poseía. La primera separación social griega, basada en el ideal, entre hombres “buenos” y “malos” tiene que ver con una noción de virtud. Bueno es aquel que es virtuoso y que porta dentro de sí la capacidad de ser un *sophós* (sabio) para con el medio que le circunda; el malo es

³⁴ F. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 61 y 62.

³⁵ Véase Jean-Pierre Vernant, *Mortals and Immortals*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991.

justamente el que es contrario a esa aspiración. El criterio no pasa por las diferencias de riqueza o linaje de sangre, aunque ciertamente las castas más privilegiadas eran las que podían tener más posibilidades para allegarse un estatus de hombre bueno. Esta visión, por supuesto, no es inmediata en su ejecución, pues la civilización griega comparte en sus raíces, con las otras del mundo antiguo, unas relaciones humanas separadas de acuerdo con las diferencias de nobleza y poder económico, pero inaugura, ya antes de la etapa clásica, la posibilidad de que el hombre encuentre un sitio a partir de sus propias virtudes. Este proceso en la Grecia Arcaica es explicado como sigue por Carlos García Gual:

A finales del siglo VII (a.C.) las aristocracias locales se encuentran muy apuradas por las circunstancias sociales y económicas; la táctica hoplítica contribuye a un cambio no sólo de los hábitos marciales, sino de la estructura política general; la justicia va dejando de ser el monopolio de la clase dominante que interpretaba las leyes, y aparecen los primeros códigos escritos, a favor de la comunidad y no de los nobles [...] Si la gloria y el honor familiar marcaban las pautas de antaño, ahora importan también el respeto y la justicia, y también las ganancias y la riqueza adquirida.³⁶

1.2. La relación cultural de la Grecia Arcaica: una forma de hacer política entre dioses y hombres

Es menester considerar aquí, al retomar lo que concierne a la relación entre dioses y hombres, ya no en la parte mítica sino en la cultural, que en las formas de adquirir saber acerca de los dioses hay una estructura institucional que busca la relación con ellos. Dicha institución es la que conforman los portavoces del mito, encargados de mostrar a los hombres los designios de la divinidad, la cual también da la pauta del inicio de un saber que posteriormente se representará con figuras retóricas y utilización del *logos*, en un pensamiento posterior. La estructura a la que se hace referencia es la que describe Nietzsche en la tercera parte de libro *El culto griego a los dioses*, bajo el subtítulo de “Los protagonistas del culto”, cuando muestra las funciones y la participación de aquellos que se encargaban de expandir

³⁶ C. García Gual, *Prometeo: mito y tragedia*, p. 15.

el culto de los olímpicos por todo el mundo griego: sacerdotes, exegetas, adivinos y recitadores de oráculos.³⁷

Los sacerdotes tenían una importancia de valor simbólico religioso, no de poder político, dentro de la comunidad. Ligados a un culto específico, se hacían cargo del templo de una deidad en particular, en todo lo concerniente a su mantenimiento, celebración de ritos y conservación de reglas que no contravinieran los *sacra* del lugar. Los exegetas, si era la petición del consultante (pues tenían más funciones, que se verán adelante), eran los encargados de interpretar las palabras de la pitonisa (muchas veces palabras inconexas) a partir de una reelaboración en hexámetros que previamente hacían los recitadores de oráculos. Los adivinos tenían una labor que los acercaba a los profetas de otras culturas, aunque nunca fueron figuras centrales o cultuales, como sucedía con los persas o los hebreos. De los adivinos se destaca su posición estratégica dentro de una actividad política, dado que al no estar ligados a un culto en específico, en un templo, podían ir de un lado a otro, incluso como asesores y consultores de gobernantes o de estrategos que se encontraran en campaña militar.³⁸ Los últimos son el antecedente de algunos sabios, como los de la etapa de “los Siete”, concretamente de un Epiménides,³⁹ o de pensadores presocráticos, como Pitágoras;⁴⁰ sin contar, por supuesto, su parangón con algunos filósofos de la etapa

³⁷ Las referencias que se precisan en este apartado se elaboraron con base en el estudio conciso del capítulo que se cita del libro de Nietzsche.

³⁸ Las actividades de todos estos personajes son diseccionadas de manera más amplia por Nietzsche en el capítulo, ya citado, que va de la página 189 a la 233.

³⁹ Epiménides (s. VII a.C.): poeta y profeta cretense que las tradiciones griegas representan como taumaturgo o chamán. Algunos lo han contado entre los Siete sabios de Grecia, pero tiene un carácter más poético y más sacerdotal que los demás pensadores de aquella época, y puede considerársele como el último de los poetas legisladores y profetas conocidos con el nombre de órficos. Las obras que le atribuye Diógenes Laercio son: *De los sacrificios*; *Constitución política de Creta*; y *Carta a Dolon sobre la constitución dada a la Creta por Minos*.

⁴⁰ Pitágoras (570-490 a.C.): sabio griego nacido en Samos, conocido por fundar una escuela o secta que tuvo gran influencia en la política y alcanzó gran renombre y expansión. Venerado como un dios por sus discípulos, muy pronto se convirtió en un ser legendario, y se hace muy difícil discernir los acontecimientos reales de su vida, así como el contenido de su doctrina. De hecho, ya Aristóteles se refiere a ella con el término “los llamados pitagóricos”. Suya es con seguridad la doctrina de la *metempsychosis*; es decir, la enseñanza de la trasmigración de las almas, forzadas a

clásica (aunque estos últimos tratan de ejercer su influencia, a partir de la recurrencia ya no tanto a la explicación divina, sino a la utilización del *logos* en su vertiente de razón).

Esos protagonistas del culto, que también influían en la vida cívica de la Grecia Arcaica, construyeron una concepción de las cosas mundanas, divinas y abstractas no míticas que conformó la base de un pensamiento detonante de varios géneros literarios (primero orales, después escritos) que poco a poco perdieron su connotación religiosa.⁴¹ Por ejemplo, en lo referente a los recitadores de oráculos, figuras previas de los bardos que cantaban las epopeyas de ciudad en ciudad sin recurrir a la fijación del mito por medio de un papiro, como lo haría Homero, son el antecedente más remoto de los poetas que descollaron durante toda la antigüedad griega; de una importancia mayúscula si se considera que la poesía era el género literario mediante el cual se intentó, en el caso heleno, no sólo atraerse de forma imperfecta al mundo de la perfección que representaba la esfera de los dioses, sino también llevar a los hombres una forma de sabiduría referida a otros ámbitos, por medio de la metáfora.⁴² En el caso de los sabios presocráticos,⁴³ se ilustra de manera fehaciente cómo su forma de presentar la *sophía* no podía tratar de circunscribirse a una lógica discursiva fijada en un pensamiento inamovible absoluto (que es imposible como discurso acabado) presentado como un tratado en

encarnarse en sucesivas cárceles corporales humanas o animales, hasta conseguir la perfecta purificación o *catarsis*. Pero la originalidad de la escuela pitagórica está en haber introducido la *episteme* como instrumento de purificación. En su escuela se distinguían dos grupos de alumnos: los *acusmáticos* u "oyentes" (a los que se les imponía silencio y una rigurosa disciplina de aprendizaje), y los *matemáticos* (a quienes se les permitía hacer preguntas y penetrar en las más profundas enseñanzas de la escuela). También es cierto que las enseñanzas (*máthema*) de Pitágoras tuvieron que ver con los números. Pitágoras fue el primero que comprendió la validez general del teorema que lleva su nombre, y a él se atribuye el haber buscado el primer principio de la naturaleza basado en la relación de armonía existente entre los números y los sonidos de la escala musical.

⁴¹ Consultar Carlos García Gual, *Figuras helénicas y géneros literarios*, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1991.

⁴² También se abordan estas temáticas en Carlos García Gual, *La antigüedad novelada*, Anagrama, Barcelona, 1995; y *Los orígenes de la novela*, Istmo, Madrid, 1972.

⁴³ Sobre los presocráticos, se pueden consultar estas obras de gran importancia: G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1987; Etienne La Boétie, *Los filósofos presocráticos*, 3 tomos, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000; y Juan David García Bacca, *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

prosa, ya que esa *sophía* sólo podía “donarse” en un mostrar y ocultar simultáneo, o develamiento de una tradición oral basada en el género literario de la poesía.

En la representación de dos deidades, motivo de múltiples reflexiones filosóficas modernas, entre ellas la nietszcheana, Giorgio Colli encuentra la forma como los hombres paulatinamente llegan a la sabiduría a partir de lo que los dioses muestran, siempre de forma diversa, según sea Dionisos⁴⁴ o Apolo:⁴⁵

Apolo es el dios de la sabiduría, de modo explícito y pacífico. Efectivamente, en el ámbito arcaico, la plenitud del conocimiento, la presunción de conocer, pertenece sólo al arte adivinatoria; y este arte es un don de Apolo. Ya lo dice Homero a propósito de Calcante: “Conocía lo presente, lo futuro y lo pasado”. En cuanto a Dionisos, ya hemos dicho que la sabiduría es la suma de su ser, que la presunción del conocimiento es uno de los rasgos de su naturaleza: la sabiduría es la imposibilidad plenamente real que reside en él, no una cosa que él conceda a los demás, que él transmita fuera de sí. Apolo en cambio, concede la sabiduría a los hombres o, mejor dicho, a un hombre, pero él se mantiene a distancia, él es el dios “que hiere desde lejos”. Pero su sabiduría no es la que comunica fuera de sí, por que él posee “la mirada que conoce todas las cosas”, mientras que la sabiduría que él concede está compuesta de palabras, y por eso es algo que concierne al hombre.⁴⁶

En el caso de la consulta a los oráculos, hay todo un proceso para adquirir la sabiduría que sólo los dioses pueden donar, y que los poetas se encargan de transmitir. Su labor influye no sólo en la conducta de los que quieren consultar el oráculo, sino también en los participantes de la vida cívica de las diversas *póleis*. El recorrido no es sencillo, y se comprende que el oráculo de Delfos, dedicado al dios Apolo, haya sido el de mayor tradición para tratar de conocer pasado, presente y futuro (pues la consulta no sólo se hacía en términos de predicción), dado que Apolo era la deidad más asequible para los hombres. Empero, para que los designios divinos recayeran sobre los hombres, no bastaba la *sapienza* sobre cómo regir la vida propia y la de quienes les rodeaban, ni la figura del poeta. Hacía falta

⁴⁴ Marcel Detienne tiene importantes estudios sobre la figura de Dionisos; entre otros: *Dioniso a cielo abierto*, Gedisa, Barcelona, 1986; y *La muerte de Dionisos*, ya citado.

⁴⁵ Para la relación y divergencia entre los universos de lo apolíneo y lo dionisiaco, consultar Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1988.

⁴⁶ Giorgio Colli, *La sabiduría griega*, Trotta, Madrid, 1998, p. 25.

una pitonisa que entrara en trance, para que con su voz emergiera ese conocimiento solicitado. El estado de irracionalidad y las palabras inconexas y sin sentido era lo único que aparecía, y después el intento de ordenación de ese trance por parte del recitador. La pitonisa olvidaba, y no bastaba con que sus palabras fueran ordenadas por el recitador para que el consultante obtuviera la predestinación (la solicitud de obligar al destino). Se necesitaba de otro hombre especializado en tratar de dotar de sentido humano a las voces divinas: los *pytaistai* (los que consultan a la Pitia, dado que el hombre común que pedía la consulta al oráculo no podía hacerlo directamente).

Para el sentido profundo de la interpretación estaban otros protagonistas del culto: los exegetas, personajes del culto arcaico que heredaron sus métodos intelectivos a los filósofos y científicos posteriores, sobre todo en lo que concierne a la incesante búsqueda de conocimiento. Aunque en esa etapa arcaica, la exégesis era una de las rutas del pensamiento cuyo método o camino sólo trataba de allegarse lo divino. De su empleo, a partir de la forma como se sabían interpretar las metáforas del discurso poético de la sabiduría y la observación de los fenómenos naturales, se podía obtener un mayor o menor provecho para acceder al develamiento de un misterio. La calidad de un exegeta era determinante para la prosperidad de la *polis*. Nietzsche aclara la labor específica de los exegetas en la Grecia Arcaica:

Los exegetas en sentido estricto y elevado de la palabra sólo tienen relación con el derecho sagrado, y sólo son preguntados por las antigüedades cuya significación religiosa era oscura e incierta, puesto que estaban en posesión de la tradición que sólo más tarde fue transmitida. Es posible que buena parte de esta tradición haya pasado a los textos [...] Su actividad oficial comprendía especialmente la observación de los signos del cielo para las reuniones del pueblo y de los tribunales, el consejo y la asistencia [...] Su función era, en fin, la interpretación de todos los acontecimientos extraños de la naturaleza, particularmente los producidos en el mundo animal, en la medida en que en ellos se expresaría la intención de los dioses de enseñar o advertir algo a los hombres.⁴⁷

⁴⁷ F. Nietzsche, *El nacimiento...*, pp. 208 y 209.

Los pasos del hombre o *zoon politikón* de los albores de Grecia siempre estuvieron ligados a lo cultural, y lo original de esa actitud fue la capacidad para tratar de acceder a una comunión y acercamiento a las divinidades, misma que repercutió en las formas de percepción y de pensamiento que posteriormente emergieron bajo la égida de la civilización griega, y determinaron no sólo la visión ideal de lo político sino también la ejecución de las actividades de la *polis*. En el tratamiento conceptual que se emplea para afrontar las diversas dudas, a partir de un *sképsis* (forma primigenia de escepticismo) que no se conforma con una explicación de la que no se haga partícipe el que cuestiona (en este caso como propio interlocutor de los dioses), se sientan las bases para una diversificación de las disciplinas del conocimiento. La visión griega que crea el arte de la política tiene una finalidad ideal y un sentido práctico. De acuerdo con esa visión, lo que no es útil a los hombres no puede pensarse o teorizarse. Y se aplica también a otros referentes discursivos que en su construcción ideal llevan implícita la ejecución práctica, como pueden ser las rutas éticas y los preceptos de todas las escuelas filosóficas del mundo griego. Por lo tanto, es necesario analizar cómo se da el viraje de esa sabiduría primigenia cultural, a la *praxis* de una sabiduría presentada por hombres de carne y hueso (los *sophós*) y, posteriormente, al discurso propiamente dicho de esa segunda sabiduría que se traduce a filosofía, o aquello que ya no es sabiduría, sino una intención de acercarse a ella por amor.

1.3. De la salida de la caverna que aleja de la sabiduría y acerca al conocimiento

A partir de los grandes relatos sobre la vida de Grecia y de sus hombres presentados por hombres de otras eras, a la distancia, o incluso desde la misma antigüedad, como son Pausanias⁴⁸ o Diógenes Laercio,⁴⁹ encontramos que una

⁴⁸ Véase la obra del historiador del siglo II de nuestra era, Pausanias, titulada *Descripción de Grecia*, 3 vols., Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

⁴⁹ En los tratados contenidos en los diez libros de la obra *Vida y opiniones de los filósofos antiguos*, el historiador Diógenes Laercio legó una de las principales fuentes de conocimiento sobre las diversas escuelas filosóficas griegas. En opinión de varios estudiosos, la obra se compuso entre el año 225 y el 250 d.C.

visión que ponga al mundo heleno como un todo homogéneo (en su parte tanto arcaica como clásica), es errónea. No se puede argüir, por lo que respecta a la elaboración de pensamientos o cosmogonías, que haya una identidad única, y mucho menos aceptar el argumento de que los griegos conformaron un cuerpo de ciudades ligadas y aglutinadas por costumbres y cultura necesariamente comunes. La situación es más compleja. Se nota claramente, por ejemplo, en la evolución que tienen las ideas a lo largo de los siglos (tanto en lo que atañe a las nociones de la naturaleza, como en relación con aquellas que tienen que ver con los mundos de lo humano y lo divino); en la sabiduría de los hombres de la Grecia Arcaica; en las diversas formas del pensamiento, que después dan pie al surgimiento de escuelas filosóficas; en los críticos emergentes y persistentes, todo el tiempo, de esos mismos pensamientos y escuelas; en las sectas de iniciados reunidos en torno a una cosmovisión propia, y en los gobernantes que se debaten por encontrar la forma adecuada para encauzar la vida de su *polis*, en particular (lo que diversifica las formas de gobierno en Grecia).

Una manera de acceder a esta complejidad, porque sirve de hilo de Ariadna, en esta forma de deambular por el laberinto (no necesariamente de salir), es la metáfora del mito de la caverna, que en su versión platónica se representa como el oscurantismo y la separación de la luz de la verdad, pero que en la sabiduría popular de la Grecia Arcaica era justamente lo contrario. Por ejemplo, en la leyenda del ya citado sabio Epiménides (cerca de las prácticas chamánicas), en la cual éste habría recibido la iluminación y la sabiduría entusiasta (basada en la técnica del éxtasis) luego de que en su juventud ingresara por error a una caverna a buscar a una oveja perdida.⁵⁰

La cueva en la que Epiménides hizo su iniciación se situaba en Creta, su tierra de origen, concretamente en el monte Ida. El joven de Cnosos ignoraba que la morada pertenecía al dios Zeus, y que al tiempo que ingresaba en ella, realizaba

⁵⁰ Las anécdotas sobre la vida de Epiménides se pueden encontrar en Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Tomo, México, 2004, pp. 45-48.

un descenso a los infiernos (a los íferos del alma), en el más puro sentido de una prueba iniciática, aunque siempre sin tener noción de la demanda a la que era sometido. Los relatos continúan⁵¹ con la versión de que Epiménides permaneció dormido durante cincuenta y siete años, periodo en el cual se le hicieron presentes algunas divinidades que le dotaron de sabiduría. La anécdota que el propio mago habría referido, es que en su sueño conoció a las diosas *Dike* y *Alétheia* (de la Justicia y de la Verdad, respectivamente), quienes le revelaron la doctrina del ser y el no-ser, base del conocimiento de toda condición humana. Al salir de la cueva, el ahora hombre sabio envejecería en el mismo número de días correspondiente a los años que había permanecido dormido; sin embargo, su tarea concreta fue la de señalar que las posibilidades de encontrar la dimensión a la que pertenecen *Dike* y *Alétheia*, son muy remotas para los simples mortales, pues estas diosas cambian constantemente de posición y actitud.

Las implicaciones de esta leyenda son excepcionales, sobre todo en su parangón con el mito de la caverna relatado por Platón en el Libro VII de su dialogo *La República o de lo justo*. El viraje de esa concepción del ser y el no-ser, referida a dos deidades a las que siempre se les intenta asir, nos da un ejemplo de cómo el hombre platónico que logra librarse de las cadenas de la caverna para salir a la luz de la verdad y lo que es justo, en realidad sólo está dándose a sí mismo un conocimiento particular, relativo a lo que quiere buscar, pero en detrimento de una toma de distancia de la sabiduría original que reside en las propias divinidades. El mismo Platón entendió que todo lo que tuviera que ver con una leyenda como la de Epiménides impedía la posibilidad de acceder a la verdad y la justicia, y por ello condenó esas tradiciones y señaló que para acceder a esa posibilidad, se debía desterrar a los magos y a los poetas de la *paideia* que pretendiera seguir toda *polis*. Es interesante abundar más sobre la figura de Epiménides y su experiencia. Marcel Detienne comenta:

⁵¹ Citados por C. García Gual, *Los siete sabios...*, en el capítulo dedicado a Epiménides.

La experiencia de Epiménides se halla en el mismo plano social y mental que la de las sectas filosófico-religiosas: su medio es el de los magos, los inspirados, los individuos de comportamientos excepcionales, los hombres al margen del grupo social que se organiza en la polis; el nivel de pensamiento es el del movimiento extático de los especialistas del alma. Epiménides es uno de esos magos que se alimentan de malva y asfódelo; es un purificador y un adivino: conoce el pasado, el presente y el porvenir [...] Cuando se pone en contacto con Alétheia, Epiménides entra en familiaridad con los dioses [...] El plano de Alétheia es el del adivino: está caracterizado por la intemporalidad y la estabilidad. Es el plano del Ser, inmutable, permanente, que se opone al de la existencia humana sometida a la generación y a la muerte, carcomida por el olvido.⁵²

Para algunos estudiosos como E. R. Dodds,⁵³ el personaje de Epiménides influye directamente en el mundo heleno, sobre todo en lo referente a la forma de prestar atención a lo irracional como uno de los modos de acceder a un tipo de sabiduría que responda a las demandas que apremian al mundo caótico del hombre. Juega un papel muy importante el perfil de chamán, que el personaje presenta a sus contemporáneos, incluso a aquellos que por su sabiduría eran celebrados, como el propio Solón. En el caso de su particularidad como hombre dotado del poder de la adivinación y la purificación, son comentadas, incluso por el propio Aristóteles, en su *Constitución de los atenienses*,⁵⁴ las intervenciones que Epiménides habría tenido en la purificación de Atenas, a petición expresa del mismo Solón, para retirar los miasmas que la habían contaminado por las malas acciones de algunos de sus habitantes. La solicitud de Solón a Epiménides da cuenta de lo que separaba a ambos hombres en su relación con el nexo en el que los dos eran prudentes: la sabiduría.

En el sabio de Creta podemos encontrar el antecedente de otros reformadores religiosos, como los órficos, o el propio Pitágoras y Empédocles,⁵⁵

⁵² Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 131 y 132.

⁵³ Véase E. R. Dodds, *op. cit.*

⁵⁴ Consultar Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*. Pseudo Aristóteles. *Económicos*, Gredos, Madrid, 1987.

⁵⁵ Empédocles de Agrigento (499-400 a.C.): sabio presocrático que perteneció a una ilustre familia y llegó a ser jefe de la facción democrática de su ciudad natal. Su fama como científico y médico-taumaturgo, unida a su posición social, le permitió ocupar importantes cargos en la vida pública. El final de su vida lo pasó exiliado en el Peloponeso. Se forjaron varias versiones en torno a

figuras posteriores a su legado. Personajes que, por otra parte, también representan el eslabón intermedio en ese recorrido del pensar griego que va del chamán Epiménides al filósofo Platón. Las sectas místicas, de la llamada etapa presocrática, son una parte indisociable en esa reconfiguración del hombre griego no sólo en su relación con las divinidades, sino también en su función dentro de la *polis*. Para su aparición dentro de la gran escena de una Grecia ya para ese entonces abierta a la interlocución de sus partes (representada por el paradigma del banquete de los Siete sabios⁵⁶ que son más aceptados por la tradición: Tales de Mileto,⁵⁷ Bías de Priene,⁵⁸ Pítaco de Mitilene,⁵⁹ Cleóbulo de Lindos,⁶⁰ Solón de Atenas,⁶¹ Quilón de Esparta⁶² y Periandro de Corinto),⁶³ se requirió de una cada

su muerte; la más conocida de todas es aquella según la cual se habría arrojado al volcán Etna para ser venerado como un dios por sus conciudadanos. Influido por Parménides, Empédocles bebe también en las fuentes místicas del orfismo, lo que le hace aparecer como mago y profeta, autor de milagros y revelador de verdades escondidas. Estuvo muy presente a lo largo de la historia con su teoría de los cuatro elementos constitutivos del ser inmutable y eterno.

⁵⁶ Anécdotas y biografías de los siete sabios se encuentran en Diógenes Laercio, *op. cit.*, pp. 14-48.

⁵⁷ Tales de Mileto (624-546 a.C.): matemático y pensador griego, uno de los Siete sabios de la antigua Grecia y autor del teorema que lleva su nombre. Nació en la región de Jonia ubicada en Asia Menor, en la actual Turquía, que era la ciudad helénica más avanzada culturalmente del siglo VI a.C. Dirigió en Mileto una escuela de náutica, construyó un canal para desviar las aguas del Halis y dio acertados consejos políticos. Fue llamado "Padre de la filosofía" por Aristóteles y fue fundador tradicional de la geometría. También fue maestro de Pitágoras y Anaxímenes y contemporáneo de Anaximandro.

⁵⁸ Bías de Priene (s. VI a.C.): nació en Priene, ciudad de Jonia, aproximadamente en el año 570 a.C. Se distinguió como magistrado, como hombre político y como simple ciudadano. La antigüedad le atribuye una multitud de máximas y dichos célebres.

⁵⁹ Pítaco de Mitilene (ca. 652-ca. 570 a.C.): sabio griego que fue adversario de los tiranos, y en unión de los hermanos de Alceo, jefes del partido aristocrático, liberó a su patria del tirano Melancro en el año 612. Se distinguió, además de cómo guerrero y político, como filósofo y poeta. Una de las máximas que se le atribuyen es: "Reconoced la hora oportuna para obrar".

⁶⁰ Cleóbulo de Lindos (s. VI a.C.): hijo de Evagoras, nació en Lindos, en la isla de Rodas. Sucedió a su padre en el trono de aquella isla. Tomó gran parte de su doctrina de los egipcios, y compuso poemas líricos y enigmas en verso.

⁶¹ Solón de Atenas (650-559 a.C.): legislador de Atenas y uno de los Siete sabios de Grecia, nació en una aldea de Salamina alrededor de 650 a.C. Aunque descendiente del rey Codro, su pobreza le hizo abrazar la carrera del comercio, y pasó en viajes los primeros años de su juventud, aunque procurando estudiar cuanto veía y le parecía útil. No queriendo ser rey, fue nombrado arconte en 593; apaciguó las turbulencias ocasionadas por la lucha de clases; dio a su *polis* nueva forma política, y sustituyó las leyes terribles de Dracón por otras más civilizadas. Una vez concluida su gran obra, hizo jurar a los atenienses la observación del código durante cien años, y pidió permiso para ausentarse por diez, evitando así toda reclamación. Pero a su vuelta encontró la república desorganizada, y no pudo evitar la elección del tirano Pisístrato; entonces, abandonó aquel país,

vez más ascendente teología cuya expresión no necesariamente fuera mítica (*mythikós*) en ese referirse a las “cosas” naturales, divinas y humanas. Teología que en buena parte se ubica en un hombre intermedio entre los Siete sabios y los presocráticos: Ferecides.⁶⁴

Aristóteles dice en la *Metafísica* que Ferecides es un teólogo antiguo que no se expresó del todo de forma mítica.⁶⁵ Los comentarios del estagirita se fundan en el conocimiento del libro de Ferecides, que todavía circulaba por entonces. Se dice que en dicho texto se presentaba una teogonía que abandonaba los usos poéticos del hexámetro, adoptando la prosa, para presentar una reconfiguración del origen y evolución de los dioses, que hasta antes aceptaba otras formas, según la tradición homérica y hesíodica. La teogonía, según los eruditos, contenía elementos de religiones orientales más antiguas que la de los helenos, como el de que el principio engendrador (el uno) es lo mejor.⁶⁶ Ferecides es importante como un precursor de los presocráticos. Escuchemos a García Gual:

que había perdido el amor a la libertad, y fue a morir en la isla de Chipre en 559 a.C. Sólo se conocen de él algunos trozos de poesía anacreóntica.

⁶² Quilón de Esparta (s. VI a.C.): hombre de gran prestigio por aplicar la sabiduría a la política. Fue éforo (magistrado elegido por el pueblo) espartano. Su influencia fue notable para el fortalecimiento del equilibrio político de Esparta, constituido por un gobierno mixto de monarquía doble: reyes y consejo de ancianos (*gerusía*) y los éforos (*metron* -medida- de las decisiones temperamentales de la monarquía).

⁶³ Periandro de Corinto (?-585 a.C.): tirano de Corinto que sucedió a su padre Cípselo en el 633 y murió en el 585 a.C. Sus primeros años de reinado fueron felices para su pueblo. Rodeándose de sabios y honrados consejeros, se declaró protector de las letras y las artes. Su visión de la política era la de conservar la paz por todos los medios imaginables, aunque ella implicara el sacrificio de unos cuantos. Con el tiempo, según dicen las leyendas, cometió excesos como el de persecuciones sangrientas contra sus enemigos, a quienes desterraba o enviaba al cadalso; o el asesinato de su esposa Lísida, a quien mataría de una patada en un momento de celos, instigado por sus concubinas; así como el destierro de su hijo Licofrón. Esas historias negras llevan a Platón a borrarlo de la lista de los Siete sabios, pero, con todo, la veneración de sus enseñanzas seguía vigente en el mundo antiguo, pues mostraban la importancia del trabajo y la tenacidad, el desdén por los beneficios materiales, y la búsqueda de la estabilidad por moderación y cautela.

⁶⁴ Lo referente a Ferecides lo da Diógenes Laercio, *op. cit.*, pp. 48-50.

⁶⁵ Consultar el Libro I en Aristóteles, *Metafísica*, Biblioteca Básica Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002.

⁶⁶ “Los poetas antiguos opinan: que rigen y gobiernan no los primeros, como la Noche, el Cielo, el Caos o el Océano, sino Zeus. Sólo que sucede que dicen tales cosas porque, según ellos, cambian los que gobiernan a las cosas que son: en efecto, aquellos que mezclan dos tipos de explicación al no decir todo en forma de mito, como Ferecides y algunos otros, ponen lo Perfecto Primero como

Ferecides pertenece a una generación algo posterior a la de los Siete, y pudo ser, como dice Diógenes Laercio, discípulo u oyente de Pítaco de Mitilene y maestro de un filósofo como Pitágoras, nacido en la cercana isla de Samos. Su madurez se sitúa a mediados ya del siglo VI [...] Como no pudieron meter a Ferecides en la serie de los filósofos presocráticos (ya que su estilo y sus temas no lo permitían) ni tampoco entre los poetas (ya que su estilo de escritura lo vetaba), los antiguos lo colocaron en la cola de los Siete Sabios. Ya hemos anotado que era una generación más joven que los otros. No sabemos cómo se difundió su fama ligada al libro que le sobrevivió tantos siglos. Entre Hesíodo y los órficos, antes de Pitágoras y en contraste con Anaximandro, el relato que hizo de la teogonía y la cosmogonía estaba enriquecido con muchos ecos de mitos y de ideas orientales. Su sincretismo no logró, al parecer, gran éxito, aunque Ferecides se perfila como precursor de algunas creencias de gran difusión posterior.⁶⁷

Estas consideraciones arrojan muchos elementos para continuar con el hilo conductor referente a la metáfora de la entrada y salida de la caverna como el paso de la sabiduría al conocimiento. La herencia intelectual de Ferecides en su discípulo Pitágoras muestra esa relación que el sabio guardaría con los presocráticos. Sin embargo, no deja de llamar la atención que, a diferencia de García Gual, Giorgio Colli no cree que a Pitágoras se le pueda llamar un filósofo, pues tanto el maestro como el alumno serían sabios.

La postura de Colli deja claro que el nacimiento de la filosofía es un hecho específico que no se puede datar en los tiempos de la Grecia Arcaica, a la que todavía pertenecen los presocráticos. La era de los filósofos (siglo IV a.C.) surge cuando el pensamiento de Platón toma distancia de la sabiduría primigenia, en el sentido de que adquiere una noción de que a ésta no se la posee completamente. Se aspira a más o menos acercarse a ella por medio de un conocimiento que se acumula y guarda con un uso literario que se traduce en filosofía, o amor por la sabiduría (no sabiduría en sí). La tesis de muchos manuales que datan el surgimiento de la filosofía cuando Tales de Mileto (uno de los Siete sabios) se

principio de generación, y también los Magos y, entre los sabios posteriores, por ejemplo, Empédocles y Anaxágoras, al poner aquél la Amistad como elemento y éste el Entendimiento como principio. Entre los que afirman que existen entidades inmóviles, algunos dicen que el Uno Mismo es el Bien Mismo, ya que piensan que la entidad de éste consiste, sobre todo, en ser Uno". Aristóteles, *Metafísica*, Libro XIV, pp. 558-559.

⁶⁷ C. García Gual, *Los siete sabios...*, pp. 192 y 195.

pregunta por el ser de las cosas, es errónea e insuficiente. La diferenciación es pertinente, pues acaba con errores como el de considerar a las sabidurías de otras civilizaciones, incluso muy alejadas de lo griego, como filosofías; o con la aseveración de que dentro del propio universo griego había varias filosofías.

La filosofía sólo puede ser una y es la que nace con la concepción de un pensamiento cuya cúspide es el uso de un raciocinio basado en el conocimiento que lega Platón. Nace como un género literario específico que se perfecciona y adquiere complejidad a medida que surgen las diversas escuelas filosóficas (centros de enseñanza que utilizan los métodos de la filosofía, tanto para la adopción de los problemas planteados por Platón, como en la crítica que éstos generan), nutrientes de esa misma forma de conocer inaugurada por el filósofo de la Academia. Esas escuelas incluso irán más allá del mundo heleno, en la antigüedad, como es el caso del estoicismo tardío de Roma, y su legado se hace presente aun en el moderno filosofar, sobre todo en lo que toca a la línea original de lo que implica un discurso filosófico *per se*. La siguiente nota de Colli da cuenta del papel platónico en el surgimiento de la filosofía:

La "filosofía" surge de una disposición retórica acompañada de un adiestramiento dialéctico, de un estímulo agonístico incierto sobre la dirección que tomar, de la primera aparición de una fractura interior en el hombre de pensamiento, en que se insinúa la ambición veleidosa al poder mundano, y, por último, de un talento artístico de alto nivel, que se descarga desviándose tumultuoso y arrogante, hacia la invención de un nuevo género literario [...] La superioridad de Platón estriba en haber absorbido en su creación la tradición dialéctica, la tendencia teórica, uno de los aspectos más originales de la cultura griega [...] Así nació la filosofía, criatura demasiado compleja y mediata como para contener dentro de sí nuevas posibilidades de vida ascendente. La extinguió la escritura, esencial para aquel nacimiento. Y la emocionalidad, dialéctica y retórica a un tiempo, que todavía vibra en Platón, estaba destinada a agotarse en un breve período de tiempo, a sedimentarse y cristalizarse en el espíritu sistemático.⁶⁸

Quedan por mencionar algunos aspectos no menos significativos respecto a la etapa de los presocráticos que pueden apuntar la diferencia entre la instauración

⁶⁸ G. Colli, *El nacimiento...*, pp. 119-121.

de la filosofía y la era de la sabiduría arcaica, sobre todo en su relación con la política. Con la irrupción del sistema filosófico, también la política poco a poco desciende del terreno de la sabiduría (representado por el sabio legislador Solón, que no la veía separada de una utilidad práctica) a la escala de un idealismo teórico esbozado en la *República* platónica, apuntalado por la sistematización del tratado aristotélico.

1.4. El enigma en el paso de lo *mythikós* a la *phýsis*

En relación con la sabiduría presocrática, nuevamente el texto de Giorgio Colli es una cita obligada. En *El nacimiento de la filosofía* reconstruye toda una visión respecto a la forma como la sabiduría griega era asumida por los sabios presocráticos (durante los siglos VI y V a.C.). Ilustra que en sus concepciones estaba presente la recurrencia al mito de los dos dioses que acercan la sabiduría a los hombres: Dionisos como el que la oculta y Apolo como el que la muestra. Y que, sin embargo, entendían que la segunda deidad dejaba ver la sabiduría, pero siempre a partir de una escala limitada de indicación: la respuesta del oráculo; presentación escasa, pues siempre se basaba en el lenguaje humano. Por tanto, los sabios presocráticos son exponentes de la clase de hombres que encuentran la iluminación al iniciarse en el camino de la ruta misteriosa de la vida, como es el caso de un cierto tipo de secta religiosa representada en los órfico-pitagóricos.⁶⁹

El hilo que une a los sabios de la era anterior con los presocráticos es el acercamiento al enigma, que como acto simbólico representa un misterio del cual no puede dar cuenta el *logos* humano. En el paso de lo *mythikós*, previo a la *phýsis*, que después ya esgrimen algunos presocráticos, está presente la sapiencia ancestral de no asumir al pensamiento como la única medida posible de las cosas e ideas. En el fondo, siempre prevalece un misterio. Los presocráticos no renuncian a salir de la caverna –si pensamos en Platón–, su pensamiento no esgrime un programa de luminosidad que “aparentemente” diferencie entre lo que se denomina racional y

⁶⁹ Algunas pistas sobre lo concerniente al lenguaje de Orfeo, se encuentran en Marcel Detienne, *La escritura de Orfeo*, Península, Barcelona, 1990.

lo no irracional, como después pretenderá la filosofía del conocimiento. Lo místico que ya no es propiamente lo *mythikós*, es el camino de los sabios presocráticos. En ello hay algunas vinculaciones del pensamiento mágico con la influencia de los hiperbóreos.

Los hiperbóreos, chamanes del extremo norte de la ecúmene griega, son el antecedente inmediato de las sectas que proliferaron durante toda la etapa presocrática, posterior a los Siete sabios. Según Colli, un hombre como Pitágoras es mencionado por Aristóteles como el que fue nombrado por la escuela de Crotona, el Apolo Hiperbóreo; todo en gran medida por el uso de la técnica chamánica de la exaltación mística (condición extática de los magos que permite curar, ver el porvenir o dictaminar sobre un asunto de difícil explicación), que lo acerca a su maestro Ferecides, y aunque considerado hombre de una generación perteneciente a los filósofos, todavía en sus enseñanzas está presente que la única sabiduría asequible a los hombres es la que donan los dioses por medio de trances de locura, entre sueños y revelaciones místicas. “Digamos, para concluir, que si bien una investigación de los orígenes de la sabiduría en la Grecia Arcaica nos conduce en la dirección del oráculo délfico, de la significación compleja del dios Apolo, la ‘manía’ se nos presenta como todavía más primordial, como fondo del fenómeno de la adivinación. La locura es la matriz de la sabiduría”.⁷⁰

Las nociones de *logos*, de *alétheia* y de *dike*, que se presentan durante esas concepciones iniciáticas todavía religadas a los dioses, no pueden tener la caracterización sistemática propia de la filosofía que inicia Platón. Ni el *logos* es la razón (como unidad primera del conocer), ni la *alétheia* es una verdad última obtenida por un *logos* trascendente, como tampoco *dike* es un ideal acabado de justicia que puede en teoría ser un recto actuar universal de los hombres.⁷¹ El *logos* es aquí simplemente el verbo, la palabra, la que permite un intento de traducción

⁷⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁷¹ Un rastreo de la noción de verdad o *alétheia* en su primera concepción y posterior evolución, así como en su relación con la justicia o *dike*, la ofrece M. Detienne, *Los maestros...*

de la sabiduría divina, pero que la asume inalcanzable. Mientras que la *alétheia* es una noción primigenia de develamiento, o desvelamiento, que se utiliza para poder tener acceso a lo que se desconoce, aunque asumiendo que todo mostrar también puede ser un ocultar. Y, por último, *dike* no pasa por la instauración de una convención humana, sino por el tener presente el inaccesible espacio de las pasiones humanas, en las que la propia justicia pasa a ser relativa de acuerdo con el comportamiento azaroso que comporta toda conducta. Los mitos que se representan en la tragedia griega son una forma de recordatorio de que la justicia no tiene un lugar fijo;⁷² lo que para algunos puede ser un destino de vida injusto, para otros no puede entenderse sino como el resultado de lo que la propia vida contiene en su ruta azarosa en la relación con la otredad.⁷³

La reconversión del sentido sabio de las nociones de *logos*, *alétheia* y *dike* a formas de conocimiento para contrastar lo ideal con lo práctico, es producto de la mente de Platón, quien, por otra parte, para construir todo su edificio metafísico, tampoco puede renunciar a los elementos místicos de la antigua sabiduría. Comenta María Zambrano que el filósofo ateniense, en el fondo, es un gran místico, pues pese a su condenación de la poesía y de la magia como supersticiones a erradicar en el conocimiento, no puede evitar que su reconversión del *logos* (palabra) en razón necesariamente tenga que pasar por el rito de iniciación que le hace ver sus limitaciones. La expresión platónica, presentada como filosofía, emerge para salvar al individuo de los misterios que le circundan, pero Platón al final asimila que hay un sustrato íntimo del hombre, y su universo, que siempre imposibilita la acción del *logos*:

Si Platón condena pasiones es sencillamente, porque quiere salvar la sede donde las pasiones se asientan, porque quiere salvar el alma. Ya de antiguo, parece que germinaba este anhelo: salvar el alma. Y no ciertamente en los poetas, sino entre

⁷² El amplio trabajo de Vernant y Vidal-Naquet sobre la tragedia griega revela notables ejemplos sobre lo relativa que puede ser la justicia dentro del universo del mito. Consultar J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *op. cit.*

⁷³ Sobre este punto particular, véase Jean-Pierre Vernant, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Gedisa, Barcelona, 1986.

ciertos círculos religiosos. Platón parece ser su instrumento, quien racionalizó y por tanto, dio seguridad a estos anhelos, un tanto delirantes. Llevó la seguridad del pensamiento -ser, unidad, idea- a lo que latía como gemido, como ansia irrenunciable en los cultos órficos y dionisiacos. Por primera vez se pensó claramente sobre lo que tan obscuramente se sentía. Los símbolos se tornaron en pensamientos claros y a los misterios sucedieron ideas. Matemática y anhelo irracional se unieron por primera vez. Platón hizo teología [...] Es ya teología y mística. La mística de la razón.⁷⁴

Una consideración similar une a Giorgio Colli con María Zambrano. Tiene que ver con lo que el filósofo italiano reconoce de Platón, a partir de la visión que tenía el griego respecto a la *manía* (o locura), cuando en el *Fedro*, en voz de Sócrates, la presenta como la que dota de los mejores bienes a los hombres porque siempre es el resultado de un don divino superior. En el fondo, según Colli, Platón contemplaría que hay misterios a los que la razón no puede acceder y que por eso se debe mostrar un respeto hacia los encargados de aproximar a los hombres a aquello que les circunda, como era el caso de todos los protagonistas del culto delfico. Hay elementos para sugerir que en Platón todavía se presenta un acto de mesura que delimita el campo al que no puede acceder el conocimiento. Quizá esa muestra de humildad tiene que ver con el género literario empleado por Platón para discernir esa ruta del conocimiento; a saber: el diálogo. Un diálogo que es contraste de ideas y que, en su propia escritura, tampoco intenta fijar una posición última respecto a un tema, como es el caso de los tratados filosóficos posteriores.

La relación que los sabios presocráticos guardan con la *manía*, a partir de la derivación etimológica que esta palabra tiene de *mántica*, o arte de la adivinación, según Platón, dota de una sabiduría a la que no es posible acceder sin una donación al carácter, ya que su propio papel no es aspirar a ser un sabio, sino un amante de la sabiduría. Entonces, la locura⁷⁵ como fuente de sabiduría cede su lugar a la razón como fuente de conocimiento.⁷⁶ Conocer es tomar distancia

⁷⁴ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica-Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 1993, pp. 58-59.

⁷⁵ Consultar R. Padel, *Whom Gods Destroy...*

⁷⁶ Véase G. Colli, *El nacimiento...*

respecto a ese estadio superior de aquella era dorada de los sabios, no un principio ordenador último que dote al filósofo de un altar superior alejado de los demás hombres. La máxima que se atribuye a Sócrates (propriadamente un personaje en el linde entre la sabiduría y la filosofía): “Yo sólo sé que no sé nada”, ilustra que más que certezas, lo que el hombre encuentra con el conocimiento es angustia. Por tanto, a partir de Platón el filósofo no es un privilegiado, sino un hombre en la orfandad, dejado de la mano de los dioses y que aspira a forjar el entendimiento de acuerdo con su medida (como dirían los sofistas), pero que en el ignoto mar de las dudas, normalmente naufraga.

En la era presocrática se actuaba en consecuencia con los procesos culturales, ya citados, y contrario a lo que Nietzsche pensaba, Colli refiere que no es Dionisos, sino Apolo, el que coloca a la locura como fuente de sabiduría.⁷⁷ A raíz de esa percepción, sabios como Empédocles o Heráclito⁷⁸ atribuirán a lo apolíneo características de un espacio en el que, en cierta medida, se presenta lo inefable, precisamente porque la sabiduría divina no se puede expresar con palabras humanas. La respuesta del oráculo delfico se muestra siempre en forma de enigma. Apolo lo lanza en forma oscura (oculta en la metáfora de que es el dios que hiere con las flechas), como un enigma al que sólo puede hacerle frente otro enigma. Giorgio Colli nos da una luz al respecto:

Pero la sabiduría humana debe recorrer con todas sus consecuencias el camino de la palabra, del discurso del “logos”. Sigamos una vez más el rastro que nos ofrece un antiguo sabio griego, esta vez Empédocles. “En sus miembros no está provisto

⁷⁷ Es menester recalcar que Giorgio Colli tiene la ventaja de contar con los descubrimientos y conocimientos del mundo griego que no poseía Nietzsche cien años antes.

⁷⁸ Heráclito de Éfeso (550-480 a.C.): sabio griego que ha sido considerado a partir de Platón como el filósofo del devenir, del *todo fluye (pánta rhéi)*, contrapuesto a Parménides, el filósofo del ser, de la identidad y de la inmovilidad. Los datos de su vida se confunden con la leyenda de hombre aristocrático y extravagante. Descendiente de los reyes de Éfeso, habría rechazado el título honorífico en favor de su hermano. Se opuso a la democracia de Éfeso y rehusó redactar la nueva Constitución. Escribió una obra, *Sobre la naturaleza (Perí physeos)*, a la que debe su fama de pensador enigmático y oscuro por el estilo y el propio contenido ambiguos y paradójicos. Sin embargo, la obra tuvo muy pronto amplia difusión en el mundo griego. Heráclito se ubica dentro de la evolución del pensamiento presocrático, entre Pitágoras y Jenófanes de un lado, y Parménides por otro.

de una cabeza semejante a la del hombre, ni de su torso parten brazos, no tiene pies ni rodillas veloces ni genitales vellosos, sino que sólo un corazón sagrado e inefable se movió entonces, que con veloces pensamientos se lanza a través del mundo entero tirando flechas". Las fuentes nos dicen que con esas palabras Empédocles designa a Apolo, aunque no nombre al dios, como tampoco lo nombra Heráclito [...] Apolo es interioridad inexpressable y oculta, "corazón sagrado e inefable", es decir, la divinidad en su distanciamiento metafísico, y al mismo tiempo es actividad dominadora y terrible en el mundo humano.⁷⁹

Las referencias de Empédocles son reveladoras. Muestran que los llamados sabios de la *phýsis*, tampoco se desligaban del sustrato último con el que se intentaba acceder a lo inefable; es decir, de la recurrencia al mito y a los dioses. Empero, la recurrencia no pasa por una renuncia a la capacidad intelectual, que por otra parte les es propia; por el contrario, en ellos se asoma la certeza de que la única forma de responder a un misterio es con la formulación de otro. La invención divina intenta cubrir un misterio, pero en sí, sólo se superpone, pues sigue representando ese problema a resolver. Los dioses representan así la respuesta a la duda original, respuesta que no deja de ser el enigma mismo.

Los sabios de la *phýsis*, más representativos del periodo presocrático, son Anaximandro,⁸⁰ un discípulo de Tales de Mileto, y Pitágoras, ligado a Ferecides. Los dos tienen el halo de ser pensadores conectados con la generación de los sabios anteriores y de ser el núcleo constitutivo de las dos rutas de sabiduría en las que se ha querido encontrar el inicio de la tradición filosófica griega, pues como comenta García Gual, es a partir de la convención que fija Diógenes Laercio en su obra sobre los filósofos antiguos⁸¹ que se postula que la escuela encabezada por Anaximandro es la llamada jónica, mientras que la que se inicia con Pitágoras es la llamada itálica

⁷⁹ G. Colli, *El nacimiento...*, p. 46.

⁸⁰ Anaximandro (599-500 a.C.): sabio griego, discípulo de Tales de Mileto y su sucesor en la dirección de la escuela jónica. De su obra *Sobre la naturaleza* sólo ha quedado un fragmento. Por los testimonios doxográficos posteriores, se estima que coincide con Tales en defender que existe un solo principio básico como generador de todas las cosas, al que él llamó *ápeiron*: sustancia indeterminada, ilimitada e indefinida, que es a la par eterna. Sólo él es incorruptible e imperecedero. Todas las otras cosas se derivan de él y están sujetas a nacimiento y desaparición, por la fuerza de los contrarios presentes en ellas: caliente y frío, húmedo y seco, etc. Pero no parece haber identificado el *ápeiron* con el *nous* (inteligencia).

⁸¹ Véase Diógenes Laercio, *op. cit.*

(aunque es más acertado ubicar a esta última como secta –la pitagórica– y no propiamente como escuela de pensamiento). Con las reservas del caso, lo que sí se puede enfatizar es la diferencia entre Anaximandro y Pitágoras, en lo relativo a que en el primero se da el inicio de un pensamiento que intenta sólo adherirse a los puros elementos de la *phýsis*, aunque siempre desde una trinchera que hace alusiones a partir de un tipo de sabiduría que se muestra en estilo sugestivo y profundo, próximo al de otros sabios previos y contemporáneos suyos.⁸² Por su parte, Pitágoras es el maestro de una armonía abocada a las matemáticas y la música, en la intención de concebir un orden temporal y espacial distinto al que posteriormente marcará el devenir histórico aristotélico, ya para el siglo IV a.C. En la sabiduría pitagórica no se habla de un tiempo lineal, sino de varios tiempos, entre los que se incluiría una noción de atemporalidad (representada en los sueños), influyentes en ese *logos* referido al verbo, arcaico, y, por ende, en los actos vitales de los hombres.

El legado de Pitágoras es único. Rescata una actitud diversa que no ve el espacio sólo como una “substanciación” física (entendida a partir de lo material), o al tiempo referido al único plano de los actos y consecuencias del ser. En la claridad pitagórica existe la idea de una noción basada en varios tiempos (no el llamado tiempo absoluto) que necesariamente influye en la concepción de otras dimensiones espaciales. Esos “tiempos” pitagóricos que admiten la atemporalidad, dan también una pauta para el tema que aquí ocupa, ya que dichas visiones también dan un mayor espacio para la vida política. En la Grecia Arcaica, acudiendo al paradigma de ideal y *praxis* política del sabio Solón, la política sólo podía ejecutarse a partir de la puesta en práctica de toda una visión artística de lo público que confluía en varias temporalidades. Los actos de gobierno o negociación no sólo se daban a partir de la acción encaminada al presente, sino que había una recuperación por parte del estratega o ciudadano, de sus orígenes (lo

⁸² Según se induce de fragmentos que se conservan de su obra, sobre todo a partir de una tradición oral.

pasado), de su visión (orientada al futuro) y de sus sueños (la atemporalidad) para ejecutar una acción política. De la relación que la sabiduría pitagórica guarda con la política, García Gual señala:

Pitágoras tuvo una personalidad notable, fundó una escuela obediente a su autoridad magistral, se rodeó de un halo prestigioso como maestro espiritual inspirado, revolucionario, de saber muy extenso, desde el dominio de las matemáticas al de la mística; predicó la excelencia del número como fundamento del orden cósmico y la trasmigración de las almas al separarse del cuerpo en lo que llamamos muerte. Pitágoras encaminó a sus discípulos a una vida ascética, a la abstinencia y a la purificación, promovió una intervención de los mismos en la política (en el sur de Italia) y pasó a ser un *theîos anér*, cuya sabiduría esotérica iluminó a un círculo selecto de iniciados segregados de la muchedumbre ignorante.⁸³

La intervención de los sabios en la política no sólo era promovida sino también respetada, pues ellos no se concebían como portadores de una entelequia última que no tuviera una aplicación práctica en la *polis*, ni mucho menos como representantes de un tipo de hombre que se especializa en un saber para aislarse del común de los mortales. Basta recordar las sentencias y máximas morales atribuidas a algunos de ellos. Precisamente, toda esta visión los convertía en personajes a los que se acudía para realizar consultas de todo tipo, incluidas las referentes a la vida política.

Ya se ha hablado de la sapiencia de los presocráticos cuando concebían la imposibilidad de encontrar respuestas a las dudas que genera un misterio, cuando lo único viable era el acometimiento del desafío con la superposición de otro enigma; pues bien, en todo esto se puede hacer una analogía si se ejemplifica el paso de la sabiduría al conocimiento como un proceso de superposición de misterios. Acotándose que en ese recorrido el conocimiento tampoco ha podido dar una respuesta última, pues en general el misterio se ha ampliado. Cuando las certezas primigenias se borran y se acumulan capas de convenciones humanas que intentan dar con la certeza final y absoluta, se termina por ramificar el árbol de la

⁸³ C. García Gual, *Los siete sabios...*, pp. 233-234.

duda original. Ello obliga a que la actitud ya sólo sea la de postular respuestas complejas. La filosofía y sus diversos productos, entre ellos la ciencia, intentan salir del laberinto, como lo intentó Teseo en esa maquinaria mortal que mandó a construir el rey Minos de Creta a su mago y súbdito Dédalo.⁸⁴ Sin embargo, en esta empresa al filósofo no le basta el artificio de la metáfora del *logos* convertido en razón, como tampoco el hilo de Ariadna le ayudó del todo al héroe mítico. El misterio (simbolizado por los dioses) siempre subyace a las intenciones de conquista de lo universal que posee el género humano en ese intento por salir del laberinto de las dudas. El laberinto representa la sabiduría, y el hilo de Ariadna, el conocimiento, pero el último siempre será una ínfima forma de acceder a la primera, pues nunca podrá abordarla del todo. Desde el principio, el misterio primigenio juega con el filósofo, como lo hace Dionisos con Teseo. La lección es que en la partida mítica, es el dios quien goza de los amores de Ariadna.⁸⁵

Las aporías persisten. Las respuestas se agotan. La duda se muestra irresoluble, porque en su unidad está contenida su afirmación y su negación. Ante eso no hay un grado de verdad posible sobre la resolución de un enigma contradictorio. Giorgio Colli habla de la muerte por angustia que padeció Homero cuando unos jóvenes pescadores que se dedicaban a despiojarse le plantearon el siguiente enigma: “Todo lo que hemos cogido lo hemos dejado, lo que no hemos cogido lo traemos”. Anteriormente, el oráculo le había dicho a Homero: “La isla de Ios es patria de tu madre, y te acogerá cuando mueras; pero tú guárdate del enigma de los hombres jóvenes”. Así, el sabio más grande cumple la cita con su destino, y muere por la angustia de no poder darle una respuesta a la aporía, por no poder responder con otro enigma a la duda.⁸⁶ Una pregunta planteada para

⁸⁴ Véase R. Graves, *Los mitos griegos*, t. I, pp. 388-397.

⁸⁵ De los trabajos más reconocidos sobre Dionisos, aparte del ya citado de Nietzsche, están los siguientes de Marcel Detienne: *Dioniso a cielo abierto*, y *La muerte de Dionisos*, ya citados.

⁸⁶ Un trabajo poco conocido sobre Homero es el realizado por Nietzsche, del cual tomamos unas notas: “Vayamos desde Aristóteles hacia atrás, entonces nos encontramos cada vez más la incapacidad de comprender una personalidad; se aumenta cada vez más la historia sobre el nombre de Homero y cada época tiene su grado de crítica sobre cuánto y qué puede pasar por homérico.

demostrar la sabiduría más grande en los hombres, termina por evidenciar su finitud y contingencia. La sabiduría divina es insondable, pues se encuentra más allá del Bien y del Mal, y de las cosas.

Colli ilustra la dimensión de la sabiduría de los presocráticos cuando presenta a Heráclito como un pensador que sí supo reconocer la raíz que subyace a todo enigma:

Dice Heráclito: "Ningún hombre, de entre aquellos cuyos discursos he escuchado, llega hasta el extremo de reconocer que la sabiduría está separada de todas las cosas". Pero entonces el enigma, ampliado a concepto cósmico, es la expresión de lo oculto, del dios. Toda multiplicidad del mundo, su ilusoria corporeidad, es una trama de enigmas, una apariencia de dios, del mismo modo que las palabras del sabio, manifestaciones sensibles, que son el vestigio de lo oculto, son una trama de enigmas. Pero, como hemos dicho, el enigma se formula contradictoriamente. Ahora bien, Heráclito no sólo utiliza la formulación antitética en la mayoría de sus fragmentos, sino que sostiene que el propio mundo que nos rodea no es sino un tejido -ilusorio- de contrarios. Todo par de contrarios es un enigma, cuya solución es la unidad, el dios que está tras ellos. Efectivamente, dice Heráclito: "El dios es día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre".⁸⁷

La salida de la caverna no resuelve el enigma, lo vuelve más complejo. La luz, o conocimiento, se presenta como superposición del misterio. Y la "verdad", heredera de una *alétheia* que anteriormente develaba, pretende cubrir con su manto todo lo que ocupa al hombre. Esa verdad llega con toda su fuerza (y debilidad) a tejer el pensamiento posterior a la sabiduría arcaica griega, e intentará trascender como un género literario que ya no acepta la interlocución directa. En ese uso está contenido un discurso de caracteres tipográficos inamovibles. Los tratados se suceden y la erudición germina sobre los restos de un saber enigmático. Surgirán grandes obras, y la ética, la metafísica, la poética, la física, la teología y la política

Involuntariamente se perciba, en este lento paso hacia atrás, que se da un período anterior a Heródoto, en el que se iba identificando una pleamar apreciable de grandes epopeyas con el nombre de Homero". Friedrich Nietzsche, *Homero y la filología*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1995, p. 60.

⁸⁷ G. Colli, *El nacimiento*, pp. 73-74.

ahora serán diferentes, entendidas ya como disciplinas de conocimiento. El saber “filosófico” es, en sí, la re evocación y re memorización de los presocráticos.

1.5. La representación artística en la sabiduría de la Grecia Arcaica

No se puede comprender la sabiduría de la Grecia Arcaica si no se acude a la revisión del sentido de lo artístico que poseían esos hombres. Para ello, primero hay que desterrar el sentido moderno que la palabra arte guarda en su uso común, cuando se le relaciona necesariamente con actos mediante los cuales, valiéndose de la materia, la imagen o el sonido, los hombres expresan una concepción estética. En los helenos, el arte iba más allá de las meras concepciones estéticas (estas últimas son más herencia de los latinos, que señalaban a las actividades específicamente estéticas con los vocablos *ars* y *artis*), pues más que un producto, era una actitud o toma de postura ante la vida, por medio de una representación, que generalmente se aplicaba a la excelencia y búsqueda de lo que se consideraba bueno a partir de referentes de sabiduría, belleza, virtuosismo, templanza y gracia.

Las concepciones de arte más utilizadas en la Grecia arcaica eran las que tenían que ver más con la utilidad práctica de éste que con postulados abocados a un tipo ideal. Se hace arte cuando hay habilidad o destreza para hacer una cosa; al construir una obra humana en contraposición con el orden natural (el artificio); en la elaboración del conjunto de reglas para hacer bien una cosa u oficio, y al mostrar un alto grado de astucia o maña para conseguir un objetivo que incluso podía contravenir el orden moral prevaleciente.

Ahora bien, en todas estas nociones sobre el arte y lo artístico hay algo que prevalece en un sentido original dentro de la cosmogonía griega, incluso en la etapa clásica: su original sentido mítico de representación, mediante la cual los hombres primeramente intentan entrar en contacto con las deidades, y que posteriormente les permite llegar a establecer convenciones (la política misma) que logran el equilibrio social. El arte como representación es una vía, siempre artificial, con la que se hace frente a la *ananké* (necesidad), y puede tener varias

acepciones en el mundo griego, según sus objetivos: *poiesis* o creación, contenida en un lenguaje oral o escrito como poesía; *paideia* o educación para que las virtudes y los saberes puedan reproducirse y conservarse; ética o vislumbre sapiencial sobre lo que comporta el *ethos* (costumbres) para adquirir una capacidad de discernimiento sobre cómo lograr la felicidad; representación de pasiones en actos religiosos con el uso teatral de la tragedia y la comedia; actividad estética de reproducción de mitos en los oficios de la pintura, orfebrería y escultura, o en la elaboración de obras literarias y musicales, y, por último, política, en sus dos sentidos: cuerpo de normas elaboradas de acuerdo con lo que más conviene a la *polis* (en su versión aristotélica), y modo de vida que, en la *praxis*, busca abrirse paso, con las mejores herramientas posibles, al diálogo y la negociación a fin de conseguir el lugar que se quiera ocupar dentro la *polis*, ya sea en convivencia colectiva, en autarquía individualista o en sometimiento. Todas estas artes incluidas son lo que comúnmente se conoce como cultura.⁸⁸

El artificio de los griegos está íntimamente ligado a la noción de *téchne*, o técnica, mediante la cual se especifican los medios a emplear para hacer frente a la *ananké* que se quiera afrontar. De acuerdo con el *sophós* (o sabio) arcaico, la única técnica que puede ser efectiva y duradera es la que se sustenta en la *areté* o excelencia. El artista es el que lleva al máximo de sus posibilidades la técnica que emplea en su oficio, misma que no siempre se adquiere con la experiencia o el aprendizaje teórico, sino que sólo puede surgir con la venia de una donación divina. El artista cuenta con el favor de los dioses, el artesano, no. El segundo puede legar un producto, pero es efímero y no cuenta con la grandeza de la *areté*. Y en todo lo concerniente a la sabiduría y el amor a ella, los artistas sólo pueden ser el sabio y el filósofo, pues sus émulos: el sofista, que se cree sabio, y el erudito, que no tiene ideas propias, están más dentro de la categoría de artesanos.

⁸⁸ El complejo universo de lo que comporta la cultura griega es ampliamente analizado en Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

La dificultad en la búsqueda de la excelencia es mayúscula. En la antigüedad griega, sólo los virtuosos son artistas, y llevan al pináculo a su civilización. Carlos García Gual comenta las etapas de la sabiduría en Grecia que fueron definidas por Aristóteles en lo que queda de algunas citas y fragmentos de su *Acerca de la filosofía*:

La Sabiduría primitiva es la capacidad de respuesta a las necesidades naturales; mediante su ingenio el hombre responde al reto planteado por un entorno hostil con la invención de las primeras técnicas agrícolas. Mediante esa habilidad el hombre logra escapar de la necesidad apremiante, la *ananké*, que en un comienzo le agobia. Viene después la sabiduría del artífice, esa *sophía* productora de las artes y técnicas (unidas en griego en el término de *téchnai*). Es la *éntechmos sophía* prometeica, que permite avanzar más allá de la etapa anterior y encaminar el quehacer humano más allá de las limitaciones de la subsistencia elemental, hacia la belleza y el refinamiento. La tercera etapa es la de la sabiduría *politiké* o cívica, cuyo objetivo es el de asegurar la convivencia en un marco civilizador, el de las ciudades y las leyes y las virtudes cívicas. A esta etapa pertenecen los siete sabios, inventores de algunas *politikás aretás*. Preceden a los sabios de las dos etapas siguientes, en los que la *sophía* se desliga de su aplicación práctica y se vuelve *theoría*, especulación acerca de la naturaleza terrena o supraterranal. Los sabios de la cuarta etapa son los *physiólogoi*, es decir, los presocráticos que, como los milesios, se dedicaron a la investigación de la naturaleza creadora, esa *physis demiourgiké*, de la que todo surge y en lo que todo se resuelve. Los de la etapa posterior son los filósofos que, trascendiendo el campo de la experiencia inmediata, elevan su reflexión hacia los objetivos superiores, hacia lo divino, *tà theía*, trascendente e inmutable.⁸⁹

Las etapas aristotélicas nos muestran el gran lapso que significó el paso de un pensamiento artístico utilitario, al de uno que ya está básicamente inscrito en lo teórico. En lo que se refiere a la Grecia Arcaica, las tres primeras etapas le dan forma a un tipo de representación artística. De las dos últimas, una correspondería al periodo que se conoce como el de los presocráticos, y la otra, al clásico, en el cual los pensadores, que siguen siendo artistas, ya no se asumen como sabios. Es menester recalcar que en la mayoría de los tratados sobre la historia de la filosofía,⁹⁰ el último periodo clásico contendría, por un lado, lo que se ubica como

⁸⁹ C. García Gual, *Los siete sabios*, pp. 21-22.

⁹⁰ Véase L. Robin, *op. cit.*

escuelas filosóficas del conocimiento –la academia platónica y el liceo aristotélico–, y, por otro, a las llamadas escuelas filosóficas helenísticas –epicureismo, estoicismo y, de forma alterna, cinismo y escepticismo.⁹¹ En ambos casos, el debate ya es meramente teórico, aunque en algunos momentos específicos, todavía se busca la utilidad práctica, sobre todo cuando el filósofo quiere ser consecuente con su actuación y su pensamiento.

Los Siete sabios, según Aristóteles, están justamente en medio de ese proceso y son un eslabón importante para el futuro despertar de la filosofía, en gran parte porque sus esfuerzos están encaminados a lograr una estabilidad social que ya no se sostiene únicamente a partir de un orden trascendente basado en los mitos, sino a partir de toda una serie de máximas (representaciones artísticas) que apelan al sentido común para el logro de objetivos específicos, individuales o colectivos, en el intento por acceder a una vida plena y virtuosa. La sabiduría artística se concibe no como una versión definitiva e inamovible, sino como una serie de acciones en la búsqueda permanente de la perfectibilidad. No hay una ruta última que dote a la *Koinoía* (comunidad) de equilibrio.

La utilidad de esas artes virtuosas, en el periodo arcaico, está orientada al servicio de la *polis*, como también la del tipo de sabio que no pertenece a ningún periodo en específico; a saber: el poeta, pues está en todos los periodos descritos por Aristóteles, ya sea en su modalidad de bardo de la épica, la lírica y la tragedia, o como protagonista de gran importancia para la *polis* ejemplificado en el legislador-poeta Solón.

En el poeta se mezclan gran parte de las virtudes artísticas que nos legó el pueblo griego. Esa *poiesis* es vital para la sabiduría griega, concretamente como: prolongación de los referentes míticos; enunciación de pasiones humanas; asimilación de lo que la naturaleza como fenómeno material comporta; un pensamiento interesado, cada vez más, en la contemplación de los principios

⁹¹ Un amplio compendio sobre la trayectoria de la filosofía griega es el de Concha Aguilera (coord.), *Historia del pensamiento. Volumen I. Filosofía antigua*, SARPE, Barcelona, 1982.

eternos y las esencias últimas; postulación de los valores éticos, y como construcción de un orden cívico que hace de la vida política un campo de saber y enseñanza para lograr el equilibrio.⁹² No sorprende que la manifestación de la sabiduría poética se dé en todas esas etapas descritas por Aristóteles. Ejemplos abundan: en el periodo de la sabiduría del artífice que busca el refinamiento y la belleza, están los que le cantan al mito por medio de leyendas heroicas o teogonías, como es el caso de Homero y Hesíodo; en el de los Siete sabios, se destaca el saber poético de la mayoría de ellos, aunque se reconoce el que aplica como arte político el legislador Solón; mientras que en la era de los presocráticos, es menester apuntar que gran parte de la construcción de su pensamiento debe mucho a la ilustración de la metáfora poética, y, por último, en lo que respecta a la sabiduría teórica, ya apuntamos lo que María Zambrano rescata de Platón, quien aunque desestima la poesía, termina por elaborar una gran *poiesis* mística, sin hablar de la recurrencia que nunca dejara de tener el campo poético en las diversas escuelas filosóficas, no platónicas, del periodo clásico.

En la visión arcaica griega, el poeta, como artista que lega una *poiesis*, no es hombre común. Sus habilidades no se pueden emular, dado que no basta con el estudio o aprendizaje práctico de su oficio. En su *areté* (excelencia) está una donación divina que lo convierte en portador de una sabiduría solemne y prestigiosa que lo dota, a su vez, de un arraigo en el terreno de las tradiciones y las costumbres, como figura permanente en la vida política del mundo antiguo. El artista o sabio no sólo se destaca por la belleza y el refinamiento de su obra, sino también por ser acatado como un maestro de religión, misticismo, actividades estéticas y ciudadanía. Es un maestro porque su saber va más allá del *logos* entendido como razón; su creación vincula, a la par, el *logos* y el *alogos*, este último como el elemento irracional. El poeta asume la contradicción presentando lo que se

⁹² Véase Aristóteles, *Poética*, Gredos, Madrid, 1974.

oculta en los contrarios. Sabe que no es posible anular el caos, el azar y la siempre difícil relación entre los hombres.⁹³

La condición del artista como maestro respetable, a veces intocable, es ejemplificada muy bien por Nietzsche:

La primera información clara la proporciona un escrito del consejo de las Anfictionías al pueblo de Atenas, en el que se garantizan ciertas libertades a los sínodos de artistas atenienses: 1. Inviolabilidad y exoneración de impuestos; 2. Ninguno de ellos, ni en tiempo de guerra ni en tiempo de paz, estaba obligado al servicio militar, obligatorio para todos los helenos; 3. Sus bienes eran inconfiscables; 4: Nadie tenía derecho a llevarles a prisión a no ser que el sujeto en cuestión fuera deudor de la ciudad en algo o hubiera contraído deudas sin autorización del colegio. De no cumplirse estas condiciones, toda la ciudad debía expiar la culpa contraída con un artista.⁹⁴

Estos privilegios ya no se prolongan en la *politeia* (República) ideal de Platón; allí ya los poetas representan la superstición que aleja de la “verdad” y el conocimiento. La condenación platónica a la poesía es el síntoma de la caída de los valores que definieron al hombre de la Grecia Arcaica, y determina que los referentes de civilidad que había antes de la gran debacle política que significó la guerra del Peloponeso, fueran perdiendo terreno en aras de postulaciones utópicas como la del filósofo fundador de la Academia, pero también del ascenso de vertientes individualistas que planeaban emancipar al hombre de una *praxis* social supuestamente perjudicial (por algunas experiencias, como la condenación a muerte de Sócrates por parte de la democracia ateniense). El inicio de las grandes utopías se da a la par del arranque de la gran metáfora filosófica del conocimiento que reniega de los primeros artistas de la sabiduría: los poetas. El terreno de la sabiduría, que siempre perteneció a los poetas, ya había sido ocupado por los especialistas del saber: los filósofos. En ese momento, ya predomina la representación del arte que se muestra como una aspiración o actitud modesta frente al saber.

⁹³ Véase M. Detienne, *Los maestros...*

⁹⁴ F. Nietzsche, *Homero y la filología*, p. 229.

El conocimiento, a partir de ese momento, es el ojo crítico de la sabiduría; fundado en premisas sistemáticas, evita la noción artística como excelencia. La aspiración al refinamiento y la belleza ya no es primordial, y la *téchne* es, para el conocimiento, el instrumento con el que se abre paso la nueva verdad. El pensamiento ya no es una aspiración artística (virtuosa), sino la búsqueda de una concreción que se basa en la ecuación entre *logos* y verdad, que evita lo divino y la inspiración azarosa. El artificio intenta ser autosuficiente y desligado de todo aquello que obnuble los sentidos al *logos*; por tanto, ya es humano, demasiado humano.

Para el poeta siempre estará presente la inspiración divina, en el sentido que tenían los griegos sobre la metáfora del auxilio de las musas en la tarea del artista. Pero la donación de los dioses no lo vuelve un adivino, pues entonces sólo sería un intermediario entre la divinidad y los hombres, como es el caso de la pitonisa. Su labor es parecida a la del exegeta y se emparenta con el profeta (*prophétes*), como el que da expresión métrica a los dictados de las diosas o de Apolo.

La crítica a los artistas antiguos, concerniente a la obtención de sus dotes, trataba de demostrar la desigualdad de sus sociedades. Esta tesis postula Demócrito⁹⁵ cuando asegura que el saber no es privativo de un orden natural o de la donación divina, porque en su raigambre siempre está una *téchne*, inseparable de un aprendizaje previo. En el caso de los *prophetés*, según Demócrito, la habilidad o *téchne* específica que tienen para articular los versos en hexámetros, les daría un cariz de especialistas, más mundanos. Esta visión iguala la función de los artistas con la de los simples artesanos.

⁹⁵ Demócrito (460-370 a.C.): presocrático del que se sabe que su vida fue muy larga y rica en viajes, en los cuales habría visitado Egipto, Babilonia y Persia para realizar estudios. Fue amigo y discípulo de Leucipo (fundador del primer atomismo griego) y contemporáneo de Sócrates y del médico Hipócrates de Cos. El significado histórico del pensamiento de Demócrito consiste en la originalidad de su hermenéutica referente a los aspectos metodológicos y críticos. Demócrito se distingue de los otros presocráticos no sólo por la doxografía, sino también por el uso del método definitorio y demostrativo que para “salvar los fenómenos” se remonta desde ellos hasta “lo que es anterior por naturaleza”. A este procedimiento, Demócrito lo llama demostración (*kitiologí*). Propiamente con él se inicia el periodo sistemático de la historia del pensamiento.

Esta concepción de la sabiduría, de claro origen aristocrático (tanto la *aretè* como la *shopía* la poseen unos pocos por su “naturaleza” superior, por su *physis*, o *phyá* en el dialecto de Píndaro), es discutida y rechazada por los pensadores y los demócratas contemporáneos del poeta. Tanto la *téchne* como la *sophía* son inseparables del aprendizaje, señala rotundamente Demócrito (fragmento 59). “Ni el saber lo es por naturaleza, ni lo dan los dioses, ni consiste en conocer muchas cosas”.⁹⁶

La discusión acerca de las habilidades del artista es ociosa, y en favor de la visión artística de la Grecia Arcaica, se tiene que en el manejo adecuado de la técnica, en un arte específico, siempre se buscaba la excelsitud. La crítica de Demócrito es parcial. Es cierto que se requiere de un uso de la *téchne*, pero sus productos siempre dependen de si el artista es o no un inspirado y privilegiado de la excelencia o *areté*. La crítica que inaugura Demócrito redundante en el posterior descrédito de los artistas y de su importancia en relación con la *polis*. Hasta antes era indiscutible su papel de guías en el esparcimiento y convivencia social, lo cual también influía en la redefinición constante de la *doxa* (opinión general). La caída del artista como maestro respetable prepara el terreno a las prácticas de imitación en las que los artesanos se solazan. Eso genera las críticas que dudan de toda obra, incluso de la de auténticos artistas (que se elabora con excelsitud y virtud). En el caso de la política, los críticos de ese arte (como actividad susceptible de refinamiento y virtuosismo) han colaborado en la creación de un imaginario que la concibe como simple manual “científico” a seguir, o como conjunto de reglas supuestamente “amorales” para perpetuar el poder absoluto. En suma, la *téchne*, como excelencia en el arte, pierde terreno con el ascenso de paradigmas que la orillan a nociones puramente pragmáticas. Carlos García Gual comenta, a propósito de la crítica a los artistas poetas, que:

La filosofía surge en ese período crítico con una enorme desconfianza hacia el saber tradicional, no fundamentado en el *logos*, sino en *mythoi* vehiculado por la poesía. El escepticismo ante el saber de los poetas es luego potenciado por Sócrates y Platón, y en nombre de la filosofía éste decide eliminarlos de la polis

⁹⁶ C. García Gual, *Los siete sabios...*, p. 33.

ideal, como a unos competidores perniciosos de los filósofos, maestros de seducción y no de veracidad. El filósofo se proclama heredero de los sabios, y deja a los poetas excluidos de ese legado, injustamente tal vez.⁹⁷

En el sentido artístico, la representación nunca concluye. Por el contrario, siempre es necesaria para llevar a buen puerto nuestros deseos, angustias, recelos y dudas. Del empleo de la metáfora adecuada, depende en gran parte el estilo de vida. Cada cual vive de acuerdo con sus posibilidades, pero el arte ilumina y educa y es una dimensión esencial en el diario acontecer.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 32.

CAPÍTULO SEGUNDO

DEVENIR DEL ARTE DE LA POLÍTICA EN LA ÉPOCA DE LOS GRANDES HOMBRES DE LA GRECIA ARCAICA Y LA GRECIA CLÁSICA

El interés particular en este apartado recae en la posibilidad de acceder a un recorrido histórico y hermenéutico que permita establecer las relaciones entre la reconversión de la sabiduría en filosofía o conocimiento, y los aspectos específicos que concatenan los diversos hombres de la cultura griega para afrontar la vida en comunidad, por medio de un arte concreto: la política. Para esta labor es menester rescatar los lazos que unen no solamente a los hombres ligados a la sabiduría desde diversos ángulos, según se vio, sino también los actos vitales que constituyen la actividad que los helenos entienden como *política* en el sentido práctico: la política en su origen primigenio, es ante todo acción y después teorización. Y aquí entra un hecho muy concreto, que también es pieza clave para el surgimiento del arte de la política: la individualidad. Este estado humano, como se vio en el capítulo anterior, se da después de un largo proceso en el que el hombre griego encuentra una centralidad de lo humano en su cosmogonía y poco a poco se separa del amparo divino. Así, se puede decir que la política es un estadio del hombre y su comunidad en el que ya hay una clara autoconciencia de la individualidad (no confundir con individualismo). Eduardo Nicol, en su libro *La idea del hombre*, concretamente en el capítulo “La formación política del hombre”, ofrece una reflexión al respecto:

Antes de estar dispuesto a sus posibilidades, el hombre griego tuvo que individualizarse. No hay vida política sin individualidad humana; y mientras el hombre no es individuo, no tiene vida política, no tiene tampoco historia, ni tiene

plena humanidad: su entidad primitiva es prehistoria, y potencia más o menos desenvuelta de humanidad. Pero a partir del momento en que empieza el hombre griego a ser animal político y a tener historia, su historia se desenvuelve eminentemente en torno a sus relaciones con el estado –y a las determinadas por ésta. Los matices y grados de su individualidad, dependen desde entonces –en la parte relativa– de los que adquieran en sus relaciones con el órgano de la comunidad. Sin embargo, para que estas relaciones existan auténticamente, es menester que haya sido creado el estado, y éste a su vez es creación del hombre dotado de razón y de voluntad de poder.¹

La afirmación de Nicol sobre la necesidad del Estado para la supervivencia del animal político es innegable, aunque en esto se debe enfatizar que lo que el filósofo español entiende por Estado, debe proyectarse más allá de una noción moderna, y debe verse como la primigenia *polis*, pues ya afirmamos que la *polis* va más allá de las solas instituciones de gobierno. En ese sentido, *polis* y *zoon politikón* se necesitan, se crean uno al otro, y requieren de una correcta retroalimentación para que emerja una política en el sentido artístico. Los hombres que dieron la pauta para ese nacimiento de la *polis* y el *zoon politikón*, así como de la relación entre estas partes, son los que analizaremos en este capítulo. Ellos generan su legado a caballo entre la Grecia Arcaica y la Grecia Clásica, y lo hacen, en gran parte, por otro hecho que refiere Nicol: por dejar un legado que, de a poco, va pasando de la leyenda a la historia. El surgimiento del arte de la política le debe mucho también al nacimiento de la historia,² y es por la última que hay constancia de muchas de las palabras y acciones de los grandes hombres que se estudian en este trabajo.

¹ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, Stylo, México, 1946, p. 99.

² Sobre este importante evento, consultar François Chatelet, *El nacimiento de la historia*, Siglo XXI Editores, México, 1979.

Es menester resaltar que, en el espacio que separa a un Solón de un Pericles,³ hay todo un proceso que dota de características especiales a un tipo de política que sólo los griegos, en particular los atenienses, supieron llevar a un virtuosismo artístico. La senda parte de ese cambio de orden que comportó el paso de lo *mythikós* al de las disciplinas que intentan sistematizar el pensamiento, con la separación de lo que correspondería, por una parte, al *logos* y, por otra, al *alogos*,⁴ y que dimensionan nuevas diferencias en la misma concepción de lo artístico.

La ruta epistemológica de los griegos continúa hasta la instauración del terreno neutro de la *polis* o espacio en el que todos tienen derecho a participar de la comunidad (donde se concretan al máximo las potencialidades del *zoon politikón*), y culmina con lo que, siguiendo a Nietzsche, es una transvaloración del concepto de lo político. Reconversión que, a partir de la última etapa, en sus atisbos de decadencia en la Grecia Clásica, ya adquiere más un sentido de ideal utópico que no sólo degrada a la política hasta su descrédito (a partir de entonces vista como una actividad perniciosa que sólo ocupa a los hombres que quieren el enriquecimiento o los honores sin virtud), sino que la vuelve imposible, de acuerdo con el viejo principio de su instauración como acción mediadora y vinculante de las diferencias humanas.

³ Pericles (495-429 a.C.): estadista ateniense, sobrino del reformador Clístenes. Desde joven participó en política contra la aristocracia, que luchaba por mantener sus privilegios. Ocupó el liderazgo de los partidarios de la democracia y desde el año 461 a.C. desempeñó el cargo de *strategós* que hizo de él el principal dirigente de Atenas. Su ambicioso programa exterior lo encaminó a lograr el control ateniense de la Liga de Delos, cuyo tesoro trasladó a Atenas en el año 454 a.C. Resolvió la guerra contra los persas firmando la paz de Calias (448 a.C.), y con los espartanos llegó a una paz de treinta años. Pericles, durante este tiempo, condujo a la ciudad ateniense a ser la cabeza de un imperio formado por todas las ciudades que constituían la liga délica, algunas de ellas mantenidas por la fuerza. La ayuda de Atenas a Corcira, colonia rebelde de Corinto (443 a.C.), condujo a la guerra del Peloponeso. Cuando el Ática fue devastada por los espartanos, Pericles decretó una cierta autarquía, mandando cerrar las puertas de la ciudad. Pudo así resistir por algún tiempo hasta que se declaró en la ciudad una epidemia de peste en el año 430 a.C., que al poco tiempo causó la muerte al propio dirigente (429 a.C.). Pericles convirtió a Atenas en la más importante ciudad de Grecia y la embelleció con obras cumbres del arte heleno al reconstruir la Acrópolis. Su época coincide además con una etapa de eclosión del pensamiento y de la literatura en Atenas. Es por ello que el siglo V a.C. se ha denominado "El siglo de Pericles".

⁴ Consultar E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1981.

La transvaloración desestima a la política que necesita de la ética para su máxima realización, pues ubica a sus artífices en la categoría de teóricos o filósofos ingenuos (ya que, según Hobbes, el hombre sería malo por naturaleza), y es con la que comienza el paulatino arraigo de la creencia de que la política no necesita de la virtud artística, ya que todo individuo supuestamente “amoral” puede ejercerla si esgrime como máxima la falta de contemplaciones en el ejercicio del poder. El inicio de la decadencia de la política no sólo afecta la parte de *praxis* de ésta, sino también lo que tiene de conceptualización, pues ahora pasará a ser una disciplina específica que supuestamente sólo concierne a los actos de gobierno y al ejercicio del poder, dejándose de lado el sentido integral, por medio de la *paideia*, que le daban los virtuosos griegos cuando la concebían como todo un arte de la vida humana en sociedad, en todos los ámbitos de la misma. La separación del universo ampliado de la cultura lleva a la política a su afianzamiento de mito funesto que la modernidad marca como la actividad de la que todos deben huir si no quieren pactar con el diablo. También es el detonante del solipsismo y el nihilismo, que en los tiempos actuales influyen de manera determinante en la vida de los hombres.

En el recorrido histórico propuesto para dar cuenta de esta transvaloración de la política, nuevamente se retoma a la Grecia Arcaica, pero ahora a partir de un mayor acercamiento a la figura del sabio legislador de Atenas: Solón; y ello con el fin de profundizar en ese significado vital, de acuerdo con una voluntad esgrimida como acción, que en su sentido virtuoso tuvo la política con los griegos. Lo que se pretende, a la manera de un viaje épico, es recorrer las siguientes etapas por las que la política en su noción artística se desarrolló en la cosmogonía de los helenos de las siguientes generaciones, que no sólo rendían tributo y reconocimiento a los ancestros que los habían dotado de la raíz de la que partía su sabiduría, sino que también supieron continuar por esa senda virtuosa aun dentro de un pensamiento cada vez más sistemático y metódico. Del legislador Solón, el equivalente en la Grecia Clásica es Pericles; mientras que de los sabios del mito y de la *phýsis*, los prohombres que legaron los primeros apartados filosóficos de la

política: Platón y Aristóteles, pero aun más allá, pues a éstos se unirían los filósofos y maestros de las llamadas escuelas helenísticas: Epicuro⁵ (epicureísmo), Zenón de Citio⁶ (estoicismo), Pirrón de Elis⁷ (escepticismo) y Diógenes de Sínope⁸ (cinismo).

⁵ Epicuro (341-270 a.C.): filósofo griego, fundador del epicureísmo, escuela filosófica que toma de él su nombre, y que fue una de las más importantes en la época helenística y romana. Nacido en Samos hacia el año 341 a.C. y muerto hacia el 270 a.C., leyó muy joven las obras de Demócrito, del que se apasionó. Se dio a conocer en Mitilene y en Lampsaco. Después de haber estudiado gramática y filosofía, fundó, a la edad de 32 años, en Atenas, la escuela “El Jardín”, así llamada porque reunía a sus discípulos en el jardín de su casa. Desde allí difundía sus doctrinas en continua polémica con las escuelas socrática, platónica y aristotélica, cínica y megárica, y con el naciente estoicismo. Explicaba la creación del universo por el concurso eventual de los átomos; admitía varios dioses que miraban los actos de los hombres con absoluta indiferencia, y hacía consistir la felicidad en el cultivo del entendimiento, en la tranquila práctica de las virtudes y en el goce moderado de los placeres.

⁶ Zenón de Citio (334-263 a.C.): fundador de la secta del estoicismo, nacido en Cicio o Citio (Chipre) por el año 334 a.C. y muerto en 260. Poco satisfecho de los sistemas que Crates, Estilpón, Jenócrates y Polemón enseñaban en Atenas, inventó a su vez uno, y fundó, en el año 300, aproximadamente, la célebre escuela estoica o del pórtico, llamada así por enseñar bajo el pórtico pintado (*Stoà Poikile*). Entre sus escritos, figuraban: *La república*, *Los signos*, *El discurso*, *La naturaleza*, *La vida según la naturaleza* y *Las pasiones*. Todas esas obras se han perdido. Resulta muy difícil definir cuál fue su pensamiento original, porque los testimonios posteriores relativos al estoicismo se refieren, generalmente, a las formulaciones de Crisipo. De todos modos, sí deben atribuirse a él las premisas fundamentales del estoicismo, como: “Existe un orden a la vez racional y natural de las cosas”, y “El bien consiste en el acuerdo pleno del individuo con ese orden”.

⁷ Pirrón de Elis (365-275 a.C.): filósofo griego, vivió en siglo IV a.C. Es considerado fundador del escepticismo, también llamado pirronismo. No se conoce ningún escrito suyo, pero su pensamiento nos lo ha transmitido su discípulo Timón de Fliunte. También se encuentran testimonios sobre su doctrina en Cicerón, Diógenes Laercio y Eusebio de Cesarea. El pensamiento de Pirrón se centra en el tema de la felicidad y de su consecución por medio de la filosofía. Pirrón dice que las cosas son “indiferentes, sin medida e indiscernibles”. Es decir que ni las opiniones ni las sensaciones pueden penetrarlas. Ante esta realidad, la consecuencia para el hombre será suprimir las opiniones, las inclinaciones y los trastornos. El resultado será, primero la *aphasia*, no asegurar nada ni afirmativa ni negativamente, y luego la *ataraxia*, imperturbabilidad que es el fin de la investigación filosófica. El pirronismo alcanzó su esplendor entre los siglos I a.C. y II d.C.

⁸ Diógenes de Sínope (413-323 a.C.): llamado también Diógenes “el Cínico”, nació en Sínope en el año 413 a.C., y murió en Corinto en el 323. Fue discípulo de Antístenes, fundador de la escuela cínica, y se hizo muy popular gracias a sus extravagancias y a su independencia ante las instituciones y ante los poderosos. Parece que su vida encarnó en forma extrema un tipo de ascetismo racionalista y utilitario, que se manifestaba, por una parte, en la reducción de la vida a su estado natural, y por otra, en la exhibición ostentosa de este estado natural. Por este último rasgo, y particularmente por su lema “Hacerlo todo en público”, recibió el apelativo de *küón* (perro). Se dice que habitaba en un tonel, sin más vestido que una capa, ni más muebles que un palo, un saco y una escudilla. Incluso se desprendió de ésta cuando vio a un niño beber con el hueco de la mano. Su desprecio hacia las instituciones queda bien patente en la respuesta que dio a Alejandro Magno cuando éste, atraído por su fama de hombre sabio, fue a visitarlo y le rogó que le pidiese lo que quisiera. Cuentan que Diógenes se limitó a responder: “Apártate a un lado, que me estás tapando el sol”.

El lapso histórico es amplio, no solamente en una investigación cronológica, sino también en aquella en la que se busque abordar una parte específica del amplio mundo cultural de los helenos. No intentaremos una pormenorización erudita de todos los elementos que convergen en las etapas históricas que se consideran, o de las biografías de los personajes que nos interesan. El esfuerzo se dirige a rescatar, más a manera de enunciación que de descripción precisa, todo aquello que dé solidez al argumento que intenta discernir qué o cuáles cosas comportaba el arte de la política, en aras de ubicar cómo se dio la transvaloración del sentido virtuoso griego de la política (siempre entendida como un arte) y cuáles fueron las consecuencias de ello.

De las relaciones que guarda la evolución del pensamiento griego, depende gran parte de la estructuración de nuestro propio discurso. Mas tal línea de cambio, en modo alguno se debe interpretar sólo como concatenación de abstracciones, sino como los virajes que necesariamente se dan por adecuación a los cambios en el *ethos* de la sociedad, en este caso la vida cotidiana de Grecia tanto en su etapa Arcaica como en la Clásica.⁹ A las demandas y necesidades específicas que atañen a los pueblos tanto en su interior como en sus relaciones, se debe la reorientación que realizan en sus cosmologías o en sus pensamientos abstractos. En suma, se resalta la importancia que como pueblo ecléctico de otras culturas tienen los griegos, en lo concerniente a su visión de la política, para la forja de un pensamiento tan especial y particular vigente aun en nuestros días.

2.1. De la sabiduría mítica a la sabiduría política

Solón de Atenas fue un hombre perteneciente a la generación de los llamados Siete sabios, cuya singularidad siempre se ha destacado a partir de su serie de máximas y sentencias morales dedicadas a consolidar la mejor convivencia social entre los atenienses por medio de la acción política.¹⁰ Portavoz de una sabiduría mítica que

⁹ Véase Will Durant, *La vida de Grecia*, 2 tomos, Sudamericana, Buenos Aires, 1945.

¹⁰ Véase capítulo sobre Solón en Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Tomo, México, 2004.

lo vincula con figuras de la talla de Tales de Mileto o Periandro de Corinto,¹¹ el también legislador supo juntar los senderos del arte de la *poiesis* con los de la política, pues en muchos casos, las ordenanzas legales que dictó fueron esgrimidas mediante metáforas poéticas orientadas también a esa tarea de fortalecer la ley en la memoria de los gobernados, sobre todo en el carácter de ejemplaridad que puede significar un consejo de moraleja que siempre apela a tal demanda.

Desde la antigüedad, detentaba ya un cariz de hombre legendario que siempre era referido para actualizar el virtuosismo de la *praxis* política. Algunas de sus sentencias –que habían sido mandadas a labrar en los oráculos, concretamente en el de Delfos– y las citas constantes de sus palabras en las mismas obras de Platón o Aristóteles, permitieron que su legado (sabiduría popular) pasara de generación en generación, no solamente dentro de las márgenes del mundo heleno, sino también en otras civilizaciones, como la romana: Plutarco, en sus *Vidas paralelas*, dedica todo un capítulo a la biografía de Solón. El carácter cosmopolita del gobernante-poeta, influyente en todo el mundo occidental, se da como resultado, en buena medida, del reconocimiento que él tenía para otros pueblos que había conocido en sus viajes, en esa propia recreación del arte de gobernar que él había esgrimido para el pueblo ateniense. Solón representa ese espíritu de lo ecléctico que supera las influencias de otros pueblos, no como negación sino como perfeccionamiento. De sus viajes, el más citado es el que realiza en su juventud a la ancestral tierra de Egipto.¹²

La presentación de este personaje histórico por parte de Plutarco¹³ es a todas luces significativa:

¹¹ También hay referencias sobre estos personajes en Diógenes Laercio, *op. cit.*

¹² Revisar Plutarco, *Vidas paralelas*, t. II, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2001.

¹³ Plutarco (48-140): célebre biógrafo y moralista griego, nacido en Queronea alrededor del año 48 de la era cristiana, y muerto hacia el 140. Pertenecía a una familia noble de aquella ciudad. Aprendió la filosofía y las matemáticas con Ammonio en Delfos, y su prematura capacidad y conocimientos le dieron muy pronto acceso a los cargos públicos; recorrió las ciudades de Grecia y Egipto; pasó luego a Roma, donde enseñó filosofía y gozó de la amistad de Trajano; y después de la

Solón, tras gastar su patrimonio en obras de beneficencia, como dice Hermipo,¹⁴ y en favores, él, que no habría dudado en ayudar a cualquiera, pero que sentía vergüenza de recibir de otros, pues pertenecía a una familia acostumbrada a socorrer a los demás, se dedicó cuando todavía era joven al comercio. Por el contrario algunos afirman que los viajes de Solón tenían como objeto adquirir experiencia y ampliar su cultura más que enriquecerse. Pues era reconocidamente amante del saber quien ya siendo anciano decía “envejecer aprendiendo siempre muchas cosas”. Y por el dinero no sentía mucho aprecio, sino que incluso en su opinión tan rico es aquel que “*tiene mucha plata, oro fértil y llanuras de fértil tierra y caballos y mulos, como el que sólo cuenta con esto, sentirse bien con su vientre, costado y pies y gozar de un niño o una mujer cuando llega el momento de esto, en la juventud; a su tiempo resulta agradable*”. Pero en otro lugar dice: “*riquezas deseo tener, pero de forma injusta conseguirlas no quiero; luego indefectiblemente llega la justicia*”. Nada se opone a que el hombre honrado y político no dé gran valor a la posesión de bienes superfluos y tampoco desprecie el uso de los bienes necesarios y suficientes. En aquellos tiempos, según Hesíodo, “el trabajo no era ningún oprobio” ni un oficio comportaba mala reputación; el comercio hasta tenía prestigio, pues facilitaba la culturización de las tierras bárbaras, brindaba ocasiones de amistad con reyes y daba experiencia en muchos negocios.¹⁵

Estas palabras ya ofrecen un retrato del personaje político al que nos referimos cuando hablamos del arte de hacer política. La exaltación del sentido de la justicia, pero no desde un punto de vista maniqueo, sino en la definición aristotélica de dar a cada quien lo que se merece, se puede decir que arranca con Solón. La capacidad de ver más allá de donde alcanza la vista de sus contemporáneos es la que lo pone en un lugar especial, incluso en los contrastes que se pueden establecer cuando se le compara con su contraparte espartana representada por Licurgo,¹⁶ en el que también hay una fundación propia de un

muerte de éste, se retiró a su ciudad natal, donde pasó el resto de sus días en medio de la estimación de sus conciudadanos, que le elevaron a las primeras dignidades.

¹⁴ Peripatético de alrededor de 200 a.C., relacionado con Calímaco en Alejandría y uno de los principales biógrafos del periodo helenístico junto con Sátiro. Escribió *Vidas de los hombres más cultos*, dividida en tres libros: *Sobre los siete sabios*, *Sobre los legisladores* y *Sobre los que pasaron de la filosofía a la tiranía y al poder absoluto*. Nota de Aurelio Pérez Jiménez, traductor de *Vidas paralelas*, de Plutarco, en la edición de Gredos, Madrid, 2001.

¹⁵ Plutarco, *op. cit.*, pp. 12-14.

¹⁶ Licurgo (siglos VIII-VII a.C.): legislador de Lacedemonia, hijo de Eunomio, rey de Esparta. De acuerdo con la tradición, Licurgo fue el creador de la Constitución espartana, así como el que impuso un determinado orden político y militar a Esparta. Su figura se pierde, pues, en el mundo del mito, y la primera alusión escrita a Licurgo se halla en Heródoto. Muchas de las cualidades que se encuentran en la Constitución de Licurgo, como la proverbial austeridad de los espartanos y su peculiar orden social, serían más bien reminiscencias de un antiguo orden tribal. Con todo, esta

estilo de legislar y gobernar, pero de acuerdo con los parámetros de la disciplina militar y el orden aristocrático que intentan llevar por la vida austera a sus gobernados.

La diferencia que se establece con Solón es que precisamente durante su legislación y gobierno empiezan a darse los usos virtuosos de la política, separada ya de todo ejercicio del poder tiránico, que anteriormente era la fe absoluta en esa intención de instaurar el control social. Esto es ya un despegue, sobre todo si se toma en cuenta que durante toda la antigüedad, en todas las civilizaciones, y aun más allá de esta edad del mundo, la instrumentación del poder político casi siempre ha recaído en lo que Pierre Clastres¹⁷ define como sociedades con Estado, en las que el poder se separa de la esfera de la sociedad mediante un uso despótico u oligárquico que es monopolizado por un solo hombre, o grupo de hombres, que esgrime el argumento de ser el mejor preparado, ya sea por las armas o por el convencimiento, para regir las vidas de un pueblo, pero sin considerar las demandas de quienes gobierna en un sentido de colectividad, sino sólo en el del beneficio personal. Y contra el argumento de quienes defienden que ya en el uso de la política está la separación y jerarquización de un orden entre dominadores y dominados, habrá que decir que la confusión recae en que se asimila una noción de política transvalorada, pues el pueblo que erige el uso correcto de la misma es justamente el que busca la anulación de ese orden artificial dañino, y para el

serie de características se debió fijar en algún momento de finales del siglo VII o comienzos del VI, y nada impide pensar que en realidad fueran fruto del ingenio de un único legislador: en este caso, Licurgo. A lo largo del siglo V a.C., Licurgo fue admirado e incluso idolatrado como un dios por sus compatriotas, que instauraron un nuevo régimen supuestamente fiel a la antigua Constitución con su defensa de la vieja vida militar y, por tanto, del desarrollo del potencial militar de Esparta. Estas miradas retrospectivas a la Constitución de Licurgo se dieron de nuevo en Esparta durante el periodo helenístico y a comienzos del siglo I.

¹⁷ “¿Qué se entiende precisamente por sociedad primitiva? Las sociedades primitivas son las sociedades sin Estado, las sociedades cuyo cuerpo no posee un órgano de poder político separado [...] Todas las sociedades con Estado están divididas en dominadores y dominados, mientras que las sociedades sin Estado ignoran esta división. Determinar a las sociedades primitivas como sociedades sin Estado es decir que ellas son homogéneas en su ser, indivisas. Vemos aquí la definición etnológica de estas sociedades: carecen de un órgano de poder separado, *el poder no está separado de la sociedad*”. Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1981, pp. 111-112.

ejemplo de los artistas políticos de Grecia, esa postura está representada por los hombres fueron encabezados por Solón, en un primer momento.

Los pueblos precedentes a los helenos, y aun las llamadas sociedades (para algunos primitivas) previas al surgimiento de la historia,¹⁸ conocieron la capacidad de mando, el ejercicio de poder y la instrumentación de un gobierno (aunque sea en una esfera precaria), pero no el sentido de lo que es la política, pues la invención de ésta, que es también un artificio, aunque orientado a la *areté*, no es sino el reflejo de un genio particular que se gestó durante varios siglos dentro del núcleo central de los pueblos griegos. Un arte que asimila no sólo la cosmología simbólica de los mitos, sino también la aplicación del uso mediador del *logos* (la palabra) para reconvertir la convivencia humana en varios vectores de interacción (educación, religión, estética, ética, metafísica, etc.) vinculados con la invención de lo político, derivado del griego *polis*, que significa ciudad.

La posterior caída de esa invención de la política como el orden artificial que aspira a la *areté* por medio de la ética –a raíz de la experiencia concreta de que otros pueblos vivieron en la separación del poder de la esfera de la sociedad, por un tercero usufructuario, o aun con la propia decadencia de esas sociedades virtuosas de los griegos–, es lo que afirma la idea de que la propia política no es sino la misma reiteración de esa pretendida injusticia primigenia entre los hombres.¹⁹ El efecto es una ilusoria posición ideológica que no sólo se aleja del sentido original de la política, sino que incluso afianza las concepciones de quienes la entienden en un sentido puramente utilitario.

La cuestión no reside en enarbolar a la política como una entelequia discursiva a la que sólo los iniciados pueden acceder. En el sentido griego, que no deja de lado la búsqueda de la *eudaimonía* (felicidad) por medio del desarrollo de la *areté* (virtud), ésta se concibe no sólo posible sino también necesaria. Será

¹⁸ Revisar François Chatelet, *op. cit.*

¹⁹ Sobre esa percepción de la política, consultar Moses I. Finley, *El nacimiento de la política*, Grijalbo, México, 1990.

Aristóteles quien destacará que la vida política es el camino más viable para que el común de los mortales pueda acceder a la felicidad,²⁰ pues ella es la que posibilita que el orden jerárquico entre dominadores y dominados se atempere, en aras de que aquel que participa de ella pueda hacer sentir que sus demandas individuales y sociales son tomadas en cuenta. Por supuesto que el empleo de la política tampoco quiere decir anulación de las diferencias o destrucción de las jerarquías; tal suposición dota a la política de un cariz utópico que la vuelve irrealizable (error en el que algunos teóricos y filósofos políticos han caído), pues lo que entra en juego, con su uso, es el elemento de la participación, pero sólo de aquellos que están dotados para una práctica que en principio implica un alto grado de sabiduría abocada a lo virtuoso en lo social.

Los que sí están preparados para el arte de la política, necesariamente marcan una diferencia que, atendida a las virtudes cívicas, irremediamente implica un orden jerárquico, mas no de acuerdo con lo que se posee o se hereda, y mucho menos por el grado de persuasión discursiva que conduce a la demagogia. La diferencia la marca la capacidad sapiencial para ocuparse no sólo de los asuntos públicos sino también de los privados. Aquí tanto la esfera del *ágora* (lo público) como la del *oikos* (lo privado) tienen punto de confluencia en la *ecclesia* (lo público/privado),²¹ y ello necesariamente se refleja en que los dos polos no estén contrapuestos sino en constante retroalimentación, por medio del arte de la

²⁰ Véase Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2000.

²¹ El filósofo griego contemporáneo Cornelius Castoriadis nos da mayor profundidad sobre estas esferas. "El griego antiguo y la práctica política de los atenienses nos ofrecen una valiosa distinción -y en mi opinión de validez universal- en tres esferas de las actividades humanas, que la institución global de la sociedad debe separar y articular al mismo tiempo: el *oikos*, el *agora* y la *ecclesia*, que se pueden traducir libremente por: la esfera privada, la esfera privada/pública, y la esfera (formal y fuertemente) pública [...] Esas esferas sólo se distinguen con claridad (y se articulan propiamente) en un régimen democrático. En un régimen totalitario por ejemplo, la esfera pública en principio lo absorbe todo [...] Una definición de la democracia tan buena como cualquier otra es: el régimen en que la esfera pública se hace real y efectivamente pública es de todos, está efectivamente abierta a la participación de todos". Cornelius Castoriadis, "La democracia como procedimiento y como régimen", *Vuelta*, México, octubre de 1995, núm. 227, p. 24.

política. El entendimiento de esta necesidad y relación, lo tiene quien es artista en la política. Paradigma de ello es Solón.

El ejercicio de la política como arte implica un esfuerzo mayúsculo, por eso es tan común que se le abandone o se le tergiverse. Podría hablarse de la contraparte del político virtuoso: el seudopolítico (quien utiliza el discurso de la política para allegarse el beneficio propio, lo que, en todos los casos, deviene en vicio y defecto), o quien mutila el sentido amplio de la palabra política para revestirla del sentido tradicional con el que actualmente la conocemos: la disciplina que teoriza sólo las prácticas de ejercicio del poder y la constitución de gobiernos que se legitiman con el uso del despotismo, el absolutismo o el totalitarismo.

Por el olvido del sentido primigenio de la política, la figura del político (ahora entendido como aquel que sólo se dedica a legislar y gobernar) adquiere un sentido de artesano, ya no de artista. Se es político “profesional” cuando se decide hacer “carrera” política. Con esto se deja de lado el sentido ontológico aristotélico que define a los hombres como los únicos animales políticos sobre el planeta. De la política se pasa a la politiquería y del político (que vive en el terreno virtuoso de las actividades de la ciudad) al mercenario del discurso seudopolítico. Y retomando la dificultad de llevar a cabo el arte de la política es que se da el común denominador de adoptar lo que se conoce como “*real politik*” (la que acontece en la práctica, pero como transvaloración) o el terreno donde crecen dichos mercenarios. El descrédito de la política se debe a sus ejecutores (los seudopolíticos), quienes siguen reiterando ese tipo de sociedades divididas por la tiranía que ya preexistían en la antigüedad, aun antes de que los griegos acuñaran el arte de la política.

La aportación del artificio griego de la política implica un viraje, desde una sociedad con Estado (más bien gobierno), para el retorno del poder a la esfera de la sociedad. Los helenos intentan restituir esa forma de organización social preexistente en las sociedades primitivas –en las que el poder era compartido por todas las partes integrantes del grupo– por medio del arte de la política, para que

el poder no sea detentado por unos cuantos sino por la mayoría ciudadana. Para algunos autores,²² la propia articulación del Estado ya es en sí la invención de la política; sin embargo, esta asunción propicia la mala lectura que en general se hace de los griegos. En todo esto también incide la dificultad de desprenderse de la influencia ideológica de considerar la ubicación de las civilizaciones por medio de la cartografía del pensamiento griego. De forma arbitraria, se llegan a hacer estudios sobre la política de los egipcios, los mayas o los chinos, y ello se amplía a otros terrenos; se habla de filosofías, pensamiento trágico o científico en un sentido universal, como si cada pueblo hubiese recorrido el mismo camino sapiencial de los helenos.²³ Lo correcto hablando de poder (en su ejercicio e instrumentación) y de gobiernos en otras civilizaciones que los tuvieron aun antes de los griegos, es eso, adjetivar de manera precisa a qué nos referimos. Es difícil romper con una tradición milenaria que ubica a la política como algo que necesariamente se da en los pueblos una vez que llegan al mínimo de acción civilizatoria. Mas la idea no es cambiar los usos generales de la palabra, sino poner énfasis en su significado primigenio para tomar una distancia respecto a lo que poco a poco la ha degradado, porque ante los ojos de quien la examina o la vive, al modo inverso (como reconversión para un uso tiránico del poder), suele esconderse la falacia de la certeza absoluta.

En la dimensión de la política griega arcaica y clásica, hay un proceso de varias centurias que precisamente se inicia con el paso de la diferencia o separación entre el poder y la esfera de lo social, y culmina cuando se trata de encontrar la forma de regresarle ese poder a la *polis*. La política es vista como el medio para impedir que el ejercicio del poder pase a una sola persona o grupo: es la gran novedad que aportan los helenos en relación con otras civilizaciones.²⁴ El terreno

²² Véase P. Clastres, *op. cit.*

²³ Nuevamente se recomienda el capítulo "Los griegos no son como los demás", contenido en Marcel Detienne, *La muerte de Dionisos*, Taurus, Madrid, 1982.

²⁴ Véase A. E. Zimmern, "El pensamiento político", en Varios, *El legado de Grecia*, ed. Sir Richard Livingstone, Ediciones Pegaso, Madrid, 1947, pp. 423-467.

se fue delimitando, a partir de una participación abierta de todos los miembros reconocidos como ciudadanos (exceptuando esclavos, extranjeros, mujeres y niños), y se antepuso a las visiones de un gobierno civil en el que el poder sólo es detentado por quien tiene los medios y recursos. De aquí la posibilidad de la política, ya que ella y sólo ella se puede dar en el momento en el que los hombres acceden al conocimiento de sus potencialidades como portadores del poder que emerge del contexto social, y no del que deviene por una separación entre poseedores y desposeídos. En el perfeccionamiento del arte de la política de los helenos (con Solón), tanto los que poseen como los que no tienen acceso a las cosas materiales pueden hacer uso de la esfera de la discusión pública. Aquí aparece la autoasimilación de la vida política, que no es otra que la forma de convivencia social más virtuosa para dirimir las diferencias en la negociación y el acuerdo. Los helenos interiorizan un nuevo modo de ver el ejercicio del poder y la acción de gobierno, así como el perfeccionamiento de la *paideia*, y de todo lo que tiene que ver con la vida familiar, cultural, religiosa, etc. La política, por tanto, es la gran acción mediadora en todos los ámbitos,²⁵ más allá de lo que tiene que ver con la organización y jerarquización de la *polis*, en el nivel legislativo o gubernamental. El siguiente comentario de Jean-Pierre Vernant en torno a la vida política de Grecia, reitera:

Es forzoso constatar que entre las formas de racionalidad y los cambios que se producen sobre el plano de la vida social y de la vida política existen correspondencias. No digo que una determine a la otra, sino que destaco en primer lugar que marchan acompasadamente. No es por azar si la ciudad, en sus aspectos democráticos, tal como aparece en el siglo VI a.C., en particular con Solón, es contemporánea de ese tipo de racionalidad. Pensemos en eso que los griegos llaman *sophoi*, los sabios. Su sabiduría consiste justamente en el hecho de ellos han pensado el cuerpo social, la comunidad humana de una ciudad, exactamente en los mismos términos y sobre el mismo registro que filósofos jónicos (*physiologoi*, apunte nuestro) habían pensado el universo, es decir el cosmos. Se trata, además, del mismo término. El cosmos está organizado con elementos múltiples que van a obedecer todos juntos a una ley (*nomos*) común. Allí la cosa esencial es que el poder, el *kratos*, no sea acaparado por uno de los elementos que componen la ciudad. De lo contrario aparecen la tiranía y, por

²⁵ Véase "La formación política del hombre", en E. Nicol, *op. cit.*

lógica consecuencia, la ruina de la ciudad, Para que haya ciudad, es preciso justamente que el *kratos* sea colocado en el centro del espacio cívico. El término griego que designa este aspecto es la *isonomia*. Es preciso que este equilibrio se mantenga perpetuamente.²⁶

La referencia de Vernant resulta pertinente. De acuerdo con la línea evolutiva que el pensamiento griego tiene con su inicio en el *mythos*, su paso por la *phýsis* y el arribo a la *polis*, persiste esa sabiduría que intenta contrarrestar el caos por medio del artificio que representa la metáfora de la palabra humana (el *logos*). Empero, la lucha no pasa por la negación de ese caos (lo cual sería imposible), mejor representado en una visión enigmática, sino por una asimilación que entiende que no es posible anularlo. El medio por el cual se llega a la *isonomia* o equilibrio en la *polis*, no puede ser solamente el de la racionalidad (el *logos*); se tiene que echar mano también del *alogos* (lo irracional). De esta forma, la *metis* (astucia) con la que se acomete el caos contiene asimismo el uso de la metáfora.²⁷ Las máximas y consejos políticos de Solón presentes en la instrumentación del lenguaje elegíaco vienen a ser el ejemplo que corona el arribo del arte de la política, que no es otro que el de la persuasión, pero siempre a partir de reubicar el *kratos* en el centro de la *polis* y no al gobernante por encima de los demás.

Al detenernos en la relación que guarda la *isonomia* con la *metis* podemos encontrar nuevamente la recurrencia al artificio que se emplea cuando se instrumenta la acción política. Sin embargo, esta astucia no es la misma que se emplea en las sociedades competitivas donde se busca conquistar el poder por medio de la fuerza o el engaño. En el sentido de la Grecia Arcaica, la *metis* es elaborada en forma de adecuación a la virtud cívica, como búsqueda permanente del pretendido equilibrio que atempera el egoísmo generado no sólo como raigambre de una actitud innata del hombre (según Aristóteles, que el hombre no es ni bueno ni malo por naturaleza, puesto que puede llegar a serlo en uno u otro

²⁶ Jean-Pierre Vernant, *Entre mito y política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 87.

²⁷ Consultar Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1988.

sentido, de acuerdo con la forma como se adecue a la *paideia*),²⁸ sino también por los reductos que surgen cuando viene una distracción en la vigilancia social de la misma *isonomia*. Con la invención de la vida política cambian las intencionalidades del hombre respecto a la senda que debe seguir, pues ya ha conquistado un espacio público que le posibilita su crecimiento personal.

El artificio se refuerza también cuando se hace frente a la *ananké* (necesidad) que surge cotidianamente en la vida social. Sin elementos discordantes, sin contradicción y sin azar (elementos constitutivos de la de vida humana) no hay necesidad del arte de la vida política. No es que antes no haya existido el *nómos* (regla) que busca atemperar las contradicciones humanas, simplemente que el *nómos* producto de la política deviene diferente.²⁹ El acto de fe que se depositaba en una cosmogonía religiosa es otro de los modos en que se hace presente el *nómos*, como también al implantarse una ruta tiránica del poder. Por lo tanto, si en los tratados antiguos de la política (como el de Aristóteles) se habla de la tiranía, la oligarquía o la demagogia, es porque la puesta en práctica de la vida política necesariamente tiene que dar cuenta de los elementos que la ponen en riesgo. No es que los filósofos de la Grecia Clásica encontraran en el discurso de la política una forma de apología de los medios que consolidan un poder tiránico (mal visto como otra forma de hacer política). Lo que se pretendía con la elaboración de un tratado político, era poner en concordancia a la *praxis* con la teoría.

La *praxis* política sólo puede ser una, la del sentido que le dieron los helenos; es decir, la práctica constante de las virtudes cívicas; mientras que el discurso de la política tiene que destacar no sólo lo que la hace posible, sino también lo que la vuelve imposible. La diferencia en el entendimiento de esta premisa básica es abismal entre los filósofos de la antigüedad y los llamados modernos. Los últimos se empeñan en darle a la política equilibrada (la virtuosa, la que es arte) un sentido

²⁸ Véase Aristóteles, *op. cit.*

²⁹ Véase Antonio Escohotado, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Anagrama, Barcelona, 1995.

de idealidad inocente y utopismo, y exacerbaban la idea de que el ejercicio de la política sólo puede arribar por la ruta de eliminar enemigos. Surgen ideologías que pretenden dictar la senda por la cual separar a la política de un elemento al que los griegos la veían íntimamente unida: la ética. Aparece el ideario de que la única política “efectiva” y “posible” es la que se practica con una “inmoralidad” deliberada. Si atendemos la mirada nietzscheana, tal postura nada más actualiza el discurso de los resentidos, que en su apuesta vital prefieren querer la nada a no querer y no le dicen sí a la vida³⁰ con una práctica que la puede hacer posible: el arte de la política.

2.2. La estructuración de la sabiduría en la política, identificada como el arte de lo posible. Solón y Clístenes³¹ depositarios del regalo de Teseo: la democracia

Ya se mostraron algunas características de la vida de Solón, aunque falta afirmar que su sabiduría, más que al mito o la *phýsis*, intenta ceñirse por las sendas de la *polis*. De los Siete sabios, el que fuera arconte de Atenas (en 594-593 a.C.) fue considerado, ya desde la misma antigüedad, como el legislador que sentó las bases del tipo de arte político en el que el *kratos* se encuentra más cercano a ese centro de la vida cívica: la democracia.³² Con todo, una visión que vincule a Solón en una línea directa con la vida democrática debe verse con reservas. A este respecto, puede resultar sintomático que un gran crítico de la democracia como es Aristóteles, haya sido un gran admirador del legislador poeta.

Lo que se destaca en Solón es su gran aportación a la *isonomía* o equilibrio de la vida cívica, que con él adquiere el título de suficiencia para volver virtuosa a la política, influencia que, siglos más tarde, el filósofo fundador del Liceo mostrará como la sapiencia de lo que comporta el justo medio como el sitio que se encuentra

³⁰ Revisar Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1986.

³¹ Clístenes de Atenas (s. VI a.C.): jefe del partido democrático de Atenas que estableció el ostracismo, aplicándolo a Hippias en el 510 a.C. Habiendo triunfado el partido oligárquico, Clístenes fue una de las primeras víctimas de su propia ley, pero al poco tiempo volvió a Atenas con sus compañeros de destierro.

³² Véase Plutarco, *op. cit.*

a partir del contraste de dos extremos: el exceso y el defecto. La reminiscencia, o más bien re evocación de Solón en el estagirita, se nota en la noción de que la mejor forma de gobierno es una *politeia* (o república) de gobierno mixto, y esto es, en sí, el reconocimiento a la efectividad de la *praxis* política que empleó Solón cuando hizo frente a los dilemas de la sociedad ateniense, que se encontraba prácticamente en el umbral de una guerra civil, pues al evitarla, el sabio inició el arte de la política. Profundicemos en detalles específicos.

Los aspectos concretos que sitúan a Solón en la *praxis* política de la Atenas preclásica vienen de su actuación como arconte, sobre todo en el terreno de la legislación. Las decisiones tomadas por él fueron recogidas como una enseñanza sobre cómo se debe gobernar virtuosamente una ciudad. Las medidas que se vuelven paradigma, concretamente son éstas: negarse a la tentación de adoptar una tiranía para gobernar y fungir como mediador entre las facciones (ricos y pobres) enfrentadas por intereses económicos.³³ Solón emplea el justo medio de la *eunomía* (buen gobierno) que atempera las ambiciones de los aristócratas y las ansias revolucionarias de los ciudadanos pobres. El helenista español Carlos García Gual ofrece un cuadro sucinto pero esclarecedor de las medidas específicas de esta *eunomía*:

De un lado, Solón prohíbe la esclavitud por deudas y restituye a los campesinos endeudados de por vida sus tierras (mediante la *siesáchteia* o “remoción de cargas”), acaba con la dura presión sobre los *hectémoroi* (condenados a pagar un sexto o cinco sextas partes de su cosecha al señor de las tierras que ellos cultivan), da una amnistía para el regreso de los exiliados y ofrece un marco legal claro para las reclamaciones de los maltratados por un poderoso, que puede presentar sus demandas ante un tribunal popular, en caso de agravio o injuria. Pero a la vez distribuye la población en cuatro clases censitarias, según los ingresos y no según los orígenes nobles o plebeyos de los ciudadanos. Las cuatro clases son las de: los *pentacosiomédimnoi* (con quinientas medidas de trigo o más de renta), los *hippéis* (los “caballeros”, más de trescientas), los *zeugítai* (poseedores de una yunta de bueyes, al menos doscientas) y los *thetes* (menos de doscientas medidas de grano). Las altas magistraturas quedan reservadas a las dos primeras clases; los *zeugítai* son soldados hoplitas que pueden costearse su armamento; los *thetes*, ciudadanos que viven a jornal, de sus manos o de un pequeño campo, forman la infantería

³³ Véase Diógenes Laercio, *op. cit.*

liguera o militan en la marina de guerra. Los *hippeís* son, como siempre, la caballería. Pero lo mismo que en el ejército cada clase tiene asignado un lugar, así en las magistraturas y cargos de la ciudad se busca un acuerdo: los de las clases adineradas conservan privilegios y puestos de mando, pero el demos no está desprotegido ante los abusos de los más poderosos. Solón ha liberado a los más pobres y les ha devuelto su dignidad y unos medios de vida; por otro lado a distinguido, dentro de los ciudadanos nobles, a quienes son los más ricos –esos *pentacosiomédimnoi* que representan la innovación más destacada de su censo, ya que las otras tres clases ya existían antes– de los otros ricos (de menor poderío económico), fundando el censo no en la nobleza de sangre o en alianzas familiares, sino en la economía. El consejo del *Areópago*, formado por miembros de la aristocracia, mantuvo su prestigio y poder; pero la asamblea del demos, la *ecclesia*, contrabalanceaba su peso para las graves decisiones, aunque atendiendo a las propuestas de un Consejo de los cuatrocientos.³⁴

La larga cita se hace necesaria a partir de la intención de conocer en detalle esa nueva distribución de los linajes, que, a su vez, fortalecen la *eunomía* o buen gobierno. Para el legislador ateniense, dicha jerarquía está orientada a evitar que alguna de las partes que integran a la sociedad se enseñoree con el poder político. Eso confirma que la propuesta de Solón no pasa por el establecimiento de una dictadura de los *demos*, pues ello puede acarrear una democracia mal entendida en la que los representantes del pueblo suelen adoptar las mismas medidas de los tiranos o los oligarcas. El sentido es el de fijar los límites que cada sector debe ocupar dentro de los espacios que se muestran con un poder público equilibrado no separado de la esfera social. Sin embargo, lo que resulta novedoso es el reconocimiento de la ciudadanía a una clase que anteriormente no era tomada en cuenta: el pueblo o mayoría de pobres. En este arribo del arte de la política, se presenta la posibilidad de participación en las decisiones a todos los que conforman el grupo de ciudadanos. Los tribunales populares abren la brecha que viabiliza la *isonomía* que no se ejercitaba de manera virtuosa, ya que antes imperaba el ordenamiento de quienes detentaban el poder por autoapropiación. Ese virtuosismo del arte político que esgrime Solón es el de no rendirse a la idea de que la política puede totalizar o uniformizar las causas de un solo sector de la

³⁴ Carlos García Gual, *Los siete sabios (y tres más). El retrato de los enigmáticos hombres de la Grecia arcaica que han representado el paradigma de la sabiduría*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 66-67.

sociedad. La “buena” política no pasa por la dictadura de ningún sector, aunque éste tuviera las “mejores” intenciones.

La política como arte, en el sentido heleno, no puede generarse, o más bien reproducirse, con el descontento irremediable de algún sector de la sociedad. Es en ese sentido que en las formas rectas de gobierno examinadas por Aristóteles, siempre están presentes la templanza, la medida, el discernimiento y la prudencia (*sophrosyne*) de un arte político que esgrimen los representantes de la *polis* ya sea en la modalidad del gobierno del uno (monarquía), de unos cuantos (aristocracia), o el de la mayoría (*politeia*),³⁵ para seguir manteniendo la esfera del poder en el centro de la *polis*. Dichos elementos de una actuación virtuosa de los encargados de dirigir los designios de la ciudad, constituyen en sí la sabiduría de la justa medida legada por Solón. De ello se desprende cuáles son los opuestos, en formas de gobierno, de ese arte de la política virtuosa, recogidos también en el tratado del filósofo macedonio preceptor de Alejandro Magno. Las desviaciones son justamente las formas que un gobierno adopta cuando se olvida de la política, cuando triunfan los deseos personales y los falsos honores.

El olvido de esta política es lo que ha marcado el rumbo de nuestros tiempos desde que decayó el sentido virtuoso de la vida en la *polis* que había legado el pueblo griego. Y si bien la influencia de los helenos en Occidente y en el mundo en general es grande, no por ello se debe dejar de lado la reflexión que nos oriente sobre cuáles son los sentidos o interpretaciones que se le han dado a su legado. Deteniéndonos en este punto encontramos en la actualidad, que en la recuperación de lo griego, más que una re evocación, lo que aparece es un remedo de influencias que en sí nos alejan más de ellos. Cobra de nuevo sentido la frase de Nietzsche en la que se afirma que se debe conocer bien a los griegos no para imitarlos sino para superarlos,³⁶ como ellos hicieron con otras civilizaciones. Huelga decir que se ha hecho lo contrario, y en parte ello arranca desde la misma antigüedad, con la

³⁵ Consultar Aristóteles, *Política*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

³⁶ Ya citada en el primer capítulo de esta tesis.

primera civilización que pretendió emularlos malentendiéndolos: los romanos. Con los latinos empieza a predominar el sentido actual de la política –tan separado del virtuosismo de un Solón– que la ubica como una rama de la cultura instrumentada para someter a la sociedad por medio del ejercicio de poder a ultranza. Los romanos son los auténticos modernos en esa transvaloración de la política, y acuñan en el latín, ese tomar distancia de los griegos que supuestamente los emula, pero de forma distinta: *modernus* (modo nuevo).

Con lo dicho, es menester presentar algunos fragmentos poéticos de Solón que tienen que ver con el ejercicio de la política por él implantado. La intención es destacar cómo la *téchne* que el legislador emplea como *metis* no deja de ser un recordatorio de la vieja *sophía* con la que se acometen los grandes misterios o enigmas de la vida, en este caso lo que tiene que ver con lo social. La *poiesis* intenta dejar huella en la *mnemósyne* (madre de las musas) o memoria para que con la reiteración de la métrica, la sabiduría política pueda asegurar su continuidad. De los fragmentos poéticos de Solón, orientados a la *paideia*, que han sobrevivido, los más extensos son las elegías sobre la *eunomía* y el dedicado a las musas. De este último citamos las siguientes líneas:

A las musas

Espléndidas hijas de Zeus del Olimpo y de Mnemósine,
Musas de Pieria, escuchadme en mi ruego.
Dadme la prosperidad que viene de los dioses, y tenga
ante los hombres por siempre honrado renombre,
que de tal modo sea a mis amigos dulce y a mi enemigo amargo;
respetado por unos, terrible a los otros mi persona [...]
La abundancia que ofrecen los dioses le resulta al hombre
Segura desde el último fondo hasta la cima.
Mas la que los hombres persiguen con vicio, no les llega
por orden natural, sino atraída por injustos manejos,
les viene forzada y pronto la enturbia el Desastre.
Su comienzo, como el del fuego, nace de casi nada,
de poca monta es al principio, pero es doloroso su final.
Porque no les valen de mucho a los hombres los actos de injusticia.³⁷

³⁷ Fragmentos tomados del libro de C. García Gual, *op. cit.*, p. 64.

La inspiración divina es la fuente de la sabiduría de Solón y se orienta como *metis* para señalar cuáles son los efectos de una ambición excesiva. En los siguientes versos, de su elegía sobre el buen gobierno, o *eunomía*, podemos ver el complemento efectivo de que la toma correcta de decisiones, instrumentación de la *téchne*, sólo puede ser la que proviene de la *areté* de un artista político:

Eunomía

No vas a perecer jamás nuestra ciudad por designio
de Zeus ni a instancias de los dioses felices.
Tan magnífica es Palas Atenea nuestra protectora,
hija del más fuerte, que extiende sus manos sobre ella.
Pero sus propios ciudadanos, con actos de locura,
quieren destruir esta gran ciudad por buscar sus provechos,
y la injusta codicia de los jefes del pueblo, a los que aguardan
numerosos dolores que sufrir por sus propios abusos.

Porque no saben dominar el hartazgo ni orden poner
a sus actuales triunfos en una fiesta de paz.
[...] Se hacen ricos cediendo a manejos injustos.
[...] Ni de los tesoros sagrados ni de los bienes públicos
se abstienen de hacer sus hurtos, cada uno por un lado al pillaje,
ni siquiera respetan los augustos cimientos de Dike,
quien, silenciosa, conoce lo presente y el pasado
y al cabo del tiempo en cualquier forma viene a vengarse [...]
Mi corazón me impulsa a enseñarles a los atenienses esto:
que muchísimas desdichas procura a la ciudad el mal gobierno,
y que el bueno lo deja todo en buen orden y equilibrio,
y a menudo apresa a los injustos con cepos y grillos;
alisa asperezas, detiene el exceso, y borra el abuso,
y reseca los brotes de un progresivo desastre,
endereza sentencias torcidas, suaviza los actos soberbios,
y hace que cesen los ánimos de discordia civil,
y calma la ira de la funesta disputa, y con Buen Gobierno
todos los asuntos humanos son rectos y ecuánimes.

Al pueblo le di toda la parte que le era debida,
sin privarle de honor ni exagerar en su estima.
Y de los que tenían el poder y destacaban por ricos,
también de éstos me cuide que no sufrieran afrenta.
Me alcé enarbolando mi escudo entre unos y otros
y no les dejé vencer a ninguno injustamente.
[...] Como mejor sigue el pueblo a sus jefes es cuando
no va ni demasiado suelto ni se siente forzado [...]

Si otro, en mi lugar, tiene la vara,
un tipo malévolos y codicioso de bienes,
no hubiera contenido al pueblo. Si yo decido
un día lo que a unos les gustaba entonces,
y al otro lo que planeaban sus contrarios,
esta ciudad habría quedado viuda de muchos hombres.
Frente a eso, sacando vigor de todos lados
me revolví como un lobo acosado por perros [...]

Muchos malos son ricos y hay buenos muy pobres;
pero nosotros no vamos a cambiarles la riqueza
por nuestra virtud, porque ésta está firme siempre
y los dineros, en cambio, los posee uno ahora y luego otro.³⁸

Los versos son contundentes y precisan lo que se ha dicho hasta ahora. El arte de la política en la Grecia Arcaica es aquel surgido de la sabiduría de la virtud. Las precisiones de Solón son versos que atañen a una experiencia concreta, no a la utopía. En ese sentido, la política virtuosa no parte de una abstracción o teorización sino de la *praxis* efectiva que se realizó en un determinado periodo histórico. Porque aconteció en la aurora de la civilización occidental es que puede volver a ser posible. Mientras que la actualización de esa *praxis* en un filosofía (amor a la sabiduría) posterior, ya para la Grecia Clásica, es la resulta de una búsqueda específica orientada a dar los argumentos de por qué ese arte político es válido, y también es la presentación de los agentes que lo impiden.

Los tratados filosófico-políticos de la antigüedad, cuyo exponente máximo es el aristotélico, son una teoría del objeto del discurso, la política, pero siempre orientados a la virtud. Parten del discernimiento y explicación de lo que es el arte de la política y sus enemigos. En la preeminencia del discurso, se tiene también la fuente de la puesta en duda de todo lo que comporta una política no virtuosa. Sin embargo, antes del arraigo del discurso crítico, Solón ya mostró que tal sabiduría virtuosa de la política puede darse. De ahí la intencionalidad de los filósofos de la

³⁸ *Ibid.*, pp. 70-73.

Grecia Clásica³⁹ por mostrar la senda del legislador poeta y la de otros gobernantes, como Clístenes, que constituyeron el puente que los unía con ese pasado virtuoso de la experiencia singular de la política en Grecia, concretamente la de Atenas.

Hombre de una generación posterior a Solón, que emerge después del periodo de la tiranía (de inspiración democrática) de Pisístrato⁴⁰ y sus descendientes, Clístenes es conocido como el gobernante que instituyó oficialmente la forma de gobierno de la democracia en Atenas (ciudad cuna de tal régimen). Con sus reformas se inicia otra dimensión en la concepción de la *polis*. Dice Vernant: “Con la ciudad, y por primera vez en la historia del hombre, el grupo humano considera que sólo al término de un debate público y contradictorio, abierto a todos y donde los discursos esgrimidos se opongan los unos a los otros, pueden ser reglados sus asuntos comunes y tomadas las decisiones de interés general”.⁴¹

³⁹ Notoriamente, Platón y Aristóteles recurren a la cita de viejos legisladores para dotar de gran ejemplaridad a sus obras; así, en sus principales tratados políticos. Consultar Platón, *República*, Gredos, Madrid, 2000; y Aristóteles, *Políticos*, Gredos, Madrid, 2000.

⁴⁰ Pisístrato (600-527 a.C.): tirano de Atenas, fue hijo de Hipócrates y primo de Solón. De acuerdo con la imagen que nos han legado los autores antiguos, Pisístrato se mantuvo fiel a la Constitución de Solón y se caracterizó por su afabilidad y benevolencia. En su vida privada, no hizo gala de la ostentación de su nuevo cargo y siguió con su apego a una existencia modesta. Llevó a cabo una importante reforma agraria de apoyo a los campesinos pobres por medio de créditos para la explotación agrícola, con lo que consiguió el retorno al cultivo de la tierra. Inició importantes obras públicas, como el templo de Zeus Olímpico. Fue también favorable a una política de reconciliación con los representantes de la nobleza; así, durante su gobierno, Cimón regresó del exilio, su hijo Milcíades fue arconte en el 524-523 a.C. y el Alcmeónida Clístenes fue nombrado también arconte en el 525-524 a.C. Este consenso se rompió durante el gobierno de los hijos de Pisístrato, momento en que los Alcmeónidas formaron un importante grupo de poder en Delfos. Pisístrato asentó su poder gracias a sus soldados mercenarios y al dinero obtenido mediante los impuestos de un diezmo sobre todos los productos y de las tasas sobre el comercio, muy floreciente en aquel momento en Atenas. Bajo su gobierno, las grandes fiestas de las Panateneas y las Dionisiacas adquirieron todo su esplendor como punto de encuentro para que la comunidad se reuniese a celebrar las glorias de su ciudad. De igual modo, Pisístrato atrajo hacia Atenas a numerosos artistas y poetas, con lo que se vivió un periodo de gran renacimiento cultural. Con su política, Pisístrato consiguió el debilitamiento de la aristocracia, una importante prosperidad económica para Atenas y un florecimiento cultural, caldo de cultivo excelente para el futuro nacimiento de la democracia.

⁴¹ J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 77.

Esta novedosa dimensión que se refuerza con la democracia, pero siempre entendida en términos virtuosos y no en su desviación, la demagogia, se presenta con acciones específicas que Clístenes enarbola, en gran parte, tratando de emular el legado de Solón. La particularidad del personaje que ejecutó las medidas para instaurar la democracia en el siglo VI a.C. (entre el 508 y el 507), es la de un aristócrata que decidió atraerse al conjunto del pueblo (*demos*) a la facción que comandaba, a fin de emprender una transformación de las instituciones de la ciudad que permitiera el mejor flujo de la política virtuosa que había ejecutado y preanunciado Solón.

Con Clístenes surge la idea de trastocar el orden jerárquico anterior para llevar el poder aún más hacia el centro de la *polis*; pero el llamado al *demos* no pasaba por la anulación de la voluntad de los otros ciudadanos. En la idea primigenia de la democracia, la participación no está cercenada a quienes no conforman el sector del *demos*; por el contrario, el *ágora* es ampliado a todos los componentes de la *polis* por medio de una asamblea general a la que tiene derecho todo hombre libre nacido en Atenas. Lo que Clístenes hace es la culminación de un proceso de conformación de un arte de la política que en los griegos se inició con las primeras monarquías, el ascenso de las aristocracias y finalmente con el gobierno del pueblo, arte que se abre brecha con el contraste recurrente de otras experiencias históricas de los gobiernos. Ese proceso que lleva del gobierno de uno al de la mayoría es producto del genio griego, pero así como el sentido virtuoso es lo que da origen a la concepción de la democracia, también es cierto que un artificio humano que requiere de mucho esfuerzo intelectual y práctico, pronto puede caer en contradicciones insalvables que lo anulan, convirtiéndolo en una seudopolítica.

A la par del sentido virtuoso de la democracia, emerge su desviación, y no es de extrañar el recelo de los filósofos de la Grecia Clásica por esa forma de gobierno, pues su fragilidad la vuelve propensa a ser utilizada como el discurso

más efectivo (la coartada perfecta) para el sometimiento de la sociedad a los caprichos de unos cuantos. La democracia se vuelve poco viable cuando la *polis* crece en tamaño y número, pues todos quieren participar y tomar decisiones, y se genera ingobernabilidad. Empero, en lo que toca a su parte virtuosa, es un hecho innegable que su buena ejecución puede ampliar las posibilidades del arte de la política. La gama que se produce con ese viraje iniciado por Clístenes fue festejada con un manifiesto firmado por una veintena de estudiosos de la antigüedad entre los que se encontraba Vernant, al conmemorarse las reformas de Clístenes en un coloquio titulado “Clístenes y la democracia ateniense”; de él extraemos una parte:

En adelante (con la democracia), ya no es cuestión de intentar saber de quién se descende, real o ficticiamente: desde el momento en que se nace ateniense, se tiene el derecho de participar del poder en el interior de la ciudad, de ser miembro de la asamblea del pueblo. Tales son las condiciones que crearon la democracia, aun cuando la palabra sea un poco posterior. Con la democracia ateniense, nuestra historia conoce un giro decisivo del que somos, incluso hoy, los herederos. Por cierto, todavía se trata de una democracia muy restringida ni las mujeres, ni los extranjeros residentes, ni los esclavos son admitidos a formar parte de ella, pero desde el siglo V, es posible filosofar sobre la democracia en el sentido pleno del término. Eso es lo que hizo Protágoras de Abdera.⁴²

En la parte final del escrito encontramos una luz importante para acercarnos al problema de una supuesta imposibilidad de la democracia: rescatar su sentido restringido. Ese régimen no significa masificación. María Zambrano afirma que sí se puede hablar de democracia porque dicha forma de gobierno ya ha existido,⁴³ pero lo que ella también confirma es que la posibilidad de la democracia, en la actualidad, ya sólo se puede dar en la convivencia cotidiana de comunidades restringidas (barrios, poblados, asociaciones, etc.), en las que siempre se respeta una condición necesaria para que la democracia prevalezca: el reconocimiento de los semejantes como personas y no como simples individuos. La democracia, en su sentido de política virtuosa, sufre una tergiversación y se le asocia con ideas

⁴² *Ibid.*, p. 91.

⁴³ Véase María Zambrano, *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 1996.

espurias, como cuando se le ve como mera participación en un cruce de boletas electorales.

Solón demostraba que todo ejercicio de *isonomia* requiere de la participación de las partes que conforman la *polis*, pero también de una cierta restricción hacia ellas. Sin límites no es posible la virtud política de dar a cada cual lo que le corresponde. Equilibrio no es mesianismo, como tampoco idealismo de una política transvalorada en utopía. Por tanto, con la búsqueda de equilibrio no hay una apelación a un discurso ideológico de igualdad. En el mundo griego, se sabe de antemano que la igualdad no es algo que prevalezca en la *phýsis*, y mucho menos en la *polis*; lo que es más, sus propias deidades son el reflejo de un mundo ordenado por nociones de jerarquía y pugna de intereses. Los dioses no pueden ser iguales entre sí, porque a cada uno de ellos le corresponde una parte del *nómos* universal.⁴⁴ Ello se traduce a la *polis*, espacio en el que se presenta la vida humana como confluencia en el *ágora*, lugar donde se presentan los argumentos y persuasiones que intentan establecer acuerdos convenientes a la mayoría del cuerpo de ciudadanos.

Si en la vida social no existiera la disparidad, no habría necesidad de establecer el artificio de la *isonomia* y, por tanto, el uso de la política. Aunque hay que decir que por las necesidades inherentes a la búsqueda de un arte de la política que trata de convenir en el equilibrio, en muchas ocasiones la *metis* propuesta para ello termina desviándose hacia aspectos que la enturbian. Tal es la desconfianza, por ejemplo, que los filósofos tenían hacia los sofistas, cuando los acusaban de comenzar una seudoprofesionalización de la política abocada al uso excesivo de la retórica,⁴⁵ pero no en términos virtuosos, sino de acuerdo con un *telos* que está orientado a una disuasión del interés por la *polis* para convertir a la política en una esfera privada que supuestamente sólo entienden los “especialistas”. Las

⁴⁴ Véase el subcapítulo “De los dioses griegos”, en María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid, 1989.

⁴⁵ Véase H. D. Rankin, *Sophists, Socratic and Cynics*, Barnes & Noble Books, Totowa, Nueva Jersey, 1983.

capacidades retóricas, al igual que otros aspectos de los que se vale la política, pueden tener un empleo de virtud o error.

En la demagogia, el uso de la seudoretórica se convierte en adulación con vías a tiranizar, pero ésta ya es la parte en la que la democracia entra en decadencia, pues en su origen, como se dijo, se orientó a apuntalar el arte de la política legado por la sabiduría griega y, como dice Vernant, la democracia parte también de una historia mítica, la que dicta que la misma es un regalo divino proveniente de su instauración en Atenas, cuando Teseo (hijo de Poseidón y de Egea) decide que es la mejor forma de hacerle frente a los monstruos y bandidos. Las virtudes cívicas que este regalo comporta (dulzura, espíritu de justicia y preocupación por el equilibrio) pasan a las manos de los hombres una vez que han adquirido esa sabiduría necesaria para ponerlas en práctica. Solón y Clístenes son los herederos de ese mito referente a la *polis*, que sólo si se convierte en una actividad virtuosa es válido: la política. Vernant nos da las pistas históricas sobre el mito de Teseo y la democracia:

En una descripción del Ática, Pausanias señala la presencia, sobre el muro de un pórtico del barrio del Cerámico, de una pintura que representa a un grupo de tres personajes. Uno es Teseo; los otros dos que le están asociados son dos figuras alegóricas de eso que significa el primero: *Democratia* y *Demos*. Obra de Eufránor, este fresco data del siglo IV; pero desde el V, en el momento en que Cimón, bajo el mandato del oráculo de Delfos, traslada con gran pompa la presunta osamenta de Teseo para fijarla en el corazón de la ciudad, la tradición que hacía del héroe el padre de la democracia estaba ya en proceso de establecerse firmemente [...] Esto resuena también en Isócrates, en el *Elogio de Helena* y en Plutarco: *Vida de Teseo*. Entre las palmas del personaje figura no sólo el mérito de haber posibilitado, conforme a las más antiguas tradiciones, el sinecismo (“el encuentro”) al reunir a los habitantes del Ática en una sola ciudad, para que existiese un solo Estado para un solo pueblo (Plutarco, *Vida de Solón*, XXIV, 1; Isócrates, X, 35); sino que se le atribuye también haber respetado su juramento de establecer un gobierno “sin rey”, una democracia de la que él aseguraría sólo la conducción de la guerra y la salvaguarda de las leyes (*Vida de Teseo*, XXIII, 2); e incluso, de haber hecho del pueblo el amo de su vida política, abdicando de la realeza (Isócrates; X, 35). “Teseo gobierna su patria –asegura Isócrates– con tal respeto a las leyes y tal espíritu de equidad que aún hoy la huella de su dulzura permanece visible en nuestras costumbres”. Aristóteles es más mesurado en su juicio: él se contenta con indicar

que con Teseo el orden constitucional “se aparta un poco del Estado monárquico” (*Constitución de Atenas*, xLI).⁴⁶

Con el acto de medida de Aristóteles referente al papel del héroe Teseo desde el punto de vista de los hombres que siguen su legado, se pondera también la visión que se tiene de Clístenes como el fundador de la democracia, un gobernante que actualiza los parámetros de la *taxis politeias* (orden institucional) que previamente había instaurado Solón como depositario del regalo de Teseo. Empero, si se ha de hablar de un acto de especificidad en lo que toca a un antes y un después, es con Clístenes cuando el *demos* accede de manera contundente a la esfera del gobierno. Las reformas que le dan representatividad a la mayoría, ordenadas por él, ponen en ejecución ese gobierno sin rey que se preanunciaba en el mito de Teseo. Las disposiciones de Solón acercan al *demos* al equilibrio que se busca en la *polis*, pero todavía con ciertas limitantes al terreno de acción del pueblo; no obstante, eso no le quita al sabio el que haya sido nombrado –según Isócrates–⁴⁷ como el *demotikotatos* (el más grande amigo del pueblo).⁴⁸ Lo que podemos señalar es que en el proceso de instauración de la democracia (del mito a la política) hay un recorrido sinuoso que sólo se puede dar una vez que ha madurado el arte de la política en el sentir humano. Por ello, las dimensiones de Solón y Clístenes son diferentes: mientras uno esgrime el discurso de la sabiduría para limitar el *hybris* con la *sophrosyne*, el otro realiza acciones específicas que acercan todavía más la esfera del poder al centro de la *polis*. Las convergencias y divergencias entre estos dos personajes son analizadas por Vernant:

⁴⁶ J.-P. Vernant, *op. cit.*, pp. 92-93.

⁴⁷ Isócrates (436-338 a.C.): orador ateniense, oriundo del demo ático de Erquia, donde su padre poseía un taller para fabricar flautas. Gracias a la buena situación económica de su familia, Isócrates pudo disfrutar de una excelente educación. Durante su estancia en Tesalia, Isócrates tuvo por maestro a Gorgias, cuya doctrina logró cautivarle. Cuando la fortuna de su padre comenzó a flaquear a causa de los sucesivos conflictos bélicos, Isócrates tuvo que ganarse la vida como logógrafo. Isócrates fundó su escuela en Atenas en torno al año 390 a.C. y ejerció allí una notable influencia por medio de sus doctrinas y de sus discípulos. Su enseñanza fue la clave para una importante renovación de la lengua escrita y hablada.

⁴⁸ Revisar Isócrates, *Discursos*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002.

Solón no es en principio un hombre de Estado, jefe del demos, encargado de hacerlo acceder plenamente al poder, como lo será Clístenes un poco menos de un siglo más tarde. En Solón no puede separarse el rol de mediador en la ciudad, de su actividad de poeta, que ostenta una sabiduría moral excepcional [...] Pero la distancia entre el arbitraje de Solón y la reforma que hizo Clístenes de todo el sistema institucional de Atenas no reside sólo en la emergencia, en ese entretiem po, de un plan político donde se sitúa desde entonces, y de manera clara, la igualdad entre los ciudadanos. Lo que ha cambiado es la manera misma según la cual la ciudad se piensa como comunidad, lo que constituye su unidad, sus divisiones, sus juegos de poder.⁴⁹

El sistema institucional de Clístenes toma en consideración el aumento del número de magistrados escogidos mediante elección o sorteo y la recurrencia creciente a los servicios pagados. Esta situación revoluciona la institución del senado aristocrático, y transforma al Areópago en una institución de menor jerarquía en relación con el consejo de ciudadanos, que, a su vez, fortalece cada vez más a la vigorosa democracia emergente. Todas esas medidas inciden en que el Areópago, ahora dirigido por los representantes de *demos*, se erija como la institución en la que se ejecutan todas las disposiciones de la *polis*, deliberadas previamente en la asamblea y el consejo de ciudadanos, respectivamente, respecto a la votación de todos los ciudadanos en su conjunto.⁵⁰

Se perfecciona un artificio complejo y difícil de sostener, pero que es solicitado, porque a la larga reporta mayores beneficios a quienes se sienten no sólo parte de la *polis*, sino también de la conciencia que les identifica con la misma ciudad. De *phýsis* a *nómos*, en el arte de la política la democracia virtuosa viene a ser la *téchne* en el *kratos* que mayores posibilidades de participación y crecimiento puede brindar al *zoon politikón*. Sin embargo, se requiere una recuperación vivencial de lo que comporta toda una sabiduría de lo social. Por lo mismo, a mayor participación de personajes sin *areté* en la *polis*, menor capacidad de vida política; ése es el principal peligro de una democracia mal entendida. Las

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 95 y 97.

⁵⁰ Sobre las instituciones políticas de Atenas, hay una sucinta explicación de su funcionamiento en el capítulo "La ciudad Estado", en George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

consecuencias son funestas, como lo prueba posteriormente el ascenso de corrientes filosóficas como el escepticismo y el cinismo,⁵¹ visiones del mundo de una amplia desconfianza en la vida política, pues, según su ideario, este tipo de ordenamiento necesariamente cae en lo mismo: una diferenciación entre poseedores y desposeídos, cisma que demuestra el egoísmo humano. La argumentación en favor del arte de la política, ya para la Grecia Clásica se vuelve cada vez más complicada, pero hay elementos que ilustran su posibilidad.⁵²

El arte de la política es detallado y perfeccionado en el largo camino del periodo arcaico. La inauguración de este artificio humano coincide con la aparición de los primeros hombres que toman distancia de los tiempos arcaicos, de la sabiduría, y aun de los *physiologoi* presocráticos. Son los filósofos del conocimiento quienes van a llevar ese arte por otros derroteros, que tienen que ver más con las hechuras de la política o con la forma como ésta ha de construirse. Sin embargo, esa aparente disociación no es más que una continuidad del genio griego. El problema es que con el advenimiento de la etapa clásica, el arte de la política se vio propenso a la decadencia, pues en gran parte se pensó que la senda de su virtud estaba recorrida por lo hecho con Solón y Clístenes, y no se deparó en que precisamente ese arte requiere de su constante actualización, misma que impide que la esfera del poder se vuelva a separar de la *polis* por las apetencias de un tirano. La maquinaria debe aceptarse, renovarse y orientarse hacia las circunstancias específicas de la *polis*. La tarea no es fácil, pero ¿qué cosa que sea virtuosa lo es?

2.3. Racionalidad y *praxis* del arte de la política en la Grecia Clásica: vislumbre de su decadencia en la Atenas de Pericles

La mayoría de los textos de teoría y filosofía política coinciden en que el periodo griego, que va de finales del siglo V al IV a.C., es el de mayor esplendor para lo que

⁵¹ Consultar Carlos García Gual y María Jesús Imaz, *La filosofía helenística: Éticas y sistemas*, Cincel, Madrid, 1986.

⁵² Según se verá en los capítulos tercero y cuarto de esta tesis.

se considera una disciplina específica del pensamiento: la política.⁵³ No obstante, un aspecto significativo es el que personajes de esa misma temporalidad hayan presentado las primeras voces críticas para un sistema social que se veía en franca descomposición: Platón y Aristóteles coincidieron en que la vida política se había ido por caminos que la alejaron de la virtud y que, por lo tanto, se requería de la labor del filósofo para volver a mostrar la luz que habían legado los sabios de las pasadas generaciones.

La divergencia de opiniones sobre esta etapa de la historia de los helenos necesariamente plantea la pregunta de qué paso en el lapso desde que Clístenes instrumentó las reformas que inauguraron la vida democrática en Atenas y el momento en el que dicha ciudad se encontraba ya devastada por su derrota en la Guerra del Peloponeso. Para algunos, demostró la supremacía de una *polis* ordenada de acuerdo con parámetros aristocráticos –Esparta– sobre una que cayó en desgracia por la desorganización producto del populismo de la democracia.⁵⁴ Ahora bien, si aquí se sigue la senda de Atenas no es porque se niegue la valía de la vida política de otras *póleis* de la Hélade griega, sino porque, de acuerdo con nuestra descripción genealógica del arte de la política, es precisamente en el territorio del Ática donde mayores raíces echó esta visión de la vida cívica. Ello lo demuestra no sólo el periodo de esplendor de la Atenas de Solón, sino también el hecho de que, con todo y su devastación, posterior a la guerra contra los lacedemonios, los atenienses continuaron con su cariz de ser la sociedad de la que habían emergido verdaderas joyas sobre la racionalización del arte de la política. Hecho innegable es que en el periodo clásico, y aun más allá, en el helenístico,⁵⁵ Atenas fue el centro cultural del mundo antiguo, no solamente por el refinamiento

⁵³ La lista de autores es muy amplia, pero se puede resaltar la influencia de esta visión en los enciclopedistas franceses y los principales exponentes de la actual ciencia política norteamericana, por sólo destacar una pequeña parte del amplio universo de autores que habla del esplendor de la llamada “ciudad Estado” que era la Atenas de los siglos IV y V a.C.

⁵⁴ La crítica más contundente a la democracia desviada en demagogia, sin duda es la de Aristóteles en su *Política*.

⁵⁵ Véase George Sarton, *Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries B.C.*, Dover Publications, Inc., Nueva York, 1993.

en sus creaciones artísticas sino también porque fue capaz de ejercer una autocrítica.

Con esa grandeza que prevalece en la decadencia, no es de extrañar que otro producto de esa interpretación moderna del periodo clásico de Grecia, comúnmente asociado con la Atenas de las escuelas filosóficas, sea el reconocimiento de que la *praxis* política ejecutada por Pericles lo coloca como el defensor más fehaciente de los ideales democráticos (los de mayores virtudes en el arte de la política), en los momentos de mayor apremio, para refrendar un tipo de sociedad acostumbrada a la libertad. El mérito del estratega residiría en que le recordó a los atenienses –al ser asediados por la sombra de una inminente derrota en la gran guerra con Esparta– cuál era el aspecto que más valor tenía para ellos: la defensa del arte de la política que se depositaba en la democracia que ellos se habían dado a sí mismos.⁵⁶ Sin embargo, cuando se alude a una figura como la de Pericles es menester hacer un alto en el camino para conocer las diferentes posturas críticas que su controvertida figura provocó en los hombres de su tiempo, a fin de reflexionar sobre los elementos que también influyeron en la decadencia que sufrió esa democracia instaurada por Clístenes en el 507 a.C.

Hombre relacionado con grandes figuras como Sófocles,⁵⁷ quien junto con él formó parte de los diez estrategos que dirigían la democracia ateniense, o como Tucídides,⁵⁸ primer historiador que separa al mito de la historia y que, es a su vez,

⁵⁶ Acudir a Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, t. I, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

⁵⁷ Sófocles (496-406 a.C.): trágico griego nacido en Colono, Atenas, y fallecido en esa misma ciudad. De familia rica, recibió una exquisita educación. Fue músico y actor antes que poeta. A lo largo de su vida, ocupó cargos importantes en la vida pública ateniense. Fue, durante dos ocasiones, estratega de Pericles. Tras el desastre de Sicilia en el 413, resultó elegido en el Colegio de Seis Magistrados, los cuales dirigieron la ciudad. En el 411 redactó una nueva Constitución. Cuando falleció, por haber desempeñado cargos religiosos recibió culto de héroe. Se dice que era muy guapo, rico y de buen carácter, por lo que fue muy apreciado por sus contemporáneos; no se tienen noticias de que algún cómico se metiera con él. El éxito de sus obras fue tan grande que permaneció en la memoria del público años después, aunque empezara ya a despuntar un joven de nombre Eurípides.

⁵⁸ Tucídides (ca. 455-400 a.C.): historiador griego. Fue autor de una importante *Historia de la Guerra del Peloponeso*, donde se narraba en ocho libros la guerra entre Atenas y Esparta durante los

el primero en hablar de lo *sui géneris* de la democracia de ese tiempo, Pericles es quizá el gran paradigma de los demócratas (sobre todo de quienes aspiran a erigirse como gobernantes). Las razones son simples: el general era un hombre que hizo frente no solo a las necesidades internas de su pueblo (legislación) sino también a los avatares que provocaba la relación antagónica con otros pueblos griegos. La toma de decisiones del ateniense es vista como el paso con el que se inició un tipo de estrategia, refinada en el mismo arte de lo político, que ya se orientó también a los parámetros “internacionales” emergentes con la crisis de la guerra.

La situación que surgió a partir de las acciones de gobierno de Pericles suscita muchas controversias aún en la actualidad. Éstas tienen que ver con las diferencias entre las intencionalidades: la orientación de los discursos, las acciones ideológicas y los hechos de gobierno; pues en el paradigma de la política que esgrimió el político griego aparentemente habría una serie de contradicciones que actualizan esa separación que hay entre el mundo de las ideas (discurso de la política vista como un ideal) y el mundo de los actos humanos (hechos egoístas que se reafirman supuestamente mediante el uso de la política).

Sin el ánimo de convertirnos en innecesarios defensores de Pericles –o detractores–, lo que sí podemos percibir es que con su figura se deja de lado un poco aquella imagen arcaica del sabio político que representaba Solón, y ello es producto de los intentos de Pericles por actualizar el arte de la política, innovado por sus predecesores, en un contexto radicalmente distinto (una Atenas en aras de

años 431-404 a.C. A pesar de que se le consideró como el historiador más grande de la antigüedad, existen muy pocos datos sobre su vida y la mayoría de ellos provienen de su propia obra. Además de esos datos, existen dos biografías manuscritas sobre Tucídides, una escrita por Marcelino y un fragmento pairáceo; a éstos hay que añadir el artículo de la *Suda*.

Si son ciertos los datos que lo relacionan con la tribu de los Filaidas y el nombre de su padre es Oloro, nombre también de Cimón, Tucídides nació en el seno de una familia conservadora, lo que dice mucho acerca de la extremada objetividad de este autor, admirador de Pericles y del Estado democrático que éste había instaurado en Atenas (aunque no se le escapaba que ésta era una democracia muy *sui géneris*, pues el poder efectivo seguía estando en manos de un único ciudadano).

expansión imperial), lo cual lo coloca paulatinamente en la esfera de la crítica y la vigilancia que ya para entonces imperaba en dicha *polis*. Para los tiempos de Pericles, Atenas era considerada la más importante y poderosa ciudad de la Hélade, pues ya había logrado la paz con Persia (en 449 a.C.) y con Esparta (en 446 a.C.),⁵⁹ y en ese momento de auge económico, social y militar, previo a la gran guerra del Peloponeso, el propio Pericles penetra de manera directa en la escena de la política como estratega.

Su carisma y elocuencia le ganaron el aprecio de sus conciudadanos a este hombre proveniente de la aristocracia. No obstante, Pericles venía de esa aristocracia que antes había promovido a la facción del *demos* (que se reflejaba en sus lazos filiales como sobrino de Clístenes). Por tanto, su figura, en un primer momento, entró en la *praxis* del poder político ateniense buscando la promoción de las construcciones de la Acrópolis y de las actividades artísticas. Eso nos lleva a separar los dos modos que adopta la personalidad de Pericles. Uno, en esa etapa previa a la guerra del Peloponeso, y otro como consecuencia de las estrategias militares que esgrimió a partir de ese cisma histórico. En tal contexto, cuando esa guerra comenzó, en el 431 a.C., los atenienses asumían la seguridad de que la iban a ganar, pues en el fondo los arrobaba un sentimiento de que habían logrado separarse intelectual y políticamente del resto de los helenos. Los resultados desastrosos del año 404 a.C.⁶⁰ los ubicaron en una amarga realidad que, incluso, los hizo dudar de los hombres que anteriormente les habían otorgado un esplendor cívico. Ése fue, precisamente, el momento en el que comenzó no solamente un paulatino descrédito de los gobernantes del pasado, sino también el escarnio de los que en ese momento dirigían la vida cívica. Así inicia la desconfianza de la política, aunque no se deja aquí de lado que efectivamente hubo actos egoístas por parte de algunos personajes que dieron al traste con el sentido

⁵⁹ Consultar el subcapítulo “Atenas y Grecia (siglos V-IV)”, en Jean Carpentier y François Lebrun (dirs.), *Breve historia de Europa*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 71-73.

⁶⁰ Jean Carpentier y François Lebrun, *op. cit.*

virtuoso de esa actividad, como es el caso de Alcibíades,⁶¹ personaje abordado históricamente –a partir de valoraciones con carga moral– como el gran traidor de la democracia ateniense. Aunque depositar el fracaso de los atenienses en la guerra del Peloponeso como una lección dada por la Esparta aristocrática a los demócratas del Ática, es una forma simple de reducir la cantidad enorme de elementos que se pusieron en juego, donde el propio Pericles tendría una responsabilidad importante. A raíz de todos estos malos entendidos resulta conveniente detenerse un poco en el estratego artífice de la *Oración fúnebre*.

Los legados escritos de Pericles son los que lo exaltan como el gran orador que defendió la democracia en los momentos más difíciles para su propia continuidad; empero, no hay que soslayar que, por ejemplo, sus principales detractores eran esos hombres que sobrevivían a la gran guerra, así como las viudas de los caídos. A este respecto, concerniente a la personalidad contradictoria de Pericles, resulta aleccionadora la visión que de él tenía un hombre también de la antigüedad, aunque posterior a él en algunos siglos: Plutarco. En sus *Vidas paralelas*, este pensador nos ofrece un amplio panorama sobre la personalidad del ateniense, y llama la atención la gran cantidad de anécdotas en las que se nos muestra a Pericles en una actitud licenciosa y egoísta, que sobornaba y compraba hombres, lo mismo que se hacía llevar mujeres por aduladores; todo ello con la

⁶¹ Alcibíades (450-404 a.C.): célebre general y hombre de Estado griego que nació en Atenas hacia el 450 a.C. y murió en el año 404. Fue popular por su belleza física, y con cierta fama de tener costumbres licenciosas, de carácter flexible, de gran valor y de inmensa capacidad, tanto en el arte de la guerra como en las aristas de la política. Alcanzó el premio en los juegos olímpicos del 432 a.C.; tomó el mando de la expedición contra Sicilia, y acusado de sacrilegio durante su ausencia, el pueblo ateniense le condenó a muerte. Se refugió entonces en Lacedemonia, y luego, al lado de Tisames, general de las tropas de Persia, apareciendo tan grave y severo entre los espartanos, como descuidado y tierno entre los jonios, batallador y gran jinete entre los tracios, pomposo y magnífico entre los persas. En Esparta dio consejos sobre el modo de hacer la guerra con mejor éxito a los atenienses; dio también consejos a Tisafernes sobre los medios de dañar a atenienses y lacedemonios. Y, por último, entrando en inteligencia con sus compatriotas, detuvo los progresos del general persa, derrotó a los de Esparta, se apoderó de la Jonia, de Bizancio y otras ciudades, y volvió triunfalmente a su patria. Pero después de caer en desgracia algún tiempo más tarde, tuvo que retirarse a Frigia, donde por intrigas de los lacedemonios, que apoderados de Atenas temían la vuelta de su enemigo, fue asesinado en el año 404 a.C.

finalidad última de seguir rigiendo la vida política de la Atenas del momento. El siguiente pasaje nos puede esclarecer esa lectura sobre la vida de Pericles:

Puesto que Tucídides dibuja el gobierno de Pericles como un régimen de tipo aristocrático, “que era de palabra una democracia, pero de hecho un gobierno ejercido por el hombre principal” y otros muchos sostienen que por aquél fue el pueblo inducido por primera vez a las cleruquías, a los espectáculos y a los repartos de sueldos, de manera que se acostumbró mal y se habituó al lujo y al desenfreno por las medidas políticas de entonces, en lugar de ser prudente y trabajador, obsérvese mediante los propios hechos la causa del cambio [...] Rápidamente corrompió a la multitud con el dinero de los espectáculos y la paga de los juicios y con otros salarios y ayudas; y se sirvió de ella contra el Consejo del Areópago, al que él no pertenecía por no haber obtenido en suerte el cargo de arconte, tesmótete, rey ni polemenco. Estos cargos eran por sorteo desde antiguo. Por esta razón precisamente, cuando Pericles tuvo más poder entre el pueblo, acabó con la oposición del Consejo, hasta el punto de quitarle la mayoría de los juicios por medio de Efialtes [...] ⁶² tan grande era el poder de Pericles entre el pueblo. ⁶³

La cita precedente contrasta con la opinión final que el propio Plutarco establece sobre el estratego ateniense. Ahora bien, para atender a la complejidad de la persona de Pericles es importante citar algunos fragmentos de la famosa *Oración fúnebre*, misma que pronunció en ocasión del entierro de los caídos en una batalla de la guerra contra Esparta. Tucídides la reseña así:

Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad. En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y no le dirigimos miradas de reproche [...] Somos los

⁶² Efialtes (500-456 a.C.): hombre de Estado y general ateniense. Nacido alrededor del año 500 a.C. y muerto cerca de 456 a.C. Fue amigo y partidario de Pericles, con el cual se asoció, y propuso varias medidas favorables al partido democrático, entre ellas la gran reforma que disminuyó el poder del Areópago, dando un golpe al partido oligárquico. Estos servicios prestados a la causa democrática excitaban el odio al partido contrario, que finalmente hizo asesinar a Efialtes.

⁶³ Plutarco, *op. cit.*, pp. 349-352.

únicos, además, que prestamos nuestra ayuda confiadamente, no tanto por efectuar un cálculo de la conveniencia como por la confianza que nace de la libertad [...] Así es como estos hombres [los caídos] se mostraron dignos de nuestra ciudad... No debéis considerar la utilidad [...] sólo a través de las palabras de un orador que exponga todos los beneficios que derivan de defenderse contra el enemigo; debéis contemplar, en cambio, el poder de la ciudad en la realidad de cada día y convertiros en sus amantes, y cuando os parezca que es grande, debéis pensar que quienes consiguieron este poder eran hombres audaces y conocedores de su deber [...] [que] Daban su vida por la comunidad recibiendo a cambio cada uno de ellos particularmente el elogio que no envejece y la tumba más insigne, que no es aquella en que yacen, sino aquella en la que su gloria sobrevive para siempre en el recuerdo.⁶⁴

Los usos prácticos y discursivos de Pericles, independientemente de su intencionalidad, se sancionaban de modo distinto en su tiempo. El gobernante estaba expuesto no sólo a sus enemigos externos, sino también a quienes ambicionaban el poder en una Atenas que ya había colocado, en su centro de vida, al modo político de la participación ciudadana. El reacomodo, por ende, también repercutió en una adecuación del quehacer político que a la postre terminaría en su degeneración como seudopolítica hecha a base de corrupción, demagogia y el regreso a la inequidad. La orfandad en la que se quedó el hombre heleno, que ya había logrado sentir los efectos de la política en su sentido artístico, era inevitable y dolorosa. Por lo mismo, es Plutarco quien esclarece que una vez muerto Pericles (como víctima de una peste que asoló la ciudad de Atenas, cuando los lacedemonios la tenían sitiada), los mismos atenienses en particular, y los helenos en general, perdieron la última brújula que todavía los guiaba en el difícil reto de hacer una política virtuosa. Escuchemos la reflexión de Plutarco sobre ello:

En cuanto a Pericles, los hechos produjeron en los atenienses un rápido conocimiento de sus méritos y una evidente nostalgia. En efecto, los que en vida no soportaban su poder porque los oscurecía, cuando les faltó, reconocieron al punto, con su experiencia de otros rétores y políticos distintos, que no había conducta más moderada en su importancia ni más majestuosa en su condescendencia. Entonces quedó al descubierto que aquella odiada prepotencia,

⁶⁴ Tucídides, *op. cit.*, pp. 341-356.

antes llamada monarquía y tiranía, era en realidad un bastión salvador del Estado.⁶⁵

Con la decadencia la *isonomia* se rompe y decae la visión de la política como arte. Surgen voces que “encuentran” el hilo negro de la política, con la afirmación de que todo se corrompe en ella porque su uso es, en sí, ya una manera de establecer insalvables diferencias injustas; formas a las que supuestamente siempre estarán encadenados los hombres mientras vivan en sociedad. La recomendación es no ser más un ingenuo, un “metafísico de la política”, sino alguien que efectivamente vea, en su uso, el verdadero motivo que rige la mente humana: la ambición y el egoísmo. El argumento es que la política siempre debe identificarse con el ejercicio del poder (la única política es la que se ejerce), pero de acuerdo con la premisa de que el poder corrompe; por tanto, todos los hombres que se han dedicado, dedican y dedicarán al ejercicio de la política profesional (el gobierno), siempre deben defender los intereses sectarios del grupo al que pertenecen. Estas nociones desaprensivas de lo que efectivamente sucedió con la invención del arte de la política (en datación precisa: entre los siglos VII y V a.C.), trivializan los actos de los gobernantes de la antigüedad y ubican a estos últimos como unos gandules de la política; asimismo, a los primeros pensadores de la política los ven, ya sea como unos incongruentes jilguerillos de sus amos (los “políticos”) o bien como unos ingenuos que no pueden dar un sentido congruente a su discurso cuando tratan de salvar la antinomia entre la virtud o el bien, y algo (la política) que de antemano es inmoral.

La política como invención del genio griego, justamente es un arte que no sólo se ve como acciones de gobierno y ejercicio del poder en lo social (entonces de qué sirve todo el sentido ético que desarrollan Solón en la *praxis* y Aristóteles en la teoría), dado que su correcta aplicación únicamente puede emerger de una vida virtuosa en todas las esferas de la *polis*, incluida la familiar, o aun la individual de

⁶⁵ Plutarco, *op. cit.*, p. 436.

la persona. La política no sólo es de *ágora*, esgrimida como *kratos*, también es de *oikos* (lo privado), pues lo que precisamente pasa con su invención, es el reconocimiento de lo individual en lo social, pero ya no de una sola persona (el rey) sino de todos aquellos que son considerados ciudadanos, y en esa última premisa no vale el argumento de que los griegos eran inequitativos por no reconocer a todo el género humano. Como se dijo, la política implica un *nómos*, pero no cualquiera, sino el que asimila que aun la participación requiere de límites y regulaciones. Los demás pueblos tenían reglas rectoras (gobierno como forma de ejercer el poder en lo social), pero ese *nómos* no se traducía en un sentido artístico de la política.

En esta percepción, desde luego, no se soslaya la crítica contemporánea, que efectivamente encuentra, tanto en los atenienses como en los ciudadanos de otras *póleis*, los vicios de la seudopolítica: como el de inducir la denominada opinión pública (llamada *vox pópuli* en Roma), o cometer fraudes electorales (las citadas *ostracas* que se encontraron recientemente con el nombre de Temístocles, labradas por un mismo escultor);⁶⁶ pero esos vicios fueron denunciados ya desde la misma antigüedad. Concretamente por Platón y Aristóteles (de ahí su desconfianza en la democracia), quienes siempre presentaron esas conductas como las desviaciones del correcto actuar político.

La decadencia del arte de la política y el surgimiento de contradicciones insalvables del régimen democrático comúnmente son atribuidas al gobierno de Pericles. Las consecuencias de su actuar posibilitan un viraje que lleva a la política hacia su descrédito. Ya se había dicho que ello se da en gran parte por el mismo reacomodo que adquiere el ciudadano dentro esa dimensión de la *polis*, cuando la esfera del poder se encuentra en el centro del *ágora* lista para ser ocupada por cualquiera. Esto nos alerta para hacer un alto en lo que respecta al arribo de esta creciente profesionalización del trabajo político en la Grecia Clásica que es, a su

⁶⁶ Véase M. I. Finley, *op. cit.*

vez, el que poco a poco va llenando de defectos a esa misma actividad que en principio era artística. El proceso se da de forma gradual y puede ser imperceptible el momento en el que se arraiga esa seudopolítica, pues el paso de la tergiversación primeramente se produce como una búsqueda por tratar de hacer más virtuosa esa vida política. La negatividad surge de una búsqueda positiva. Todo ocurre por el medio con el que se trata de participar en la *isonomia* (equilibrio o igualdad de todos ante la ley), que es el de la *isegoria* (derecho de todos a hablar), y que a su vez reclama la ayuda de profesionales que enseñen dicha tarea.

2.4. Los sofistas y la política en la Atenas del siglo V a.C.

El papel de los sofistas en la antigüedad es de una trascendencia mayúscula. Su aportación a la *paideia* del siglo V a.C. repercutió no sólo en la sociedad ateniense de su tiempo, sino incluso en la configuración de toda la cultura occidental que hoy en día prevalece. La centralidad de la pedagogía como el nuevo principio rector de la vida humana, para acceder a las mayores virtudes cívicas, es el gran aporte político que estos hombres legaron. Sin embargo, en la revisión histórica de los sofistas siempre prevalecen dos versiones: la que los señala como los grandes reformistas de la educación o maestros de *areté*, y la que los ubica atrás del telón de la llamada historia del pensamiento griego, pues serían quienes (según algunas versiones: la de los filósofos del conocimiento que les suceden generacionalmente) habrían tergiversado el auténtico papel del maestro de sabiduría o conocimiento al comerciar con la educación.⁶⁷

En lo que respecta al presente trabajo, la intencionalidad recae en mostrar ambas posturas para tratar de discernir cuál es su influencia, positiva y negativa, en el arte de la política que en los siglos precedentes a ellos se había gestado. Para esta labor, iniciamos con un comentario que de entrada es muy difícil refutar, pues los sofistas, a pesar de todo lo que se diga, sí son una parte importante en la

⁶⁷ Para el estudio de primera mano de los sofistas, existe un libro que recopila biografías y fragmentos de algunas de sus obras. Consultar *Sofistas, Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996.

evolución del pensamiento griego, tal y como lo refiere Werner Jaeger en su ya clásico libro *Paideia: los ideales de la cultura griega*:

En todo caso los [sofistas], constituyen un fenómeno de la más alta importancia en la historia de la educación. Con ellos entra en el mundo, y recibe un fundamento racional, la paideia en el sentido de una idea y una teoría consistente de la educación. Podemos considerarlos, por tanto, como una etapa de la mayor trascendencia en el desarrollo del humanismo, aunque éste no haya hallado su verdadera y más alta forma hasta la lucha con los sofistas y su superación por Platón. Hay siempre en ellos algo de incompleto e imperfecto. La sofística no es un movimiento científico, sino la invasión del espíritu de la antigua física e “historia” de los jónicos por otros intereses de la vida y ante todo por los problemas pedagógicos y sociales que surgieron a consecuencia de la transformación del estado económico y social [...] desde el punto de vista teórico, su concepto de la educación, condujo a una ampliación de los dominios de la ciencia jonia en los aspectos social y ético y abrió el camino de una verdadera filosofía política y ética al lado y aun por encima de la ciencia de la naturaleza [...] Así, la educación sofística encierra en su rica multiplicidad el germen de la lucha pedagógica de la siguiente centuria: la lucha entre la filosofía y la retórica.⁶⁸

En la confrontación del ámbito que más desarrollaron los sofistas, la retórica, con el discurso preeminente de los teóricos posteriores, la filosofía, encontramos la raíz de todas las contradicciones que se han querido ver en el supuesto comportamiento de estos educadores del siglo de Pericles. Efectivamente, es a partir de la forma como desarrollaron la enseñanza de la *areté*, que ellos encuentran sus principales detractores;⁶⁹ aunque hay que señalar que, en el fondo, de lo que se trata es de la confrontación entre dos posturas éticas distintas: la de quienes no enseñan la virtud a quienes no la merecen, y la de quienes sí lo hacen, pero anteponiendo que esto al final puede repercutir en una vida política más virtuosa, pues el saber ya no será un ámbito privativo de una casta por el linaje. Desde luego, la intención última pertenece a los sofistas, y no se puede achacar que estos hombres efectivamente no tuvieran de inicio una postura benévola hacia quienes requerían de sus servicios, mas el problema de su posterior descrédito radica en el uso que sus educandos hicieron de la virtud que ellos les delegaron,

⁶⁸ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 273.

⁶⁹ Véase H. D. Rankin, *op. cit.*

pues en la *praxis* utilizaron sus conocimientos para propósitos más bien contrarios a todo lo que concierne una vida cívica virtuosa. A este respecto, es consecuente otra aclaración de Jaeger sobre el sentido predominantemente aristocrático de la educación que impartían los sofistas:

Desde un principio, el fin del movimiento educador que orientaron los sofistas no fue ya la educación del pueblo, sino la educación de los caudillos. En el fondo no era otra cosa que una nueva forma de educación de los nobles. Verdad es que en parte alguna como en Atenas tuvieron todos, aun los simples ciudadanos, tantas posibilidades de adquirir los fundamentos de una cultura elemental, a pesar de que el estado no tenía la escuela en sus manos. A ellos iban los que querían formarse para la política y convertirse un día en directores del estado. Semejantes hombres, para satisfacer las exigencias del tiempo, no podían limitarse, como Arístides,⁷⁰ a cumplir con el antiguo ideal político de la justicia, tal como era exigible a un ciudadano cualquiera. No debían limitarse a cumplir las leyes, sino a crear las leyes del estado, y para ellos era indispensable, además de la experiencia que se adquiere en la práctica de la vida política, una intelección universal sobre la esencia de las cosas humanas.⁷¹

Con lo anterior, no deja de tener significado la otra postura crítica con la que también se aborda a los sofistas, pues justamente en su influencia para con la educación de los caudillos es que encontramos algunos atisbos de esa tergiversación que sufre la política, no por algo que ellos buscaran, sino como consecuencia de la desviación a la educación virtuosa que hicieron sus propios alumnos. Cuando los gobernantes ven que la instrucción de especialistas en las artes puede convertirse en la mejor forma de garantizar la persuasión y el carisma para con los gobernados, pierden gran parte del sentido de la responsabilidad política de la que hablaba Solón. Se instaura la noción de que para obtener el ascenso y la consolidación dentro de la esfera gobernante, en una *polis* que dejaba

⁷⁰ Arístides (s. V a.C.): hombre de Estado y general ateniense, llamado "el Justo", hijo de Lisímaco, que vivió en el siglo V a.C. Fue uno de los diez estrategas del ejército ateniense cuando Dario invadió Grecia del 491 al 490 a.C., y cedió a Milcíades su día de mando, contribuyendo así a que se ganara la batalla de Maratón; desterrado en el 483 a consecuencia de las intrigas de Temístocles, fue nuevamente llamado cuando se produjo la invasión de Jerjes; tuvo gran parte en las victorias de Salamina y Platea, y después de haber sido dos veces arconte, se le nombró administrador del tesoro común de Grecia; tal fue su integridad en el ejercicio de aquel destino que murió sin dejar con qué hacer sus funerales, encargándose el Estado de hacerlos, así como de dotar a sus hijas.

⁷¹ H. D. Rankin, *op. cit.*, p. 266.

abierta esa posibilidad a las capacidades ciudadanas y no necesariamente al linaje, lo que ahora importa es el correcto uso de la retórica y la oratoria, aunque las mismas no estén encaminadas a la virtud cívica.

A propósito de la línea crítica hacia los sofistas se vuelve pertinente destacar que la acuñación de la palabra sofista, como un eufemismo para delatar a los que no son *sophós* sino que se las dan de tales, es un legado socrático. Y las críticas posteriores de las escuelas filosóficas hacia los sofistas consisten en presentarlos como aquellos individuos que se dan a la tarea de desvirtuar⁷² todo lo que había ganado la *paideia* para un uso virtuoso de la política. Resulta claro que en lo que tiene que ver con ese arte, es donde mayor grado de influencia, positiva y negativa, adquirirán estos pensadores. Una consecuencia terrible de la mala interpretación de las enseñanzas de los sofistas es que en la época de la Grecia Clásica se inauguran las prácticas desleales de gobernantes que ya no parten del discurso de la tiranía sino de la democracia. En el fondo, empleaban unaseudopolítica de usos demagógicos por medio de la difamación y el engaño.⁷³ Dichas estrategias van a imperar, y el sentido virtuoso de la política pasará del terreno de la *praxis* al del discurso; en gran parte como denuncia, pero también como búsqueda de esa recuperación del arte de la política que busca regresar, pero ya prestando atención a lo que la vuelve imposible.

En una línea que siga al pensamiento heleno, los sofistas representan el eslabón entre los sabios arcaicos (incluidos, entre otros: poetas épicos, trágicos y *physiologoi*, o naturalistas presocráticos) y los filósofos que van a emerger en todo su auge en el siglo IV a.C., cuando estos últimos no sólo ejercen la crítica sobre los supuestos mercenarios del intelecto (los sofistas), sino que también toman distancia de los sabios de la era arcaica. La máxima de Sócrates “Yo sólo sé que no

⁷² Revisar “Refutaciones sofísticas”, en Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, t. I, Gredos, Madrid, 2000.

⁷³ La disertación de Aristóteles sobre los correctos usos de la retórica y los que son perniciosos, pone en evidencia el deslinde que busca su filosofía respecto a las enseñanzas oratorias de la sofística. A modo de ejemplo, encontramos el subcapítulo “El género judicial: la injusticia y sus causas”, en Aristóteles, *Retórica*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, pp. 120-129.

sé nada”, representa esa reforma en la estructura del *logos* griego. La única forma de acercarse a la sabiduría es por medio de un amor a ella, pero sin aspirar a responder a las preguntas últimas, porque ni se es sabio ni se tiene resuelta la aporía por medio de un uso pragmático de la razón, como, según Aristóteles, pretendieron algunos sofistas. Con este viraje del arte de la política a la seudopolítica, el primero ya sólo podrá ser asequible por medio de la filosofía, pues su correcto actuar ya se ha corrompido una vez que los discípulos de los sofistas (algunos gobernantes) instauran las rutas artificiales que otorgan al mejor postor el dominio de esa esfera que permite el sostenimiento del poder por medio de un manejo de estrategias decadentes, como la retórica mal entendida.

Se debe recordar aquí que no es que antes no hubiera hombres dotados de conocimiento al servicio de gobernantes. En otras civilizaciones más antiguas que la griega, el rey o tirano ya consultaba a especialistas en determinadas artes a fin de lograr su vigencia en el trono.⁷⁴ Lo que cambia con el auge del arte de la política en Grecia, es que esos artilugios son ya un producto más acabado y consistente, pues de lo que se trata es de preparar a todo ciudadano que tenga un interés de protagonismo dentro de la vida gubernamental de la *polis*, y ya no a un solo individuo, como ocurría antes de la invención de la política. La especialización se refina y se vende al mejor postor; por ende, los sofistas pueden llegar a preparar al mismo tiempo a vástagos de hombres que dentro del consejo o los tribunales eran enemigos tácticos.

La aparición de los sofistas en la esfera de la política no es un hecho cualquiera, pues con ellos, con sus modos de concebir el horizonte de la misma, podemos decir que nace una corriente teórica y práctica que no se ha abandonado hasta nuestros días, sobre todo en aquellos lugares (ahora países o naciones) en los que se pregona que la política está abierta a la participación de todos los

⁷⁴ Ejemplos de estas asesorías los da La Boétie cuando habla de la magia que algunos faraones utilizaban para cautivar a sus súbditos, una vez que eran aleccionados por sus sacerdotes o chamanes. Consultar Etienne La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*, Tecnos, Madrid, 1986.

ciudadanos. La paradoja de todo ello es que sólo en la plataforma virtuosa de la política podía darse esta nueva forma ver la participación ciudadana, lo cual se traduce en los modos pragmáticos, a veces fuera de la ética virtuosa, que esgrimen a partir de ese momento los llamados profesionales de la política, tanto en su preparación e intervención en las tareas legislativas, como en las acciones orientadas al gobierno de la *polis*. De ser un espacio donde afloraba la sabiduría, la política se convirtió en el semillero de conocimientos específicos. De artista, el político es rebajado a la simple figura de artesano; y lo interesante, desde el punto de vista histórico, es que las instrucciones, en un primer momento de origen virtuoso, que después se tergiversaron, las vinieron a realizar *metecos* dentro de Atenas.

Los primeros sofistas eran los herederos de los constructores del pensamiento heleno que se desarrolló fuera de Atenas, concretamente con los milesios de Jonia y los naturalistas itálicos, pero ello no impidió que su saber ya fuera concebido como una pedagogía abierta al que la pagara. Los casos de Protágoras,⁷⁵ Pródico⁷⁶ y Gorgias⁷⁷ son un referente concreto de ese actuar sofista

⁷⁵ Protágoras de Abdera (499-400 a.C.): pensador sofista griego del que se cree que nació entre el 491 y 481 a.C. Nacido en la misma ciudad que Demócrito (Abdera), de quien parece que fue discípulo, se trasladó a Atenas. Allí fue amigo de Pericles, quien le encargó la redacción de las leyes para la colonia de Turi, fundada hacia el año 440 a.C. Protágoras fue acusado de ateísmo porque en uno de sus escritos afirmó: "Sobre los dioses no puedo saber si existen o no; hay muchas dificultades para saberlo con seguridad; el asunto es oscuro y la vida corta". Sus libros fueron quemados, y tuvo que escapar hacia Sicilia; murió en el intento, en fecha desconocida. Fue uno de los pensadores más representativos de la escuela sofista, tanto que mereció el respeto de Platón, quien le dedicó el diálogo que lleva su nombre. Su obra principal fue *La verdad* o *Discursos subversivos*. En ella propone como principio fundamental de su filosofía: "El hombre es la medida de todas las cosas; de las que existen en cuanto que existen, y de las que no son, en cuanto que no son".

⁷⁶ Pródico de Ceos (469-370 a.C.): pensador griego, del que se sabe que nació entre los años 470 y 460 a.C. Fue contemporáneo de Sócrates y Demócrito, y es considerado uno de los mayores representantes de la primera sofística. Fue también el primero de los sofistas que ejerció cargos políticos en Ceos. De las 23 obras que se le atribuyen en la antigüedad, solamente nos han llegado algunos fragmentos, de los cuales los más importantes son los referidos al *Tratado de las horas* y al *Tratado de sinonimias*. En la primera de estas obras, Pródico exalta el valor moral de las decisiones y responsabilidades del individuo, y elabora también una interpretación racionalista del culto religioso, según la cual la religión nacería del deseo del hombre por captar el favor de las fuerzas naturales útiles para el bienestar humano. El *Tratado de sinonimias* tenía por finalidad definir una relación unívoca entre el nombre y el objeto mediante una clasificación rigurosa de los matices léxicos de los distintos sinónimos.

dentro del ambiente de una *polis* que ya se encontraba abierta a la participación de sus ciudadanos, asunto que es explicado de manera clara por Pierre Hadot:

Con el auge de la democracia ateniense en el siglo V, toda esta actividad intelectual, que se había difundido en las colonias griegas de Jonia, de Asia Menor del sur de Italia, viene a establecerse en Atenas [...] Los famosos “sofistas” del siglo V son a menudo, también ellos extranjeros. Protágoras y Pródico vienen de Jonia; Gorgias de Italia del sur [...] Su enseñanza responde a una necesidad. El auge de la vida democrática exige que los ciudadanos, sobre todos los que quieren acceder al poder, posean un dominio perfecto de la palabra. Hasta entonces, los jóvenes eran formados para la excelencia, para la areté, a través de la *sunusia*, es decir, a través de la frecuentación del mundo adulto, sin especialización. Los sofistas en cambio inventan la educación en un medio artificial, que quedará como una de las características de nuestra civilización [...] Mediante un sueldo, enseñan a sus alumnos las fórmulas que les permitirán persuadir a los auditores, defender con la misma habilidad el por y el contra (antilogía) [...] De hecho, enseñan no sólo la técnica del discurso que persuade, sino también todo lo que puede servir para conseguir la elevación de punto de vista que siempre seduce al auditorio, es decir, la cultura general, y se trata entonces tanto de ciencia, de geometría o de astronomía como de historia, de sociología o teoría del derecho. No fundan escuelas permanentes [...] Son profesores ambulantes que permiten sacar provecho de su técnica no sólo de Atenas, sino también de otras ciudades.⁷⁸

En el contexto de una Atenas democrática que tiene un interés centrado en la política, depositaria de la rectoría de la Hélade por medio del control de la Liga marítima y con un creciente prestigio como el centro cultural de los helenos,

⁷⁷ Gorgias de Leontinos (499-400 a.C.): pensador griego del siglo V a.C., nacido en Leontinos (Sicilia). Fue uno de los autores más representativos de la primera escuela sofística griega. Vivió muchos años, 109 según algunos, pero no se conoce con certeza la cronología de su vida. Fue a Atenas para pedir ayuda contra la ciudad de Siracusa. No tuvo éxito en la misión, pero su discurso causó honda impresión, y es que Gorgias fue precisamente famoso, sobre todo por el arte de la palabra. A éste se refieren los testimonios más antiguos, a partir del testimonio de Platón, quien le supuso interlocutor de Sócrates en el diálogo *Gorgias*. De sus obras se conservan el *Elogio de Helena* y la *Defensa de Palamedes* (dos *paignia* o juegos retóricos inspirados en la magia de la palabra, que “seduce, persuade y transforma el alma”). El arte de Gorgias residió, pues, en el arte del *logos phármakon*, es decir, del discurso que es a la vez medicina y veneno del alma. La tradición dice que en un principio fue discípulo de Empédocles, con quien compartió sus ideas sobre la naturaleza. Pero el verdadero pensar de Gorgias seguramente se encuentra en su obra *Sobre el no ser*, de la que se conservan algunos fragmentos y en la que se halla la triple sentencia que resumiría la esencia de su filosofía: 1) nada existe; 2) si algo existe, no es cognoscible; 3) si algo existe y es cognoscible, no es comunicable a los demás. Estas paradojas sobre las teorías del conocimiento tuvieron su contrapunto en las de Protágoras. Mientras éste, en efecto, afirmó que todas las verdades son verdad, para Gorgias nada era verdad.

⁷⁸ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 24-26.

detonante de su cosmopolitismo, no sorprende que los sofistas echaran raíces en esa tierra. Y las tesis sobre la influencia de algunos de ellos en Pericles son fundamentadas, pues efectivamente algunos colaboraron de forma constante con el estratega,⁷⁹ pero lo que sí puede resultar arriesgado es sostener que dicho gobernante fue educado *ex profeso* por estos especialistas en el trabajo del *rétor* (orador), ya que ello implicaría la negación de la herencia virtuosa que tendría Pericles a partir del legado que recibió de sus ancestros atenienses, preocupados por el rescate de la sabiduría arcaica del arte de la política. Pericles encarna la contradicción de la época, la de la *polis* ateniense y la de los hombres que, a partir de ese momento, entienden de modo diverso a la *areté*.

Resulta significativo que durante casi todo el siglo V a.C., los sofistas fueron considerados unos maestros respetables de la virtud. Su aportación es grande, pues, de hecho, son ellos quienes centran su atención en una esfera distinta, que anteriormente el genio griego veía como una periferia del *mythos* (los dioses) y de la *phýsis* (naturaleza): el hombre. Mas no se trata de una visión del hombre aislado, sino del ambiente en el que éste nace, crece y muere: la sociedad. Ese antropologismo resaltado por los sofistas necesariamente tenía que pasar por la senda de la política, de ahí que el principal aspecto en el que ellos centran sus esfuerzos, como escolarcas, es el de servir de instructores de los hombres que se van a dedicar a ese arte. El denuesto de los sofistas es una tradición inaugurada por Platón y reafirmada por Aristóteles (el último incluso escribe un tratado titulado *Contra los sofistas*),⁸⁰ cuando ellos centran su atención en ubicar la actividad de esos a quienes llaman mercaderes del saber como un acto mercenario que en el fondo elimina toda virtud, no sólo en lo que se aprende sino también en lo que se enseña.

Al margen de ver, a partir de una carga moral, que la aparición de los sofistas hubiese podido ser pernicioso, no hay que dejar de lado que los mismos

⁷⁹ Véase la biografía de Pericles en Plutarco, *op. cit.*

⁸⁰ Aristóteles, *Tratados de lógica...*

hechos pragmáticos y específicos que desarrolló la *polis* abierta a la discusión general, volvieron necesaria la presencia de los sofistas como instructores del buen decir. Ése es el caso concreto del sistema judicial que prevalecía en Atenas, en donde los mismos acusados y acusadores tenían que hacer frente a las querellas, pues no existía la figura romana del abogado. Esto es importante, porque tal necesidad incide en la aparición de una nueva profesión, la del logógrafo, o el que hace los discursos del cliente. En ese sentido, los sofistas ocupan las primeras plazas de logógrafos, y con ello también colaboran en el clima de enturbiamiento de la noción de justicia que hasta antes prevalecía en la mente de los atenienses (que la justicia era única e inapelable), pues a partir de ese momento, las argumentaciones discursivas van a estar orientadas a los puntos de vista de quien ataca o defiende. Por tanto, la persuasión viene a ser uno de los elementos que pueden incidir en la deliberación sobre si una acción es justa o injusta, y esto mismo nos lleva a las dos ideas o conceptualizaciones que menos aceptan los críticos de los sofistas.

Los aspectos que los críticos de los sofistas no les perdonan a estos últimos son el individualismo y el relativismo. El primero se ubica con la sentencia de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas; y el segundo, con lo que se da a partir de Gorgias cuando pone de relieve que nada es verdad o mentira, ya que esas abstracciones humanas no son más que convenciones que perfectamente pueden ser negadas o rebatidas.⁸¹ El cambio que surge con estas dos visiones socava no sólo el *logos* griego de ese momento, sino también las nociones de sabiduría que compartían los helenos en el rescate de sus tradiciones arcaicas. El radicalismo máximo se alcanza cuando Sócrates (amigo de muchos de los sofistas) afirma que el problema de estas máximas es que todavía afirman un conocer, adecuado a quien lo enuncia, y que se debe tener una sola certeza, la de no saber nada, misma que tampoco significa alejarse de las tareas indagatorias, pero ya no

⁸¹ Sobre las doctrinas de Protágoras y Gorgias, hay un capítulo para cada uno de ellos en Concha Aguilera (coord.), *Historia del pensamiento. Volumen I. Filosofía antigua*, SARPE, Barcelona, 1982.

en un sentido de control del *cosmos*, a partir de certezas, sino que éstas deben ser abiertas a la confrontación de opiniones diversas; de ahí su invento: la filosofía como diálogo, que posteriormente es rescatada y limitada por Platón cuando decide encerrar la interacción verbal en un papiro.

Por lo que toca a Sócrates, está claro que el sabio ateniense no lega ningún escrito porque en su concepción del no conocer nada, no pasa la intencionalidad de encerrar lo que se indaga en la determinación de la palabra escrita, y es por esto mismo que en él casi siempre aparece la figura del cuestionamiento. Él pregunta y los demás van dándose cuenta de que no pueden afirmar una posición última. Con todas estas circunstancias, no se puede soslayar el hecho de que Sócrates, en muchos aspectos, está más cercano a los sofistas que a la posterior generación de los filósofos. De hecho, ya en la misma antigüedad, Aristides lo nombra entre los sofistas, y no solamente a él, sino también a figuras tan disímolas entre sí como Solón y Pitágoras, e incluso al mismo Platón. En el mismo contexto, se dice que un discípulo de Isócrates, Androción,⁸² es el autor de un escrito perdido titulado *Sócrates sofista*.

Con todo lo anterior, tenemos que Sócrates, al igual que otros sofistas, era un revolucionario del pensamiento griego, y el fin de su vida representa el choque de las ideas de un hombre que ya no encontraba acomodo en ese orden establecido. Sócrates sufre un proceso por impiedad, pero también sofistas como Protágoras, mas el único cambio es que a Sócrates la radicalidad sí le cuesta la vida.

⁸² Androción (410-340 a.C.): nacido en Atenas, en el seno de una familia acomodada en el último decenio del siglo V, fue discípulo de Isócrates. En su carrera política fue enemigo de Demóstenes. Desterrado a Megara tras ser acusado por el afamado orador, escribió allí ocho libros dedicados a la historia de Atenas, *Atthis*, que, sin demorarse demasiado en los tiempos antiguos, abarcan hasta el año 344-343 a.C. La *Atthis* de Androción fue la fuente primordial de la historia de Atenas escrita por Filócoro, al mismo tiempo que es también el texto que se halla detrás de la *Constitución de los atenienses*, de Aristóteles.

La diferencia más significativa entre el discípulo de Anaxágoras⁸³ y Arquelaos⁸⁴ y los sofistas, es que él no aceptaba un tipo de vida que lucrara con las actividades de un maestro de saber; de ello daban cuenta su posición desaprensiva de los lujos o de las inclemencias naturales y bélicas (siempre con su misma vestimenta andrajosa y reflexionando de pie hasta en plena campaña militar) y su actitud siempre abierta al diálogo de quien se pusiera en su camino, por medio de la mayéutica (arte de dar a luz), que decía haber aprendido de su madre (pues ésta habría sido partera) y de la ironía.⁸⁵ Estos rasgos de la personalidad de Sócrates incluso fueron ridiculizados por Aristófanes⁸⁶ en *Las nubes*.

El siglo V a.C. de la Grecia Clásica es una época de decadencia para lo que comporta el sentido originario del arte de la política, pero es también una centuria de esplendor en lo que ya implica una confrontación de pensamientos de diferentes influencias, reflejados en ideas que van bifurcando ese mismo *logos* heleno que había emergido con el mito y las nociones naturalistas. El siglo de Pericles es también el de los sofistas, los trágicos, los comediantes, y en el que Fidias⁸⁷ proyecta el Partenón y la estatua a la diosa Atenea; pero aun más allá, es la

⁸³ Anaxágoras (499-400 a.C.): pensador griego del siglo V. Nació en Clazomene (Jonia). De su obra *De la naturaleza*, apenas nos han llegado algunos fragmentos. Conocedor de las doctrinas de Anaxímenes, Parménides, Zenón y Empédocles, viajó a Atenas siendo ya famoso por sus originales doctrinas. Fue maestro y amigo de Pericles, así que cuando éste fue perseguido, también Anaxágoras sufrió las consecuencias, viéndose acusado de *asebeia* (impiedad), por lo que tuvo que huir de Atenas.

⁸⁴ Arquelaos, “el Físico” (s. V a.C.): pensador griego de la escuela jónica, discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates que vivió en el siglo V a.C. Fue apodado *el Físico* porque se ocupó especialmente en el estudio de las ciencias naturales. Se cree que fue el primero que dividió la filosofía en física y moral. Suidas le atribuye una obra sobre la física y Plutarco cree que escribió unas elegías que consolaron a Cicerón de la muerte de una mujer que amaba.

⁸⁵ Revisar el apartado de Sócrates en Diógenes Laercio, *op. cit.*, pp. 56-67.

⁸⁶ Aristófanes (445-388 a.C.): comediógrafo griego. Nació en Atenas hacia el 445 a.C y falleció poco después del 388 a.C. Los escasos vestigios que poseemos sobre su vida los obtenemos de sus propias comedias. Por ellas, sabemos que nació en el demo ático de Cidateneo, que tuvo propiedades en Egina y que gozaba de una cultura amplísima y muy refinada. Parece ser que no quiso dedicarse a la política, a pesar de que trató temas políticos en sus comedias.

⁸⁷ Fidias (490-430 a.C.): escultor griego creador del estilo clásico. Inicialmente practicó la pintura, como su padre Cármides, pero enseguida orientó su actividad artística hacia la escultura, cuando era discípulo de Egia y de Agelada de Argos. A los 30 años ya era famoso por sus bronce de la Atenea Promachos, realizada con el botín procedente de la batalla de Maratón y que decoraba la Acrópolis, y la Atenea Lemniana, de la que han quedado sólo copias. Desde el año 447 a.C. se

etapa en la que se inaugura una visión que dicta una nueva senda a un tipo de sabiduría que ya no se asume como tal: la filosofía. Dicha visión es la del compromiso ético y vivencial de la reflexión, que es legada por el hombre al que el oráculo de Delfos calificó como el más sabio de su tiempo: Sócrates. La muestra de ese compromiso con la *polis*, aun cuando ella tome decisiones injustas, es la de cumplir con el deber de un ciudadano virtuoso. Sócrates rechaza la fuga que le sugieren sus amigos y enfrenta su destino aplicando una reminiscencia del sentido artístico y virtuoso de la política. Irónicamente, este factor de correspondencia con el deber cívico es el detonante de la crítica política de los hombres que siguen el legado socrático en el pleno uso del método filosófico, al considerar que la democracia, de la que se sentían tan orgullosos los atenienses, había terminado con la vida del mayor sabio que diera esa ciudad. El juicio de Sócrates le da la puntilla a un régimen que con su fundación había perseguido la *areté* política, y deja claro que los vicios engendrados ya van a ser muy difíciles de erradicar. La misma política que perfeccionan los griegos, a partir de una influencia de los fenicios, ya había sido ensombrecida y transvalorada. La labor de los filósofos ahora será la de encontrar lo que falló en la política para erigir otros instrumentos que nos devuelvan ese sentido originario, mismos que, a su vez, impidan que ese arte se vuelva a ensombrecer. En dichos tratados seguirá vigente el arte de la política, pero ahora apegada a un discurso de lo posible.

encargó de dirigir las obras de reconstrucción de los templos de la Acrópolis y de la decoración escultórica del Partenón, siguiendo el mandato de su amigo Pericles. Su relación amistosa con Pericles y el éxito de sus obras son las razones políticas y artísticas que llevaron a sus enemigos a acusarle frente al gobernante de Atenas. Fue procesado, primero acusado de haber sustraído parte del oro entregado por la ciudad para la elaboración de la Atenea Partenos y, más tarde, de impío, al tener la osadía de representar su efigie en el escudo de la diosa. Sobre su muerte no hay noticias ciertas; unos consideran que murió en la cárcel de Atenas y, según otros, murió en Élide, a donde había huido.

CAPÍTULO TERCERO

DEL ARTE DE LA POLÍTICA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Hemos visto cómo se dieron las pautas para la invención del arte de la política en Grecia, y que ese momento concreto pertenece al recorrido evolutivo de una sabiduría que va del mito a la *phýsis* (pensamiento teórico que establece una noción de naturaleza) y de ésta al *nómos* o ley (que repercute en las primeras concepciones éticas que buscan optimizar la vida social). El punto culminante de la concreción de un tipo de conocimiento que toma distancia de las sabidurías primigenias, para autorreferirse como un principio que sólo se sustenta en la filia (amistad) proyectada hacia esos mismos saberes, es la filosofía. En este capítulo se presenta una aproximación a la manera como se ve y concibe el arte de la política en esa etapa de los filósofos, sobre todo cuando la política ya no se asume como *praxis* sino como teoría. Una acción importante es el cambio de muchos factores de la vida cívica del siglo IV a.C., mismos que llevan a los filósofos del conocimiento, principalmente Platón y Aristóteles, a un abordaje distinto del arte de la política. Arte visto como una más de las disciplinas filosóficas –en su opinión, la más importante– a las que se debe abocar quien busca la principal virtud: el conocimiento.

La sentencia socrática de “La virtud es conocimiento” es llevada a su máxima expresión en el incipiente camino que la filosofía inaugura. Es significativo que esa visión filosófica de la política todavía se mueva dentro de los terrenos de la visión artística que los griegos le supieron plasmar a esa actividad humana. En la

posterior evolución de la filosofía, ya desde un periodo temprano como el del helenismo, que se inicia en el mismo siglo IV, la política poco a poco perderá su sentido artístico para convertirse, dentro de la filosofía, en lo que comúnmente aceptamos hoy en día: una teoría o una ciencia para “expertos”. Con ello, surgen los críticos y enemigos del arte de la política, quienes incluso la calificarán como una de las actividades de las que debe huir el hombre si no quiere vivir en la infelicidad.

El periodo histórico comprendido es variopinto y complejo. Va de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, al surgimiento del imperio helenístico, en el que la cultura griega alcanza su cota más alta en lo que concierne a la universalización de su cultura, pues con el inicio del imperio proyectado por Alejandro Magno, aparece un panhelenismo abierto a su expansión.¹ A caballo entre la Grecia Clásica y el helenismo, los filósofos visualizan una redimensión del arte de la política, por fortuna todavía vigente –no sin ciertos recelos–, y éste sigue siendo indispensable para la convivencia humana. En la práctica, sin embargo, ya debe haber cuidado con el fin a atender lo que enturbia la ruta de sus posibilidades. Las experiencias pasadas que habían ensombrecido ese arte concreto de la política, lleva a los filósofos a proyectar un *logos* (ahora entendido como razón) que necesariamente vincula a la política con el nuevo vástago de la sabiduría griega: la filosofía. La confluencia tendrá connotaciones mayúsculas, pues la actividad humana de la política, a partir de ese momento, va a adquirir un grado de complejidad que en algunos casos dará lugar a equívocos, como el de asimilarla, en lo que a discurso se refiere, a los puros parámetros del filosofar: la teorización y la sistematización. Se intenta demostrar que el encuentro del arte de la política con el nacimiento de la filosofía, dentro de la Grecia Clásica, es un perfeccionamiento del arte mismo, y es el último intento por llevarlo por senderos virtuosos. La radicalización de esa postura que trata de salvar el arte de la política se ejemplifica, de forma paradigmática, con la postura platónica de que la vida

¹ Véase Jean Carpentier y François Lebrun (dirs.), *Breve historia de Europa*, Alianza, Madrid, 1994.

política (la más importante de las *epistemes*) debe ser encabezada y guiada por el filósofo rey.

La cuarta centuria A.D. es un complejo abigarrado de nociones que por momentos pueden llegar a ser antitéticas, y es consecuencia de la propia evolución del pensamiento griego. Los intereses se centran en la búsqueda de la felicidad, y a la par del nacimiento de la filosofía, se reconoce la importancia de la vida ética para el devenir de una vida superior, que se basa en lo virtuoso. En ese sentido, cobra relevancia la diferencia en los temas a los que se aboca el pensamiento griego, ahora como filosofía. A las visiones que se centraban en un primer momento en lo divino, y después en la naturaleza, se superponen los paradigmas, que también pueden ser cosmologías o visiones del mundo, que centran sus esfuerzos en la búsqueda de un *logos* que posibilite un correcto y mejor desempeño del único animal político sobre el planeta. Por tanto, es menester abocarse a lo que define a este ser: la vida social. De ahí, la filosofía, como culminación de todo el proceso evolutivo del pensamiento griego, si bien no deja de tener presente los temas de la religión y de la naturaleza –claves para entender el origen de la metafísica y la ontología, discursos que después privilegiará la filosofía posterior–, en ese primer momento de su despertar, dará una importancia capital a la política, siempre vinculada con la ética que puede facultarla como un arte de lo posible. Sigue vigente en esos años la certeza de que lo virtuoso es lo único que necesariamente deviene de un arte. Ese primer abordaje de la política con las herramientas de la filosofía, constituye un intento por canalizarla en una *doxa* (opinión general), a partir de que su actividad es la que nos define como animales sociables. Para lograr ese fin, se requiere precisar cuál es el arte específico en un contraste con las desvirtuaciones que no lo hacen posible.

Esas convicciones que hereda la filosofía son producto no sólo de la tradición previa de los poetas o los sabios presocráticos, sino también de Sócrates, puente entre el siglo V y el IV a.C.; ese ateniense ejemplar, muerto en el año 399

a.C., fuente de inspiración de los filósofos posteriores, en gran parte porque la acción más radical de su vida: el enfrentarse a su muerte, fue consecuente con el sentido virtuoso de una lealtad a las convicciones políticas que afloran del propio sentido ético que se determina con el vivir mismo. Las consecuencias de la muerte decretada a Sócrates por su ciudad, son trascendentales en el propio discurrir de las nociones de la política posteriores: una combinación de la política, vista como tema de reflexión filosófica, con otros elementos que pertenecen al terreno del deber ser.²

Platón, en la *República*, plantea el problema de la ciudad ideal -parte integrante del idealismo platónico-, y lo traduce en la primera teoría filosófica que construye una utopía.³ La trascendencia del hombre y su destino -un cambio con la tradición previa de la vida entendida a partir de una trascendencia religiosa o mítica-, a su vez, presenta otros de los grandes temas del fundador de la Academia: la búsqueda de la verdad y la prevalencia de las formas (ideas) sobre las cosas (lo sensible).

Con Aristóteles, ese deber ser se traduce en la construcción de un *corpus* filosófico que centra sus esfuerzos en la sistematización y la búsqueda de la definición precisa, para construir un saber más adecuado respecto a los modos de actuación política. El estagirita legará al mundo su noción teleológica de la política, que fija su atención en las finalidades del actuar humano y en los medios para lograr que las cosas del mundo social sigan un cauce correcto.⁴ La ética entendida como un camino propio de costumbres y hábitos, que construye el hombre mismo, puede ser el tan buscado medio para llegar a determinadas finalidades políticas. Posturas encontradas del maestro Platón y del discípulo Aristóteles, pero que pretenden atender un mismo problema: una ciudad en crisis, reflejada en la

² Consultar "La herencia de Sócrates", en Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, pp. 389- 457.

³ Consultar Platón, *República*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

⁴ Acudir a Aristóteles, *Política*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

condena a muerte a Sócrates. Hecho, el último, síntoma de decadencia en los canales de la política.

Escuchemos la caracterización de Werner Jaeger sobre el siglo IV a.C.:

Este desplazamiento del punto de enfoque, que en el fondo arranca ya desde los sofistas, distingue al nuevo siglo del anterior, y señala también el comienzo de una época histórica [...] Tal es la verdadera significación del siglo IV para el mundo. La filosofía, la ciencia y, en lucha constante con ellas, el poder formal de la retórica, son los vehículos a través de los cuales llega la herencia espiritual de los griegos a los demás pueblos del mundo en aquella época y en la posteridad, y a los que debemos primordialmente la conservación de aquel patrimonio de cultura [...] Y si desde el punto de vista nacional helénico puede parecer que el precio abonado por conferir al pueblo griego este título de gloria ante la historia universal fue demasiado caro, debemos recordar que no fue precisamente la cultura la que determinó la muerte del estado helénico, sino que la filosofía, la ciencia y la retórica eran, por el contrario, las formas en que podía perdurar lo que había de verdaderamente inmortal en la creación de los griegos. Por donde llegamos a la conclusión de que el desarrollo del siglo IV aparece envuelto en las sombras profundamente trágicas de un proceso de disolución y al mismo tiempo iluminado por el resplandor de una sabiduría providencial, a la luz de la cual tampoco el destino terrenal de aquel pueblo próspero representa más que un día dentro de la gran obra de conjunto de su creación histórica.⁵

3.1. El nacimiento de la filosofía en una *polis* en crisis: la figura de Sócrates en el despertar de nuevos ideales para salvar el arte de la política

La caracterización de Jaeger nos ayuda a comprender la base histórica en la que emerge la visión filosófica del arte de la política: de la tradición que entendía y transmitía la política a partir del uso de una sabiduría poética (Solón), al tratadismo de los temas que tienen que ver con la vida en la ciudad, por medio del uso de métodos filosóficos como la dialéctica traducida en *episteme*. Por lo que se refiere a la tradición dialéctica, los *Diálogos* de Platón son imprescindibles. La dialéctica es el arte de discutir, y los *dialektikoi* eran conocidos como discutidores o dialogantes que ejercían tal actividad ante un público selecto que otorgaba el triunfo y derrota.⁶

⁵ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 388.

⁶ Revisar "Libro I: Generalidades sobre los métodos de la dialéctica", en Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, t. I, Gredos, Madrid, 2000, pp. 89-121.

Esos ideales teóricos en la filosofía, vistos como herramientas para la virtud del conocimiento, obedecían a los hechos históricos que se presentaban en ese momento en Atenas, y nuevamente esa ciudad vino a ser el escenario en el que se gestó otro evento importante del genio griego: el eclecticismo de ideas y la confluencia de diversas corrientes del pensamiento de la Grecia Arcaica, que llegaron por la vía de transmisión que aportaron los sofistas en el siglo V a.C. Todo ello se hizo presente en Atenas para dar origen a un tipo de cultura que desde entonces conforma la tradición occidental. Cultura como saber especializado con reglas claras, basadas en la lógica, y que dividido en varias ciencias, conformó el primer *corpus* filosófico de los griegos. La respuesta dialéctica a la refutación del error es la forma que se encuentra para acometer el pensamiento de los sofistas que, en opinión de los filósofos, había hecho mucho daño a la vida cívica (que, en última instancia, es la que más importa). Ese pensamiento sofístico, que Giorgio Colli llama una razón destructiva, fue central en el descrédito del pensamiento mítico –basado en enigmas–, pues colocaría al hombre en una posición de enfrentamiento consigo mismo, al tener supuestamente los medios para poner en tela de juicio todo lo que le rodeaba, pero sólo con usos retóricos apoyados en apologías al relativismo y al nihilismo. Nos dice el filósofo italiano:

Pero, ¿es realmente un edificio ese sistema del “logos” (el pensamiento sofístico) así elaborado? Es decir, además de estar constituido por el análisis de las categorías abstractas y por el desarrollo de una lógica deductiva, o sea, por la formación de los conceptos más universales a que pueda llegar la capacidad de abstracción del hombre, y por la determinación de las normas generales que regulan el procedimiento discursivo de los razonamientos humanos, ¿ofrece acaso, además de todo eso, un contenido doctrinal y dogmático de la razón, un auténtico complejo constructivo, un conjunto de proposiciones concretas que se impongan a todos? La respuesta es negativa: en el planteamiento mismo de la discusión griega hay un intento destructivo [...] Las consecuencias de ese mecanismo son devastadoras. Cualquier juicio, en cuya verdad crea el hombre, puede refutarse [...] La destructividad dialéctica de que hablábamos antes alcanza ese grado de abstracción y de universalidad que la transforma en nihilismo teórico, frente al cual cualquier creencia, cualquier convicción, cualquier

racionalidad constructiva, cualquier proposición científica resulta ilusoria e inconsistente.⁷

El saber filosófico surge como contraparte del tipo de pensamiento sofístico que en el siglo V a.C. había dotado al genio griego de muchas posibilidades de crecimiento cívico –el arte de la política necesitaba de la participación de la mayoría de los ciudadanos–, pero también de lo que puede anquilosarlo: la corrupción y la demagogia. Las pruebas irrefutables del daño se presentaban, a flor de piel, en dos ejemplos: por un lado, la caída de Atenas en la guerra contra Esparta, en la que la última también había salido maltrecha, pues nunca pudo rehacerse de sus pérdidas; y, por otro, el ascenso de una nueva potencia militar en el norte de la Hélade que pugnaba por esgrimir un nuevo tipo de organización política que ya no depositaba su fe en la autarquía de la ciudad individual sino en un cosmopolitismo imperial que, a la postre, cuando el sueño de Filipo II⁸ de Macedonia fue cumplido por su hijo Alejandro Magno, terminaría por influir directamente en las posteriores definiciones y estudios de una política que ya para entonces pertenecía a otra experiencia histórica.⁹

En ese cambio que comporta la orfandad de los griegos respecto al arte de la política en las experiencias concretas, la respuesta de la filosofía no se hace esperar: emergió el examen de todas las causas que habían incidido en la falla de la noción de *polis*, inventada por ellos para definir la actividad de la sociabilidad humana. En un primer diagnóstico, era claro que esas ciudades estaban en crisis al extrapolar la garantía de otorgar a todos los ciudadanos la *isegoria* (el derecho de todos a hablar);

⁷ Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 2000, pp. 89-95.

⁸ Filipo II, rey de Macedonia (382-336 a.C.): fue hijo de Amintas III y de Eurídice. En el año 367 a.C., Pelópidas lo hizo rehén suyo y se lo llevó a Tebas; permaneció tres años en Beocia, donde Epaminondas le enseñó política y estrategia militar, conocimientos que el joven Filipo empleó después para someter a Grecia. A la muerte de sus hermanos Alejandro II y Perdiccas III, Filipo fue nombrado regente del reino en el año 359 a.C. en nombre de su joven sobrino Amintas, hijo de Perdiccas, y se proclamó rey en el 356 a.C. A partir de ese momento, Filipo inició una política de engrandecimiento de Macedonia.

⁹ Revisar este periodo histórico en Varios, *El legado de Grecia*, ed. Sir Richard Livingstone, Ediciones Pegaso, Madrid, 1947.

empero, con el surgimiento de esa garantía también vinieron otros elementos (los de la propia filosofía) con los que la razón destructiva se hizo más poderosa. Los filósofos cínicos¹⁰ y escépticos¹¹ surgen en ese nuevo entorno del siglo IV a.C., cuando la crítica a las “apariencias” de la vida humana ya no pasaba por una construcción retórica sino por el empleo de las herramientas provenientes de las propias abstracciones filosóficas.

La crisis de la *polis* en Grecia es el resultado consecuente de una civilización interesada en el desarrollo de la acción de pensar como el más elevado ejercicio vital, y es paradójico que, con ello, en las cotas más altas de su cultura, aparezca la crítica hacia sus propias concepciones. En esto, el mismo Sócrates ejemplifica la ambigüedad de la época, que en el caso de su personalidad, aun hoy es controvertida. Las diferentes versiones de su vida, plasmadas en recuerdos de sus discípulos, nos heredan un campo complejo sobre el tipo de estirpe a la que pertenece la sabiduría del connotado ateniense. Por lo mismo se debe tener cuidado cuando se aborda su figura, pues nunca deja un escrito propio, y lo que de él nos ha llegado son referencias de alumnos y críticos como: Platón, Jenofonte¹² o

¹⁰ Para el estudio de los cínicos, se sugiere Donald R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Gordon Press, Nueva York, 1974.

¹¹ En lo concerniente a escepticismo, revisar el “Capítulo XV: El escepticismo”, en Concha Aguilera (coord.), *Historia del pensamiento. Volumen 1. Filosofía antigua*, SARPE, Barcelona, 1982, pp. 257-273.

¹² Jenofonte (ca. 428-427-ca. 354 a.C.): historiador y polígrafo griego, nacido en torno al año 428-427 a.C. en el seno de una familia acomodada. Durante su juventud, se mostró cercano al círculo de Sócrates y tuvo una azarosa participación en la convulsa vida política del momento, lo que le llevó a abandonar Atenas en el año 401 a.C.; en ese mismo año, se enroló en el ejército que se puso al servicio de Ciro, aspirante al trono de Persia, en Asia Menor. Aquella expedición fue desastrosa, y durante su vuelta hacia el Mar Negro, Jenofonte fue nombrado general y dirigió con éxito sus tropas hasta Trapezunte en el 400 a.C. Después estuvo al servicio de Seutes en Tracia, y más tarde ofreció sus servicios al general espartano Tibrón, y, junto con sus tropas, realizó diversas campañas en Asia Menor en el 399-397 a.C. Precisamente en el año 399 a.C., año de la muerte de Sócrates, Jenofonte, dada su proximidad a los círculos socráticos, fue exiliado formalmente de Atenas. Durante los años 396-394 a.C., Jenofonte estuvo al servicio del rey espartano Agesilao, a quien acompañó en la guerra de Corinto y con quien estuvo presente en la batalla de Coronea en el 394 a.C., en la que las tropas espartanas se enfrentaron a Atenas. Tras esa participación, Jenofonte trasladó definitivamente su residencia y la de su familia (su mujer Filesia y sus dos hijos) a Esparta, y de allí, a Escilunte, donde recibió de Esparta su nombramiento como *proxenos*. En el 371 a.C., cuando los eleos, tras la batalla de Leuctra reclamaron su finca de Escilunte, Jenofonte y su familia

Aristófanes. Con las reservas del caso, atendiendo a Platón, nos llega la reminiscencia de que el *logos* socrático es todavía el que se refiere a su acepción de simple palabra, pero ya en una proximidad con la nueva versión filosófica que emparenta al vocablo con su noción de razón. Sin embargo, si ese *logos* es más próximo a la sabiduría que a la filosofía –que posteriormente acuñarán sus discípulos–, es por su propia actitud ante la escritura, la cual se esgrime por dejar de lado la necesidad por legar un saber circunscrito a los caracteres en un papiro que limitan las ideas. El conocimiento sólo puede generarse cotidianamente, y siempre con la interacción de saberes que se expresan de manera oral, mediante el diálogo, no sólo con lo que puede emerger en la pura recurrencia a los textos que se van guardando en la memoria de una biblioteca.

La reflexión socrática sobre la vacuidad de un discurso escrito, que no puede ser tomado como el conocimiento mismo, es presentada por Platón en el diálogo que sostiene su maestro con Fedro:¹³

SÓC.- Sobre la conveniencia e inconveniencia del escribir, y de qué modo puede llegar a ser bello o carecer, por el contrario, de belleza y propiedad, nos queda aún algo por decir. ¿No te parece?

FED.- Sí.

[...]

SÓC.- (citando a Thamus el rey de Egipto que increpa a Theuth, que le mostraba sus artes [el escrito] para entregarlas al resto de los egipcios): “No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además de tratar porque han acabado de convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad” [...] Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta,

se trasladaron a Corinto. En torno al 368 a.C. se le levantó el exilio y en el 366-365 a.C. Jenofonte regresó a Atenas, donde vivió hasta su muerte, acaecida en *ca.* 354 a.C.

¹³ El personaje que da nombre al diálogo sí es un personaje histórico. Era hijo del ateniense Pítocles, amigo de Demóstenes y, posteriormente, de Equines.

queriendo aprender lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa.¹⁴

Tal certeza socrática es dejada de lado por la mayoría de sus alumnos, no por el olvido de la enseñanza de vida del maestro, sino como una necesidad de acometer el caos que rodea a una sociedad sumida ya en los canales dialécticos. Dique que es, a su vez, la forma de delegar normas para que la *isonomía* o equilibrio social no se corrompa. Esa salida no podía darse si no era con la recurrencia a la invención de un nuevo género literario que posibilitara un cierto orden para entender no sólo el pasado político, sino también las aspiraciones de vida social a las que se puede acceder por medio de un conocimiento específico. En el paso del arte de la política a la filosofía política, Sócrates es una pieza clave a la que necesariamente se debe recurrir. Las tradiciones que, por un lado, lo ubican como sofista y, por otro, como filósofo, dejan en claro el papel intermedio de su figura en el cambio de marcha del pensamiento griego. El oráculo lo había calificado como el más sabio de los griegos de su tiempo,¹⁵ y ésa es quizá la mejor definición que todavía se puede dar de él, dado que la misma visión es la que nos puede permitir acceder a un develamiento de los elementos que lo han convertido en un mito. La herencia que Sócrates lega a la cultura griega del siglo IV a.C. es referida por Jaeger:

Sócrates es una de esas figuras imperecederas de la historia que se han convertido en símbolos. Del hombre de carne y hueso y del ciudadano ateniense nacido en el año 469 a.C. y condenado a muerte y ejecutado en el año 399 han quedado grabados pocos rasgos en la historia de la humanidad, al ser elevado por ésta al rango de uno de sus pocos "representantes" [...] En cambio, la personalidad humana de Sócrates se manifiesta fundamentalmente a través de su influjo sobre otros. Su órgano era la palabra hablada. Nunca plasmó por sí mismo esta palabra mediante la escritura, lo cual indica cuán importante, fundamental, era para él la relación de lo hablado con el ser viviente a quien en aquel momento dado se dirigía. Esto representaba un obstáculo casi insuperable para un intento de exposición, sobre todo si se tiene en cuenta que su forma de charla por medio de

¹⁴ Platón, *Fedro (Diálogos III)*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, pp. 396-402.

¹⁵ Así se refiere en Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Tomo, México, 2004, p. 63.

preguntas y respuestas no encajaba en ninguno de los géneros literarios tradicionales.¹⁶

El influjo socrático sobre sus discípulos incide notoriamente no sólo en el nacimiento de la prima filosofía sino también en los problemas a los que ésta se enfrentará cuando se constituya en lo que se entiende como las escuelas filosóficas de la antigüedad.¹⁷ En ese sentido, el ideal educativo de Sócrates se va a traducir, en la siguiente centuria, y durante todo el periodo helenístico, en el modo de vida que adoptarán los filósofos en su labor cotidiana, mismo que es entendido como la búsqueda de la virtud con base en la premisa fundamental de que ésta sólo se puede hacer presente una vez que se adquieren conocimientos. En las actividades del propio Sócrates hay referencias que lo sitúan como un hombre que pasaba escaso tiempo en espacios que no lo pusieran en contacto con sus congéneres (así en la mayoría de las referencias platónicas¹⁸ y en las de Jenofonte).¹⁹

Para Sócrates, el espacio para el conocimiento no era el de los sitios privados, sino el *ágora*, el gimnasio y el simposio (traducido posteriormente como banquete y que literalmente significaba reunión de bebedores). El conocimiento se veía necesariamente como política y en ello iba implícita una *paideia* que se ponía en práctica con las enseñanzas que se proyectaban principalmente sobre los jóvenes. Sócrates inaugura el ideal de una enseñanza superior en un espacio concreto.²⁰ Todavía no hay en él una escuela instituida de acuerdo con directrices, pero su intervención dentro de estos espacios ya es en sí una forma de entender cómo se puede incidir sobre el comportamiento de los hombres (ideal de la educación). Un aspecto que revela esta influencia es el de las primigenias escuelas filosóficas que crecieron en torno a gimnasios como el de la Academia o el Liceo.

¹⁶ W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 389, 394 y 395.

¹⁷ Véase Carlos García Gual y María Jesús Imaz, *La filosofía helenística: Éticas y sistemas*, Cincel, Madrid, 1986.

¹⁸ En las que aparece el personaje de Sócrates.

¹⁹ En Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 1993.

²⁰ Consultar W. Jaeger, *op. cit.*, subcapítulo "Sócrates, educador", pp. 403-457.

Más allá de las influencias ante esa nueva actitud para acceder al conocimiento, Sócrates es indirectamente quien pone el germen de la mayoría de las futuras escuelas filosóficas que seguirán operando aun en el imperio romano.²¹ Ése es el caso no sólo de la escuela conformada por el más famoso de sus discípulos, la Academia de Platón, de cuya línea surgirá –incluso en un sentido crítico del platonismo– el Liceo de Aristóteles, sino también de corrientes filosóficas que a la postre repercuten en el surgimiento de escuelas posteriores, como el estoicismo,²² o bien el cinismo fundado por Antístenes,²³ otro de los alumnos socráticos, que a su vez viene a ser el maestro de Diógenes, cuyo discípulo Crates²⁴ es quien enseña al fundador de la escuela estoica: Zenón de Citio. En todo este árbol genealógico, sólo el epicureismo²⁵ y el escepticismo (las otras dos corrientes filosóficas fuertes de la tradición antigua) guardan una cierta distancia con la herencia socrática; pero en todo caso, lo que sí se puede afirmar es que dentro de las escuelas citadas, que se desarrollan bajo le égida socrática, nunca dejó de estar presente la alusión a la importancia de la vida política. Por lo que se refiere al estoicismo, queda manifiesto no sólo en sus periodos temprano y medio, sino también en el tardío con la figura de un emperador filósofo como Marco

²¹ Sobre la herencia de Sócrates en las escuelas filosóficas, acudir al “Capítulo VIII: Las escuelas socráticas”, en C. Aguilera, *op. cit.*, pp. 99-108.

²² Acerca del estoicismo temprano, hay una radiografía muy completa en el “Capítulo XIII: El estoicismo”, en C. Aguilera, *op. cit.*, pp. 229- 244.

²³ Antístenes (436-366 a.C.): filósofo socrático griego que vivió en los siglos V-IV a.C.; no se conoce con precisión la cronología de su vida. Fue alumno de Gorgias y discípulo de Sócrates. Según algunos, Antístenes es el fundador de la escuela cínica. Diógenes Laercio dice que escribió diez volúmenes, pero lo que de él se sabe, solamente se conoce por referencias de autores como Aristóteles, Jenofonte y otros, sin que sea posible establecer rigurosamente todo su pensamiento.

²⁴ Crates o Cratero de Tebas (s. IV a.C.): filósofo cínico natural de Tebas que vivió hacia el 320 a.C. Sufrió una malformación congénita y, según algunos, se deshizo de su patrimonio para imponerse privaciones, siguiendo la escuela de su maestro. A pesar de sus andrajos y su deformidad, imponía respeto por la severidad y grandeza de sus principios. Suscitó una pasión violenta a una joven rica y noble que llegó a ser su esposa. Compuso algunas tragedias filosóficas y varias poesías con el título de *Pasatiempos*, entre los cuales se contaría el *Elogio de la lenteja*, citado por Ateneo.

²⁵ Véase “Capítulo XIV: El epicureismo”, en C. Aguilera, *op. cit.*, pp. 245-255.

Aurelio.²⁶ Resulta singular que el estoicismo (escuela que propugnaba por la defensa de la vida política) haya emergido indirectamente del alto en el camino que representó el cinismo como una postura filosófica que no otorgaba sus defensas al arte de la política.

Queda manifiesto cuál era el clima en el que se desarrolló el influyente Sócrates, que determinó una reconstitución del arte de la política de acuerdo con nuevos parámetros para continuar con la apuesta por la defensa de la política que de manera fehaciente y heroica esgrimieron Platón y Aristóteles. Es sintomática la siguiente consideración de un escrito conjunto de Carlos García Gual y María Jesús Imaz:

Todo el siglo IV, tras la Guerra del Peloponeso, está lleno de experiencias cívicas adversas. Lo vemos ejemplarmente en el caso de Atenas. Platón, que nos cuenta su vivencia de esas crisis en la *Carta VII*, trató de presentar una propuesta utópica en la *República*, como un denodado e idealista empeño por salvar la ciudad, y volvió a reiterarlo, con un margen mayor de compromiso, en su obra de vejez: *Las Leyes*. Aristóteles estudió las constituciones de las diversas ciudades, y en su *Política* nos ofrece un análisis de la problemática en torno a la polis. Pero lo que queremos destacar es que tanto para uno como para el otro la vida feliz y digna ha de realizarse en el marco cívico, en la cooperación para una ciudad mejor. El filósofo, piensan ambos, está al servicio de la comunidad, aunque esto le pueda acarrear, como el sabio que regresa para ilustrar a sus compañeros en el símil de la caverna platónica, graves riesgos, como los que corrió Platón en Siracusa; incluso cuando el filósofo sea un marginado en la polis, un meteco en Atenas, como es el caso de Aristóteles.²⁷

La senda se mostraba adversa y los recursos que se esgrimían para rescatar la actividad virtuosa de la política todavía alcanzaron para que se legaran las que pueden ser consideradas las principales obras filosóficas de la política, porque siguen en la certeza del sentido original de ésta; es decir, su ubicación como un

²⁶ Marco Aurelio (121-180): emperador romano de origen hispano. Pertenece a la dinastía de los Antoninos. Su nombre completo es Marco Annio Vero. En 161 sucede a Antonino Pío, designado por Adriano. Realiza una buena gestión a pesar de su mala salud y su despreocupación por el poder. Respeta la autoridad del Senado sin menospreciar la suya. Miembro de la escuela estoica, utiliza la filosofía para dar una mejor interpretación al derecho romano. Reforma la legislación y el procedimiento judicial, enfatizando más los derechos colectivos que los individuales.

²⁷ C. García Gual y M. J. Imaz, *op. cit.*, pp. 23-24.

arte. Ese nuevo camino con el que la filosofía accede al arte de la política es insoslayable y fue mostrado por Sócrates. Hay que distinguir las dos pautas de acción que tiene la filosofía hacia la política (y hacia otros principios vitales): la primera, la búsqueda de una actitud constreñida en la especulación reiterativa que nos conduzca a la ubicación de lo propio, en lo que se refiere al plano privado, a partir de lo que nos rodea en lo público, con la sentencia de “Conócete a ti mismo”; y la segunda, la eticidad que se construye una vez que se discierne la conveniencia de los valores que nos acercan o alejan de la *areté* (virtud), que concluye con la sentencia de “La virtud es conocimiento”. Los parámetros que con esto adquiere el genio griego, no sólo posibilitan el paso de un *logos* de la *phýsis* a un *logos* de la *polis* dentro de la actividad del *sophós*, sino que también sientan las bases de la propia *sophía* del siglo IV, que ya para el periodo postsocrático se entiende como filosofía.

En un principio, la filosofía es una disciplina de cognición que desde su nacimiento no se puede ver separada de dos motores que justifican su existencia: lo que conviene a los hombres en su relación con los demás (la política), y lo que les conviene a sí mismos (ética). Con el tiempo, la propia disciplina adquiere una autonomía que la lleva a planos cada vez más abstractos y autorreferenciales – “filosofía de la filosofía” o predilección por temas ontológicos y metafísicos–, los cuales, poco a poco la van distanciando del arte de la política y la acercan a una ruptura (por lo menos en lo que atañe al interés reflexivo) con la vida pública, una vez que se asienta la idea (en algunas escuelas) de que el filósofo debe vivir separado de la política si no quiere contaminarse del recelo y la envidia de quien sí vive en esa dimensión (todo ello en la defensa de que la vida teórica sólo puede darse en un espíritu ascético libre del influjo de la vida colectiva en la que se desenvuelve el vulgo).²⁸ No todas las escuelas filosóficas postularon esa búsqueda del solipsismo, pero la recuperación de lo político, en muchos de los casos, sirvió para justificar sistemas filosóficos en los que la vida política fue entendida como un

²⁸ Ideas postuladas principalmente por el epicureísmo. Véase C. Aguilera, *op. cit.*, pp. 245-255.

programa de acción conforme a directrices de ideas absolutas en el supuesto de que la vida cívica es un “deber ser” inalterable.

La desvinculación con el arte de la política, no sólo de la filosofía sino también de la poesía y otros planos humanos como el de la religión, por la preeminencia del paradigma humanista del siglo V a.C., comienza desde que la propia disciplina emerge con los discípulos de Sócrates; consecuencia esperada, porque la apuesta por el espíritu indagatorio necesariamente trae los elementos que socavan la estructura del edificio conceptual que se pretende construir. La aporía que pone en duda a la filosofía con sus propios medios, repercute en las nociones que sobre lo político ya se tenían, mas la situación no tiene porque representar un peligro para ese arte, pues la atención debe recaer en la recuperación de que la política, más que teoría, es un modo de vida, y la senda virtuosa que recupera su construcción necesariamente apela al carácter cambiante de su actividad.

Esta certeza de pensamiento, respecto a la política entendida como virtud, o como arte, es lo que precisamente se recupera en filósofos como Platón y Aristóteles; empero, es el propio Sócrates quien señala la vía en el atardecer de la era de los sabios en Grecia, al recuperar el sentido ético en la vida política que, por otra parte, es una re evocación del sentido original con el que nació ese arte en la Grecia Arcaica. Huelga decir que en los primeros tratados filosóficos de la política (Platón y Aristóteles), no hay una disociación entre lo que se entiende como la búsqueda de la felicidad (hacia lo que debe encaminarse toda ética) y el arte de la política como el modo que se tiene para lograr tal fin. En la reflexión filosófica de la antigüedad nunca se olvida el sentido teleológico (de acuerdo con finalidades) de todo pensamiento que se esgrime para realizar actividades humanas, y la acción de la política es vista como una necesidad reguladora, pero que, a diferencia de otros *nómos* previos a la invención de tal arte, no coarta los intereses de la mayoría invitada a participar (los ciudadanos).

El sentido original del arte de la política que todavía recupera la filosofía, con el influjo de Sócrates, puede ser entendido como una vía artificial para sostener la convivencia humana, y a diferencia de otros paradigmas con los que se pretendió entender y regular el mundo, éste sí apela a la construcción de consensos (basados también en el disenso) por medio de lo que define a la actividad humana: la comunicación y el ejercicio del *logos* (palabra o razón, según se entienda). Es un orden artificial basado en la participación de los iguales entre sí, no el que resulta por la imposición de un solo individuo o facción. Cuando se olvida de su sentido original, la política bien puede ser utilizada como la mejor estratagema para la imposición de visiones cerradas.

El pacto con el arte de la política originario es muy difícil de sostener, de ahí sus constantes rupturas ya desde la propia antigüedad griega, mas la defensa de ese principio social, entendido como la articulación de diversos planos éticos con la convicción de que la virtud es la que cuenta (pues es producto del conocimiento), puede llevar a renunciaciones radicales. El ejemplo del propio Sócrates es la reiteración de su afán por sostener el pacto con el arte de la política, al cual se había comprometido no sólo en sus enseñanzas sino también en sus actos cotidianos. La salida socrática es dramática, y como bien dice Antonio Escotado, es un reflejo no de una costumbre impuesta por una tradición sino del encuentro de una morada que uno mismo se construye cuando se enfrenta al autoconocimiento:

En ese sentido, el *ethos* implícito en el auto-conocimiento ha de ser asumido en su significación originaria de morada antes que en la acepción de costumbre, pues el fin de la moralidad socrática no es nada semejante a una guía de actos útiles, nocivos e indiferentes, sino el ingreso del alma en su morada, el pensamiento que sabe. La eticidad es, ciertamente, la inquietud en torno al bien, pero el bien no es ninguna precisión diferenciada en razón de aquello en de lo cual el mundo es y sigue siendo. Por más que en Sócrates la integridad del espíritu lleve a la dimensión de lo infrecuente, su originalidad no reside en esto. La base ética es que los hombres son libres en la medida de su inteligencia es un patrimonio común, cuya actualización depende sólo del rigor puesto por cada uno en la obra de conocerse a sí mismo. El mal es el puro y simple ignorar [...] Puesto que la única conducta virtuosa consiste en razonar y mantenerse firme en la conclusión alcanzada, la maldad puede provenir tanto de una mera irreflexión como de admitir por una parte las conclusiones del razonar y por otra las exigencias del

propio interés. Pero la exigencia del punto de vista socrático reside precisamente en negarse a reconocer tal diferenciación.²⁹

Las posibilidades vitales que se generan con una actitud ética virtuosa son innumerables, pero también hay consecuencias. La resolución que a primera instancia puede otorgar a esta problemática el uso de la política, en su sentido de puente y lazo de mediación, sólo puede emerger cuando las partes que componen al todo social han accedido al mínimo de *areté* (virtud) que se requiere para el arte político. Empero, una situación que puede presentarse como un círculo vicioso que impide el fluir libre del arte de la política, es en sí la motivación de su invención, dado que es ese mismo arte el que se crea para lograr cambiar las actitudes beligerantes de los hombres. En otras palabras, para educarlos en un sentido participativo y de crítica propositiva, queda claro que el arte va de la mano con la *paideia*, pero también la retroalimenta, para que vaya conformando la disposición humana que se requiere para el sostén de ese frágil compromiso cívico. La política así entendida es una herramienta para unir diálogos truncos, para formar nuevas opiniones y para gestionar lo que conviene a la ciudad. Platón nos presenta, en el diálogo de la *Apología*, a un Sócrates que reflexiona sobre el tópico de la defensa de las virtudes para fortalecer la vida cívica política, ello a partir de un argumento que se funda en la trascendencia divina:

Si en efecto, como dije, me dejarais libre con esta condición (ya no filosofar), yo os diría: "Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: 'Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?'" . Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que lo voy a interrogar, a examinar y refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo

²⁹ Antonio Escohotado, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Anagrama, Barcelona, 1995.

que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios.³⁰

El sentido del filosofar socrático, que nos presenta Platón, constituye una novedad en el pensamiento griego. La sociedad que había preparado a sus hombres para que ejercieran una vida política entendida como participación y crítica, también sentó las bases en las que se apoya el derecho de acusar a cualquiera que “contravenga” los intereses de la *polis*. El espíritu indagatorio y crítico de Sócrates no podía ser popular en un entorno en el que se pugnaba por un sentido oligárquico y faccioso de la política. El cisma que representó el paso del arte de la política como actividad cotidiana a su sentido filosófico de un ideal a buscar, fue acometido por los hombres que entendieron la necesidad de recuperar el sentido virtuoso del genio heleno, entre cuyas fuentes está el propio arte de la política. Esa recuperación, por ende, ya estaba inscrita en lo que hizo grande la vida de las relaciones sociales en las *polis* virtuosas del pasado, pero no sólo como el recuento de una gloria pasada, sino también como la aspiración de hacer emerger nuevamente esa visión elevada de la política. Para tal fin, la filosofía continuará con el ejercicio de argumentación que deposita en la idea de que la llegada virtuosa de la política sólo se puede dar una vez que se ha logrado llevar la *paideia* a la mayoría de los ciudadanos. Para los filósofos, el arte de la política no puede darse si no se despierta un sentido ético entre los participantes de la vida comunitaria,³¹ y si bien el modo de aglutinar a los hombres ya no se basa tanto en su sentido religioso o mítico, la nueva trascendencia que esgrimen estos amantes de la sabiduría para religar y vincular a los participantes de la *polis*, es la de la fe absoluta en que el bien para la mayoría es el que deviene del conocimiento.

³⁰ Platón, *Apología (Diálogos I)*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, p. 33.

³¹ Las recurrentes llamadas a su libro de la *Ética* hechas por Aristóteles en su *Política*, dan cuenta de ello.

El sentido de la trascendencia de la filosofía ya no recae en hacer responsables a los dioses de nuestros actos. Todo ello modifica las formas políticas que tienen que surgir una vez que se actualice ese sentido de la trascendencia. El buen legislador no será tanto el que sea tocado por la mano divina, al estilo de Solón o Licurgo, sino aquel que sepa distinguir su papel dentro de la *polis*, a partir de la recuperación de un sentido ético de la vida, con base en el conocimiento de sí mismo y de lo que conviene a la ciudad. Interesante resulta que en esa visión del arte de la política del siglo IV a.C., hay el entendido de que no sólo se debe participar en la política por un sentido de identidad ciudadana, sino también por el acto de pertenencia que guarda la ciudad con la trascendencia individual: no sólo tú perteneces a la ciudad; la ciudad te pertenece.

Sintomático de lo anterior es una referencia que Jenofonte hace de Sócrates, en su versión del *Banquete*, cuando el filósofo aborda los tópicos de la organización de la vida cívica refiriéndose a Calias³² al darle un consejo de cómo agradar a los dioses con ese arte:

De modo que si quieres agradarle tienes que examinar qué conocimientos hicieron a Temístocles capaz de liberar a Grecia, tienes que estudiar también lo que sabía Pericles para ser considerado el mejor consejero de su patria, tienes que ver cómo un día las reflexiones de Solón le permitieron promulgar las mejores leyes de la ciudad, y también tienes que preguntarte con qué entrenamientos pasan los lacedemonios por ser los mejores caudillos militares.³³

El estudio, la reflexión y el interés por influir en los actos individuales y colectivos son las máximas con las que enfrenta la tarea socrática como filosofía. Las peculiaridades que ésta aborda en la sistematización del arte de la política como una de sus *epistemes*, dependerán de los propios modos de análisis e interpretación de cada uno de los filósofos. En las versiones más acabadas de la

³² Calias (s. IV a.C.): ateniense, hijo de Hipónico, que vivió en el siglo IV a.C. Después de la batalla de Maratón, encontró a un bárbaro que, tomándole por un rey al ver su traje, se echó a sus pies pidiéndole la vida y le descubrió un tesoro oculto en un pozo. Calias recogió el tesoro y mató al soldado, por la cual se le llamó el “Rico malvado”.

³³ Jenofonte, *op. cit.*, p. 261.

filosofía política griega antigua, Platón y Aristóteles representan las cumbres más altas.

3.2. Platón: la recuperación del arte de la política en los ideales del sentido de lo trascendente, a partir del mundo de las ideas

En todo estudio de filosofía política, la figura de Platón reviste una importancia mayúscula. Bajo su égida, la filosofía, tal y como se conoce hoy en día, comienza su camino. Su propia producción literaria –la mayoría en forma de diálogos– nos ha llegado prácticamente intacta. Estos factores, que hacen del pensador ateniense, nacido en 427 a.C. y muerto en 347 a.C., un pilar esencial de la cultura occidental y aun de la universal, demuestran la veneración que ya desde la antigüedad se le profesaba. La divulgación y réplica de sus escritos a lo largo de más de veinticinco siglos sustentan el argumento de que a partir de sus visiones y reflexiones filosóficas, la cultura griega alcanzó un grado de abstracción que todavía en el plano contemporáneo sigue proyectando ecos. En cierto modo, la herencia platónica, que recoge el legado socrático, es la reiteración de un paradigma del pensamiento que se volvió literatura; es decir, memoria y cauce de un proceso discursivo que impide que se borren los pasos dados en la construcción del sentido de filosofar. Sin embargo, también Platón representa un puente entre la visión del conocimiento socrático y la sistematización del pensamiento que posteriormente evolucionará en la adecuación de la filosofía a los tratados específicos de las diversas ciencias que dividen el estudio del hombre y su entorno –sea el natural o el social–; de esto último es ejemplo el caso del gran discípulo de Platón: Aristóteles.

La forma como se presenta esa primigenia filosofía recurre a un género literario –el diálogo entre personajes eruditos– y denota la pretensión del autor por no realizar un *corpus* cerrado y generalizado de los temas abordados y que no apela a una tesis última, sino al sentido de veracidad o falsedad que se provoca en el lector, cuando éste confronta las ideas propuestas en el ejercicio dialéctico de los mismos personajes. La responsabilidad viene a depositarse en la capacidad del

lector para establecer un juicio sobre cómo se conforma el conocimiento a partir de argumentos. Conocimiento que, entendido así, comporta la certeza que deriva de la interacción verbal. Platón encarna esa nueva postura del filosofar socrático que ahora se vuelve un género literario; es decir, filosofía, y sus ambiciones no son las de contemplar un sentido unívoco del discurso emergente, aunque al circunscribirlo a la letra, indirectamente influye en tal empresa. La responsabilidad del equívoco de no apreciar la ejemplaridad de que la dialéctica es vital y no teórica –equívoco que se interioriza incluso en el mismo filósofo cuando ya no ve como necesario a un interlocutor directo–, no es de Platón, sino de quienes hicieron cada vez más teórica a la filosofía, hecho que ya era prácticamente imposible eludir al hacerse cada vez más complejo el lenguaje de quien se mueve en los nuevos parámetros del pensamiento filosófico. Veamos cómo se da ese progresivo avance de la filosofía como conocimiento que se rememora en literatura, en los propios vericuetos de la vida y obra de Platón, pues ello nos arrojará luces sobre el lugar que ese universo conceptual ocupará en el arte de la política.

Platón era un hombre perteneciente a la generación de la Atenas que mantenía su influencia cultural, pero que había perdido su preeminencia militar; es decir, la Atenas del siglo IV a.C. Su verdadero nombre, Aristocles –Platón era un apelativo que se le dio por ser de espaldas anchas–, dejaba claro que su ascendencia era de una profunda raigambre aristocrática. Se cuenta, a modo de leyenda, que en sus inicios fue poeta y dramaturgo y que quemó las primeras obras de su autoría después de conocer a su maestro Sócrates a la edad de veinte años.³⁴ También se ha señalado que era sobrino del sofista Critias,³⁵ de quien

³⁴ Consultar el apartado dedicado a Platón en Diógenes Laercio, *op. cit.*, pp. 97-128.

³⁵ “Critias, que fue tío de Platón, pertenecía a una rancia y aristocrática familia de Atenas, lo que explica, en parte, su radical oposición a la democracia, así como la comprensión con que el filósofo lo trata en sus diálogos, donde al contrario que en la obra de Jenofonte, aparece retratado como un noble conservador, representante de las ideas y la moral del viejo estado campesino ateniense. Tras la derrota de Atenas, al final de la Guerra del Peloponeso, en el año 404, fue miembro de la comisión de notables, conocida como los Treinta Tiranos, que sembró el terror en la ciudad, por la crueldad con que ejerció la represión y persecución políticas. Critias fue, entre otras muchas tropelías, responsable personal de la muerte de su antiguo aliado en el seno de la comisión,

habría tomado su desconfianza por la democracia, puesto que el tío tuvo una implicación muy activa en los movimientos oligárquicos de Atenas que culminaron en el gobierno de los “Treinta tiranos”, que incluso lo llevarían a la muerte, en el año 403 a.C., en una lucha contra los partidarios de la democracia. Sumado estaría el hecho de que la restauración de la democracia posterior a los Treinta tiranos, habría incidido notoriamente en el juicio y ejecución de Sócrates. Las circunstancias llevaron al joven Platón a desinteresarse poco a poco de la profesión para la que en un primer momento habría tenido vocación: la de político. El hecho es referido en un fragmento de la *Carta VII* perteneciente a su propia obra:

El resultado fue que yo, que había tenido en un principio gran interés en las cosas públicas, conforme miraba el torbellino de la vida pública y veía el movimiento incesante de las corrientes contrarias, acabé por sentirme aturdido [...] y finalmente vi con claridad que todas las polis, sin excepción, están mal gobernadas. Sus legislaciones son casi incurables, a no ser mediante un plan milagroso puesto en práctica con buena suerte. Por ello me veo obligado a decir, en elogio de la recta filosofía, que desde ella podemos discernir en todos los casos lo que es justo para las comunidades y para los individuos y que, según esto, el género humano no verá días mejores hasta que adquiera autoridad política la raza de quienes siguen recta y auténticamente la filosofía o hasta que la raza de los gobernantes se convierta, por alguna suerte divina, en estirpe de verdaderos filósofos.³⁶

En ese ánimo de búsqueda de un ideal político podemos encontrar el interés diferente de Platón por la política. Ya no como una parte activa, en el intento de convertirse en un gobernante (o asesor), sino como estudioso de las formas que debe adoptar el correcto gobierno de una *polis*. Esa actitud para con el arte de la política es la que está presente en toda su obra filosófica, y pese a que los diálogos exclusivamente políticos sean considerados: la *República*, el *Político* y las *Leyes*, no por ello deja de haber una vinculación directa del resto de los mismos con el sentido emancipador de una política basada en el conocimiento. El ánimo que

Terámenes, al que acusó de debilidad y connivencia con los demócratas. Finalmente fue muerto en el curso de los disturbios civiles del año 403 que acabaron con la restauración de la democracia. Su crueldad llevó a Filóstrato (*Vida de los sofistas* I 16) a decir de él que fue “el hombre más perverso de la humanidad entera”. Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996, p. 395.

³⁶ Platón, *Epístola VII*. Citado en George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 55.

proyecta a Platón a redimensionar el papel del arte de la política como la principal de las *epistemes* de la filosofía, viene a partir de la convicción del papel que él mismo desempeñó en las experiencias concretas en las que quiso influir directamente. Hay que añadir lo que tiene que ver con sus intentos por participar en la asesoría del gobierno del tirano de Siracusa Dionisio I,³⁷ justamente durante el primer periplo de viajes que realizó a la muerte de su maestro Sócrates, y que a la postre le costó haber sido vendido como esclavo por intrigas del mismo gobernante al que quiso educar. Una vez que fue salvado fortuitamente por uno de sus ex condiscípulos, Anníceris,³⁸ cuando le pagó a éste su rescate, decidió regresar a Atenas para fundar, en el año 388 a.C., la que es considerada propiamente la primera escuela de filosofía.³⁹ Según refiere Diógenes Laercio,⁴⁰ el dinero que Platón le debía a Anníceris no le fue aceptado, por lo que decidió emplearlo en la compra de unos terrenos que estaban ubicados en los jardines del santuario del héroe Academo,⁴¹ del cual tomó el nombre para la Academia. La fundación de ese instituto se dio por la convicción de que se necesitaba fomentar un centro de estudios en el que se dotara de una *paideia* virtuosa no sólo al que deseara dedicarse a la política, sino también al simple ciudadano que vivía dentro de la

³⁷ Dionisio I, también llamado “el Antiguo” (430-368 a.C.): tirano de Siracusa nacido en el año 430 y muerto en el 368 a.C. Aunque pertenecía a una familia oscura, subió al poder en el 405, después de haberse destacado en la guerra de los siracusanos contra los cartagineses. Una rebelión de sus súbditos, que logró contener, hizo a este príncipe suspicaz y cruel. Cultivó con buen éxito las letras y vio coronada en Atenas una de sus tragedias.

³⁸ Anníceris (s. IV a.C.): filósofo griego de Cirene, discípulo de Hegesias, y probablemente contemporáneo de Epicteto; vivía por los años 330 a.C., y sucedió a Aristipo, fundador de la escuela cirenáica; modificó, dicen, las doctrinas de su maestro, y creó una secta particular que se llamó de los annicerianos.

³⁹ Hay referencias de una escuela fundada por Isócrates años antes de la de Platón que se presentaba como un centro de estudios filosóficos; empero, en la práctica ésta no funcionaba de acuerdo con lo que ya se ha mencionado sobre el significado de “filosofía” en el sentido platónico, sino que en realidad era un lugar en el que se enseñaba el arte de la retórica y la oratoria.

⁴⁰ Diógenes Laercio, *op. cit.*

⁴¹ Academo: héroe mítico ateniense que describió a Cástor y Polux, cuando invadieron el Ática para liberrar a su hermana Elena, el sitio en que estaba oculta. En recompensa, los dos hermanos exceptuaron de la conquista la tierra perteneciente a Academo a orilla del Céfiso, a seis estadios de Atenas. Con el tiempo, ésta se convirtió en un jardín de olivos y plátanos que tomó el nombre de *Academia*, derivado del de su poseedor. Allí se reunían Platón y sus discípulos a conversar sobre diferentes puntos de filosofía, lo cual hizo dar a su escuela el nombre de *Academia*.

polis, puesto que sólo así se podía lograr que los vicios de una política mal entendida fueran desapareciendo. Como director de la Academia, Platón emprendió la titánica tarea escribir las obras que dejaran patentes sus convicciones sobre la política, no sólo en su significado sino también en la forma como podía aplicarse.

Platón se encontró constantemente en pugna entre la teoría y la práctica, y su intención fue formar parte de un proyecto en el que la política virtuosa pudiera aplicarse. Eso lo demuestra su reincidencia en las labores de asesor político cuando decidió acudir, en el año 361 a.C., al llamado de su amigo Dión⁴² para dar consejo a Dionisio II,⁴³ nuevamente en Siracusa. El nuevo intento fracasó, dándose incluso una estancia en la cárcel que al final lo llevó a darse cuenta de que su única vocación sólo podía ser la filosofía. En esa postura vital transcurrieron sus últimos años, pero puso los cimientos que permitirán la posterior sistematización de la filosofía por parte de su discípulo Aristóteles.

Este breve recorrido biográfico permite dimensionar la dificultad que se le presenta al filósofo cuando intenta llevar a la práctica los conocimientos acumulados sobre el sentido de la vida ética y su relación con la política. En descargo de esas intenciones del ideal platónico que se enfrenta a un panorama adverso cuando las convicciones de la vida recta sucumben a la miseria de las ambiciones de quienes no quieren seguir la virtud y que han propiciado que ese ideal sea calificado de ingenuo, hay que decir simplemente que aún hoy es un tópico no resuelto.

⁴² Dión de Siracusa (409-354 a.C.): desterrado por Dionisio “el Joven”, volvió luego a Sicilia y libertó a su patria de la tiranía en el 357. Pero, investido por sus conciudadanos de la autoridad suprema, fue asesinado cuatro años después por el teniente Calipo.

⁴³ Dionisio II “el Joven” (s. IV a.C.): tirano de Siracusa, hijo y sucesor del Antiguo. Llamó a su corte a Platón, pero le despidió en breve para poderse entregar sin testigos severos a su vida desarreglada. Habiendo desterrado de Sicilia a su cuñado Dión, volvió éste a la cabeza de un ejército y expulsó a Dionisio, que recobró los Estados después de pasados diez años para verse otra vez expulsado por Timoleón. Según una tradición, Dionisio se hizo maestro de escuela en Corinto, a donde se retiró, pero se ha demostrado la falsedad de esta anécdota.

Lo importante es ubicar la manera como se puede hacer presente una visión emancipadora de la política que, por lo mismo, convierte a esa política en un arte específico; a saber: que ésta sólo puede darse sí hay una correspondencia de los interesados con una vida ética que atienda la vieja necesidad de la *isonomia*. Las propuestas filosóficas del arte de la política nunca dejan de lado esa búsqueda del equilibrio que propició el nacimiento de la política en la Grecia Arcaica. Esa correspondencia con la vieja sabiduría griega es la que se tiene que tener presente cuando se aborden y estudien los diversos temas que se presentan dentro de las propias escuelas filosóficas del siglo IV a.C. La salida a esta disyuntiva no reside en entender que la elección de una senda implique la renuncia a las ventajas que otorga vivir dentro de un panorama u otro, sino en recorrer, al lado de los griegos, esa certeza de que el arte de la política va más allá de un programa a seguir en una coyuntura social y que en cierto modo es una práctica cotidiana que se debe reactualizar con el uso no sólo de la filosofía sino también de otras formas de entender el mundo, incluidas dentro de la *paideia* (cultura) en general.

Todas las dudas sobre la vida política se encuentran en los *Diálogos* de Platón, y por eso éstos se construyen a la manera de una enseñanza que recurre a los ejemplos. La ejemplaridad se cierne sobre el plano de lo que es o no correcto. La confrontación de las ideas de los participantes en una discusión, muestra cuáles son los diversos ángulos por los que se puede abordar un aspecto de la vida. El proyecto filosófico de Platón avanza sobre la directriz socrática de la afirmación del bien como la principal labor del conocimiento humano, pero el discípulo va más allá, porque no se queda con la pura postulación de la sentencia sino que recurre a todo un ejercicio conceptual encaminado a la reflexión de cuál es el origen del bien y del mal, pues con ello se podrá mostrar porque conviene uno y no otro.

La necesidad de encontrar un origen a las afirmaciones éticas de la virtud lleva a Platón a postular una teoría de las ideas que separa dos planos a los que se

debe abocar la reflexión filosófica: el de las realidades inmutables y eternas, al que denomina mundo de las ideas (o el *eidos*, visión de algo que es en sí mismo, o *eso que es*); y el de las cosas sensibles que conforman el mundo cotidiano (que se puede proyectar como una copia de las realidades eternas).⁴⁴ Las ideas del bien, de la justicia o de la política tienen en Platón el sentido de ser realidades separadas no perceptibles, y se dan por sí mismas. Se puede acceder a ellas si adecuamos de manera correcta el paradigma con el que se les emula a partir de las cosas sensibles de este mundo, en un constante cambio, por lo cual es difícil el camino de la virtud. La respuesta platónica a ese mundo de sombras en el que ubica la realidad humana, necesariamente recae en la búsqueda del conocimiento, pues éste puede ser el medio que muestre la luz que nos acerque al mundo de las ideas. El sistema platónico determina cuál es la idea suprema que subordina a las demás: el bien, ya que el alma necesariamente tiende hacia él.

Platón introduce el tema del alma, parte importante para entender la influencia pitagórica en Platón (que le llegaría a partir de su estancia en Sicilia y el sur de Italia cuando entró en contacto con el pitagórico Arquitas),⁴⁵ y recupera la noción de que el conocimiento es en sí la reminiscencia de las verdades ya sabidas por el alma antes de su encarnación. Por lo tanto, conocer es ir en busca de las ideas que intrínsecamente ya posee el alma, y se debe tratar lo inmutable no dejándose cegar por la experiencia que supuestamente otorgan los sentidos.

Con la noción de la trascendencia del mundo de las ideas, la cosmogonía griega estaba sufriendo uno de los cambios más dramáticos de su historia. Platón

⁴⁴ Para esta parte en la que se abordan, a grandes rasgos, algunos aspectos del sistema filosófico platónico, se consultó, entre otras fuentes: "La estructura filosófica de la teoría platónica de los principios. El contenido de la teoría de los principios y su significado hermenéutico e histórico", segunda parte del libro de Hans Krämer, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1996, pp. 143-214.

⁴⁵ Arquitas (440-? a.C.): filósofo pitagórico, matemático, general y hombre de estado; nació en Tarento 440 años a.C. y murió en un naufragio en las costas de la Pulla. Se cree que fue el primero que aplicó la geometría a la mecánica, y que trató de resolver el problema de la duplicación del cubo; igualmente, se le atribuye la invención de la rosca y la polea y de un famoso autómatas llamado "La paloma volante".

llega a la conclusión de que los hombres, en su estancia terrena, no ven más que las sombras de la caverna que los alejan de la verdadera realidad, al no entender que para acceder al bien, la idea suprema, necesariamente se debe recurrir al conocimiento.⁴⁶ Y dicha tarea, propia del filósofo, forzosamente tiene que venir de una actividad virtuosa que no necesariamente puede llegar en lo que dura una vida, sino que el alma puede encontrar múltiples reencarnaciones hasta que se acerque a ese bien eterno e inmutable. El ejemplo con el que se presenta esta visión que confronta el mundo de las ideas (la luz) con el de las cosas sensibles (las sombras), es el del mito del *antron* (la caverna), aludido en el Libro VII de la *República*:

—Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado [...].

—Me lo imagino.

—Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos de piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

—Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

—[...] Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?

—Necesariamente

—[...] Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encadenamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? [...] ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?

—[...] Así es.

—Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de

⁴⁶ Véase Libro VII de la *República* de Platón.

los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo [...] Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?

—Por cierto.

—[...] Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

—Sin duda.

—Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

—Seguramente.⁴⁷

Con esta larga alegoría se hace presente una de las principales argumentaciones de la filosofía de Platón, y tiene una relación directa con el arte de la política, puesto que con la intervención de la vida cívica virtuosa, puede darse una vía para acceder a conocimientos que permitan al alma llegar a la luz de las realidades inmutables. En la filosofía de Platón, la política es vista como una actividad necesaria. De ella depende el ejercicio con el que se puede ingresar al mundo de las ideas, mismo que se esgrime con el conocimiento de las virtudes y necesidades que se intentan descubrir en el entorno de sombras que circunscriben al alma.

La filosofía política de Platón es por eso la corona que adorna las visiones metafísicas, teológicas y místicas de todo su sistema. Tal es el caso de su visión de lo divino, expresada en el *Timeo*,⁴⁸ cuando relata la actividad de un eterno demiurgo (artesano divino) que está situado fuera del mundo, como alma ordenadora por excelencia, para configurar un alma acorde con la naturaleza amorfa preexistente. La tarea la realizaría con la ayuda de demiurgos mediadores,

⁴⁷ Platón, *op. cit.*, pp. 343-347.

⁴⁸ Consultar Platón, *Timeo (Diálogos VI)*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

que llevan a los hombres una figuración de las ideas inmutables, pero sólo eso, pues nunca ese mundo material creado por intervención divina va a corresponder con la “realidad” eterna, pues no es más que un modelo. Con esa premisa de la creación de lo humano, Platón considera que la intervención de la vida política es una de las formas para vincular al mundo de las sombras con el alma inmortal de las ideas y, por ende, con la bondad de la virtud suprema del demiurgo.

La complejidad con la que se vincula política y *eidos*, necesariamente nos lleva al terreno del *nómos* (ley). El *logos* platónico, una vez que se establece como principio ordenador de la vida social, no puede ser más que una de las partes emuladas del mundo trascendente de las ideas. La ley humana tiene que adecuarse a la perfección de la ley divina en la medida de lo posible, pues es la única forma de garantizar el equilibrio de la *polis*. Punto de confluencia entre el *nómos* divino y el humano es la actividad de conocer, que sólo puede llegar con la *phrónesis* (prudencia) y la *sophía* (sabiduría). Por eso, para Platón sólo el filósofo debe gobernar, pues es quien conoce de cerca el mundo de las ideas y puede vislumbrar qué es lo que conviene a la *polis*. Antes de avanzar sobre el sistema filosófico con el que Platón aborda el arte de la política, quizá sea necesario presentar algunas líneas sobre su visión del demiurgo, que deposita en la voz de Timeo⁴⁹ en el diálogo del mismo nombre, dedicado a la reflexión acerca de la creación del mundo:

Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello. Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y

⁴⁹ Timeo de Locrios (399-300 a.C.): filósofo del antiguo pitagorismo, de cuya vida no conocemos dato alguno con certeza. Probablemente vivió en el siglo IV a.C. Lo que sabemos de él lo conocemos por el diálogo de Platón que lleva su nombre. A él se le atribuye la obra *Sobre el alma del mundo y de la naturaleza*, en la que se expone la misma doctrina que en el diálogo de Platón.

mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina.⁵⁰

La vinculación de razón, alma y cuerpo, como un proceso en el que el artesano divino lega su bondad, es central para asimilar el sistema filosófico con el que Platón aborda el arte de la política. La división de las partes integrantes del alma, que la ligan con las virtudes supremas, es, en sí, el preámbulo de la tipología que separa las clases o tipos de hombres de los que se compone una ciudad. En ese sentido, es menester tomar en cuenta que el hecho de que el alma se encuentre en el cuerpo no es acto que denote regocijo en ella, pues ella añora la contemplación directa de las ideas. El alma tendrá que recorrer un largo camino para dejar la prisión que representa el cuerpo, y necesita purificarse en el ejercicio de las virtudes a partir del empleo de la razón; es decir, la parte divina que tiene la naturaleza humana. Para Platón, la meta de la vida humana no puede ser más que la búsqueda de la verdad, pero a partir de una base ética que considere las virtudes adecuadas para tal fin.

La verdad sólo llegará cuando se dé la perfección en la práctica de las virtudes. No puede haber un vínculo con la realidad perfecta si no se lleva una vida humana lo más perfecta posible. Las instrucciones que se señalan en el perfeccionamiento de las virtudes se especifican con la división de las partes del alma y con el tipo de virtud que a cada una de ellas ejercita. Se tienen tres partes del alma, una virtud específica para cada una de ellas, y una virtud general que las vincula a todas. La primera de las partes, en un orden jerárquico de abajo hacia arriba, es la concupiscible, a la que se atempera con la templanza o moderación; sigue la irascible, sujeta a la valentía o fortaleza, y, por último, la superior, que corresponde a la razón que sólo se puede ejercitar con prudencia y sabiduría.⁵¹ La justicia es la virtud que regula y permite la relación de las partes del alma: el fin al

⁵⁰ Platón, *Timeo* (*Diálogos VI*), p. 167.

⁵¹ Consultar Capítulo cuarto (436a) de la *República* de Platón.

que toda virtud se tiene que sujetar si quiere llegar a la perfección. Con las virtudes platónicas se avizora una relación directa entre las partes del alma, que en todo el entramado, se presentan para ser empleadas en el mundo de las sombras, en el que está contenida la propia vida política.

El plano que coloca al arte de la política en una relación con el mundo de las ideas es la práctica que busca perfeccionar las virtudes, y para Platón es una tarea que no necesariamente emprende cualquier hombre, pues está seducido por el entorno que le rodea. Por tal motivo, el conocimiento y la búsqueda de la verdad siempre han sido exclusivos de quien se dedica a la vida teórica: el filósofo. Para el fundador de la Academia, el filósofo es un personaje en el que todavía hay un halo de sabiduría que lo acerca a los maestros de verdad del pensamiento mítico y naturalista previo, dado que asume la búsqueda del mundo de las ideas como su principal actividad. Con todo, no se puede soslayar que las principales críticas al sistema platónico, entre ellas la aristotélica,⁵² estén referidas a lo que se entiende como idealismo. Sin embargo, una respuesta a las posturas críticas es el propio discurso platónico, como en el caso de la cita previa, en la que al final se muestra que tal concepción del origen del mundo es un discurso probable. Platón también es un místico: entiende que hay posiciones que impiden llegar a certezas absolutas, de ahí su consideración de que éstas no pueden pertenecer al terreno de lo humano sino al de lo inmutable y eterno (lo divino). Sin embargo, al sentar las bases, en un carácter sistemático, sobre la forma como el conocimiento humano, siempre azaroso y perfectible, puede convertirse en algo cercano a lo divino de las ideas, logra dar a luz la estirpe de los filósofos. La postura heterogénea y abierta de Platón y su Academia es muy bien vista por Hans Krämer en las siguientes líneas:

La pretensión de validez de la filosofía sistemática de Platón debe ser considerada realizando una serie de distinciones. Difícilmente se le vinculaba la pretensión dogmática de una validez definitiva y la pretensión de no tener necesidad de revisión alguna; esto se puede inferir del concepto dinámico de filosofía (entendido en sentido fuerte), así como de la divergencia de los discípulos, ya

⁵² Véase Aristóteles, *Metafísica*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002.

frente a Platón, ya de los unos frente a los otros, tolerada en la Academia. Tampoco se le vinculaba probablemente la pretensión de agotar la totalidad de los contenidos filosóficos; el proyecto se mantenía más bien elástico y flexible y era fundamentalmente abierto y ampliado, ya en su conjunto, ya en los puntos particulares.⁵³

Esta apertura de los *Diálogos* de Platón es la que en algunos casos ha dado lugar a las tesis que encuentran contradicción en, por ejemplo, los escritos políticos que se contienen en la *República*, las *Leyes* y el *Político*,⁵⁴ pero la obra no puede ser tratada como un *corpus* homogéneo, pues es producto de la labor intelectual de una larga vida en la que el propio autor madura y cambia sus posturas. De esta premisa se debe partir cuando se valoran los temas que, por desconocimiento de todo el contexto filosófico de Platón, pueden resultar polémicos, como es el caso de la vida comunitaria (entendida en algunas traducciones como comunismo)⁵⁵ propuesta para las clases guerrera y gobernante; o la eliminación de los menores lisiados o minusválidos que impiden un correcto ejercicio de las virtudes atléticas en esas mismas castas (que no en la del pueblo). El que estas resoluciones hayan sido vistas como presupuestos de una ciudad ideal en la *República o de lo justo*, no significa que el filósofo discípulo de Sócrates haya sostenido que en la *praxis* todo ello tenga un carácter de obligatoriedad o destino fijo, pues más bien es sólo una propuesta utópica.

El recorrido interpretativo de la obra política de Platón se debe hacer a la luz de su relación con las virtudes que cada parte del alma desarrolla para hacerse más virtuosa en la búsqueda de la perfección. La atención del ateniense recae en la *polis*, en lo interno, y no tanto en la relación que guardan entre sí las ciudades, por eso la ciudad es parangonada con el alma en la referencia a las partes o estamentos que la integran. Lo que corresponde a lo concupiscible vendría a ser el sector del pueblo; a lo irascible, el de los guerreros, y a lo supremo, entendido como razón, la estirpe

⁵³ H. Krämer, *op. cit.*, p. 159.

⁵⁴ Véase Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

⁵⁵ Véase Aristóteles, *Política*, capítulo sobre la crítica al comunismo del Platón.

de los filósofos. De ahí se reparten las obligaciones y actividades de cada clase, pues para Platón el pueblo, al tener la virtud de la templanza, debe ocuparse de producir los bienes para sí mismo y para las otras dos clases; por su parte, los guerreros, depositarios de la virtud de la fortaleza, tienen como actividad nodal establecer el orden y la protección permanente de la ciudad; finalmente, los filósofos, inmersos en la prudencia y el conocimiento, tendrían que estar abocados a gobernar y educar a todos los ciudadanos.⁵⁶ Como ocurre con la armonía entre las partes del alma, también aquí la virtud de la justicia equilibraría las diversas castas que conforman la ciudad, pues ella, en última instancia, siempre busca regular las relaciones entre los hombres.

Con esta sistematización de las partes integrantes de la ciudad, posteriormente la filosofía política de Platón recurrirá a la descripción de los diferentes tipos de gobierno que se pueden dar en una *polis*, así como a la argumentación de cuál de ellos es más conveniente. La defensa de la correcta legislación de la vida cívica y de la intervención de los conocimientos que se tienen para una mejor actuación no sólo de los gobernantes, sino también de los guerreros y el pueblo, y son la principal raíz de la que parte la versión platónica del arte de la política. La política como modo vital es un problema que atañe a los valores inculcados, o a los fines virtuosos de la propia ciudad. El conocimiento como virtud es el que debe abonar el terreno ético sobre el que crezca un arte de la política más equilibrado o justo.

Con tales consideraciones, Platón refiere, en la *República*, que el gobierno conveniente para los hombres es el de una monarquía encabezada por el filósofo rey, pues el resto de los tipos de gobierno que se han dado, demostraron su ineficacia y el desajuste que lleva a la anarquía de las *póleis*. Y para diferenciar su predilección por la monarquía, el filósofo ateniense presenta otras cuatro formas de gobierno que la acompañan, en un orden decreciente que se da por degeneración.

⁵⁶ Véase Platón, *República*.

Queda la división en cinco tipos: la monarquía (el gobierno de uno solo, pero el más virtuoso: el filósofo), la timocracia (el gobierno de los más fuertes, cuando la casta guerrera se apropia del poder), la oligarquía (cuando los más ricos ocupan el gobierno), la democracia (cuando el pueblo, al amparo de libertades ficticias, se adueña de la conducción de la ciudad y propicia la anarquía que degenera en el último tipo de gobierno; el de un solo hombre, pero el menos virtuoso), y la tiranía (el gobierno de un déspota que legisla para sí mismo y al que no le importa sostener el equilibrio de la ciudad).⁵⁷

Con la caracterología anterior, que variará posteriormente en los escritos del Platón maduro de las *Leyes* y el *Político*, se tiene entonces que la reconstrucción que los personajes de la *República* hacen respecto del arte de la política, es a todas luces un denodado intento por referir que un gobierno óptimo es el que se acerca a la perfección que otorgan las virtudes. El filósofo rey es quien más cerca está de la verdad, y los preceptos que de su gobierno emanen no pueden ser rebatidos por el resto de los mortales, pues éstos no saben lo que puede convenirle ni a la *polis* ni a ellos mismos. Los estudiosos de la filosofía política de Platón⁵⁸ coinciden en la afirmación de que por eso los consejos sobre la organización de la vida de los gobernantes en su *República*, tienen que ser considerados como la parte utópica del diálogo. Si la perfección del gobierno ideal es la que se alcanza cuando ya se encuentra el amparo del mundo de las ideas, en esa versión utópica del arte de la política hay un desapego por explicar el proceder de la norma jurídica que requieren los Estados imperfectos. Así, el ordenamiento que tiene tintes de mandato, sobre cómo deben ser educados los dirigentes de la ciudad perfecta, es un reflejo de una asimilación de la virtud, ya no como fin sino como medio de acción. Por eso cuando Platón contesta, por medio del personaje de Sócrates, a la pregunta de cómo es posible la ciudad buena, argumenta la introducción de la

⁵⁷ Consultar *ibid.*, Libro VIII, relativo a las constituciones.

⁵⁸ Véase G. H. Sabine, *op. cit.*, o L. Strauss y J. Cropsey, *op. cit.*

filosofía en el andamiaje de la organización de esa misma ciudad ideal, según lo refiere Leo Strauss:

Esto significa que en *La República* la filosofía no es introducida como el fin del hombre, el fin para el cual vive cada hombre, sino como medio para realizar la ciudad justa, la ciudad como campamento armado que se caracteriza por el absoluto comunismo y por su igualdad de los sexos en la clase superior, la clase de los guerreros. Como el gobierno de los filósofos no es introducido como ingrediente de la ciudad justa, sino sólo como medio para su realización.⁵⁹

Toda la problemática sobre la inviabilidad de los presupuestos de la ciudad ideal descrita en la *República*, llevan al propio Platón a replantear, en las *Leyes* y el *Político*, cuál debe ser el manejo adecuado del arte de la política en el plano de las realidades concretas. Una ciudad ideal sólo puede ser divina y los hombres deben contentarse con la semejanza hacia ella, y el fundador de la Academia centrará sus esfuerzos de madurez en la labor intelectual de presentar al arte de la política, vista ya en el terreno de la vida de los hombres, como el que necesariamente emerge con la sujeción a la ley. El *nómos* como condición necesaria para la vida política, es aceptado como lo único que tiene en cuenta la debilidad de la naturaleza humana y, por lo mismo, una aplicación más asequible. El ingreso de un cuerpo jurídico en la obra política tardía de Platón, en cierto modo hace ver que el ateniense vuelve a los orígenes primigenios del arte de la política que emergía, justamente, a partir del dictado de legislaciones por parte de sabios de la era arcaica.

La recuperación del *nómos* como el centro alrededor del cual gira la vida política en las *Leyes* de Platón, es comentada atinadamente por George H. Sabine:

La diferencia fundamental entre la teoría de la *República* y la de *Las Leyes* consiste en que el estado ideal de aquélla es un gobierno ejercido por hombres especialmente seleccionados y preparados, sin la traba de ninguna norma general, en tanto que el estado que se bosqueja en la última de esas obras es un gobierno en el que la ley es suprema, y tanto el gobernante como el súbdito están sometidos a ella.⁶⁰

⁵⁹ L. Strauss y J. Cropsey, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁰ G. H. Sabine, *op. cit.*, p. 77.

La aplicación del arte de la política se vuelve necesaria, no tanto a partir de la elaboración de entidades metafísicas dictadas como un ideal filosófico, sino como una *praxis* que se rehace constantemente. El sentido de la trascendencia de todo el sistema filosófico-político platónico, nuevamente se deposita en el devenir, tal y como ocurría en el pensamiento griego anterior. La actitud reconciliadora de la política con la *praxis* se prolonga en el *Político*, y Platón especifica allí cuáles son las diferencias entre el sofista, el filósofo y el político. Deja claro que el estadista no necesariamente será el que más inmerso esté en el mundo de las ideas (el filósofo), o en el de las apariencias (el sofista), sino el que conozca un arte específico que, a todas luces, es el que se ha descrito en los capítulos precedentes. El político entiende de las cosas que van hacia la búsqueda de la *isonomía* (equilibrio) en cada pueblo, según la constitución de sus ciudadanos; pero también de lo que comporta una justicia específica para cada caso, dejando de lado aquella que se entiende como un universal de tintes unívocos. Su sentido de la justicia es dar a cada quien lo que le corresponde.

Para definir el arte del político, Platón hace una analogía: el estadista es comparado con el pastor de rebaños. A su juicio, el político tiene que saber cuáles son los intereses y motivaciones de sus gobernados. Por eso reelabora su tipología de las cinco formas de gobierno de la *República*, en una versión más *ad hoc* con la política vista en su relación con lo virtuoso. La nueva tipología del *Político* es posteriormente retomada por Aristóteles para su *Política*, pero Platón la presenta en la voz de un extranjero procedente de Elea que conversa con Sócrates y otros personajes, entre los que se encuentra un joven también llamado Sócrates:

EXTR.- Lo que quiero decir es sólo que la monarquía, el gobierno ejercido por pocos hombres y el ejercido por muchos son, precisamente, los tres regímenes políticos que mencionamos al comienzo de este discurso que ha desbordado su cauce como un torrente.

J. SÓC.- Ésos eran tres, en efecto.

EXTR.- Y si ahora seccionamos en dos cada uno de ellos, tendremos seis, tras haber discernido al régimen recto y haberlo puesto aparte de éstos como el séptimo.

J. SÓC.- ¿Cómo?

EXTR.- De la monarquía resultaban –decíamos– el gobierno real y la tiranía; del gobierno ejercido por quienes son muchos, por su parte, proceden la aristocracia, cuyo nombre es de buenos auspicios, y la oligarquía. Y, finalmente, al gobierno ejercido por muchos lo considerábamos antes simple, llamándolo “democracia”, pero ahora, en cambio, también a él debemos considerarlo doble [...] Por su parte, al gobierno ejercido por la muchedumbre lo consideramos débil en todo aspecto e incapaz de nada grande, ni bueno ni malo, en comparación con los demás, porque en él la autoridad está distribuida en pequeñas parcelas entre numerosos individuos. Por lo tanto, de todos los regímenes políticos que son legales, éste es el peor, pero de todos los que no observan las leyes es, por el contrario, el mejor.⁶¹

La nueva tipología establece seis gobiernos imitativos y uno perfecto, que es el que se describe en la *República*: el del filósofo rey. Sin embargo, lo verdaderamente importante es que ya no se refiere sólo a los criterios de pobreza y riqueza, o a los de aceptación voluntaria o involuntaria, por medio de coerción de quienes gobiernan, sino también al de aceptación o rechazo de la ley. Las *Leyes* y el *Político* son el punto de arranque de Aristóteles para emprender su propia versión filosófica sobre el arte de la política. No obstante, aquí se vuelve conveniente una reflexión sobre la visión utópica de la ciudad ideal de Platón, cuando encaminó sus primeros esfuerzos al arte de la política.

Una luz que nos puede dar pistas sobre este gran misterio de la obra platónica está en el *Timeo*, diálogo en el que se habla de una ciudad perfecta encarnada en la Atenas de hace nueve mil años. La historia la habría escuchado Solón cuando pasó por Egipto, en su juventud, y éste se la habría transmitido a Dropidas,⁶² el padre del abuelo de Critias –quien narra esa parte del diálogo–, el también llamado Critias. La descripción de la Atenas primigenia recuerda su pasado glorioso cuando liberó a Europa, África y Asia de la opresión de la

⁶¹ Platón, *Político (Diálogos V)*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, pp. 586-588.

⁶² Dropidas: figura legendaria de los *Diálogos* de Platón, supuestamente contemporáneo de Solón y bisabuelo de Critias, protagonista del mismo diálogo platónico.

legendaria Atlántida. Lo que rescata este mito es toda la concepción platónica de la ciudad ideal, de la utopía irrealizable, de un pasado mítico que no regresa, a menos que se convierta en una re evocación. La ciudad perfecta, en la que se encarnan las virtudes del mundo de las ideas (ajeno al hombre), es irrealizable *per se*. La concreción de la existencia de esa ciudad sólo puede devenir en el alma de quien se acerca a ella por medio del conocimiento. El drama es que nunca logra asirla –hasta que se opta por construir un arte político en el mundo de las sombras: nuestro propio cosmos humano–. Víctor Gómez Pin comenta en torno a este callejón sin salida de la filosofía de Platón:

La Ciudad platónica, en efecto, ha sido “concebida” como el reino de la pura mismidad, como el reino de la pura estabilidad, como el reino de la pura determinación[...] Ahora bien: en el lugar (*tópos*) del *Logos*, en el lugar de la Idea, la mismidad es correlativa de la alteridad; la estabilidad, correlativa de la alteridad; la estabilidad, correlativa de la fugacidad; la plenitud correlativa de la carencia, y, en definitiva, el Orden correlativo del Caos. Por eso la ciudad platónica, que se pretende ideal, pero que no tiene cabida en el *tópos* de la idea, es forzosamente utópica, lo cual significa simplemente lo siguiente: la Ciudad platónica no se deja subsumir bajo las categorías que fundamentan y dan vida a la razón; la Ciudad platónica es inconcebible, y por inconcebible irrealizable.⁶³

El cisma que representa la *República* de Platón en ese paso del arte de la política a la filosofía política es contundente. La política es llevada a las cimas más elevadas de la abstracción. Sin embargo, ello no necesariamente favorece el curso acostumbrado en el devenir de ese arte. El filósofo de la ideas emprende un retorno a la caverna de la cual quiso escapar al hablar de una ciudad en la que se vive de acuerdo con la luz de la verdad. Ese retorno no es un retroceso, simplemente es el intento por llevar la acción de filosofar a sus compañeros. Para ello se requiere una adecuación del discurso filosófico a sus posibilidades en el mundo terreno. La política virtuosa de Platón es un eslabón más en la excelsa creación del genio griego. Una sistematización filosófica del arte de la política que se deposita en un saber específico, de acuerdo con las circunstancias de cada

⁶³ Víctor Gómez Pin, *El drama de la ciudad ideal. El nacimiento de Hegel en Platón*, Taurus, Madrid, 1974, p. 81.

pueblo, la inicia el fundador de la Academia. Su discípulo Aristóteles la continuará, aunque en el proceso deba derruir (o por lo menos intentar) el idealismo del maestro.

CAPÍTULO CUARTO
ARISTÓTELES O LA BÚSQUEDA DE LA DEFINICIÓN PRECISA
PARA EL ARTE DE LA POLÍTICA

Hablar de la obra de un filósofo tan grande puede parecer un propósito desmedido, pues Aristóteles ha estado en el escrutinio constante de todos los estudiosos que pretenden acercarse a cualquiera de los aspectos con los que él dividió todo el conocimiento, en esa búsqueda de una concepción filosófica encaminada a la sistematización de las ciencias. El llamado *corpus aristotelicum* no sólo sirve a quién intenta acercarse al terreno de las abstracciones más puras de la llamada filosofía primera (la del ser en tanto que es, posteriormente llamada ontología), o de la segunda (la que estudia las cosas de la naturaleza: física), sino que también puede permitir al estudioso abundar sobre temas como el del arte de imitar contenido en la poética, o el de las teorías esgrimidas para entender el comportamiento ético y político de los hombres.

El genio de Aristóteles rebasaría con mucho las pretensiones de conocimiento que ya para nuestra época tiene un filósofo, inmerso en la era de la especialización. El macedonio es, en ese sentido, el gran sistematizador de la filosofía antigua, pero ello es también producto de las necesidades de un tiempo en el que la evolución del pensamiento griego necesitaba comenzar a estructurarse en torno a parámetros que permitieran asirlo. El grado de complejidad de los temas contenidos en todo el universo heleno -por ejemplo, la obra de Platón- ya sólo podía ser manejado por quien estuviera inmerso en la propia sabiduría local. Esa

necesidad se correspondía también con uno de los principales ideales de la filosofía: su sentido pedagógico. La actividad de filosofar, en los tiempos de Aristóteles, era concebida ya no sólo como un modo de vida para el crecimiento personal, sino también como un medio de influencia directa en la *polis*. El estagirita considera dos formas para hacer presente la *episteme* en los hombres. Una, al dirigir unos tratados llamados exotéricos a la gente común, a modo de divulgación general. La otra, al construir una obra de enseñanza para la gente con estudios más avanzados (sus discípulos), contenida en los textos esotéricos. Paradójicamente, los únicos que nos llegaron fueron los últimos.¹

La complejidad del legado aristotélico es profunda no únicamente por lo que Aristóteles genera con su obra filosófica, sino también por la relación que guarda con personajes de gran importancia en la historia de Grecia, como es el caso del gran conquistador Alejandro Magno. Es menester repasar brevemente el origen del filósofo discípulo de Platón y los hechos que le dieron forma a su recorrido vital, así como los avatares por los que tuvieron que pasar sus escritos para sobrevivir hasta nuestros días.

4.1. Recorrido vital de Aristóteles: una biografía compleja²

Aristóteles nació en el año 384 a.C., en una ciudad de Tracia conocida como Estagira. Era hijo de Nicómaco,³ médico de cabecera del entonces rey de Macedonia, Amintas II.⁴ Su vida temprana (infancia y juventud) estuvo marcada por la gran influencia de la búsqueda del conocimiento que como médico tenía su

¹ Véase el "Capítulo XI: Aristóteles", en Concha Aguilera (coord.), *Historia del pensamiento. Volumen I. Filosofía antigua*, SARPE, Barcelona, 1982, pp. 167-221.

² Muchos de los elementos biográficos fueron obtenidos del apartado dedicado a Aristóteles en Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Tomo, México, 2004, pp. 153-163.

³ Nicómaco (s. IV a.C.): médico griego, natural de Estagira, que vivió hacia el 380 a.C. Fue médico particular de Felipe, rey de Macedonia, y debe su mayor celebridad al haber sido padre de Aristóteles. Compuso tratados de medicina que hoy se han perdido.

⁴ Amintas II (s. V a.C.): rey de Macedonia, 430 años a.C.; hijo de Felipe y nieto de Alejandro I, su padre, no queriendo disputar el trono a su hermano mayor, Perdicas, se retiró a la corte de Sitalces, rey de Tracia; después de muerto Felipe, Sitalces llevó a Amintas a sus Estados con un poderoso ejército; pero poco después lo abandonó y se hizo aliado de Perdicas, con lo cual Amintas perdió el trono y desapareció.

padre. En el año de 367, decidió marchar al mejor centro de estudios que por ese momento existía en la Hélade: la Academia de Platón. Con ello surgió un estatus vital que le perseguiría por el resto de su vida: su carácter de *meteco* en una urbe culta y la ausencia de lazos dinásticos que lo ubicaran dentro de la tradición de una familia aristocrática. Sin que los dos factores signifiquen una posición última dentro de la escala social de la Atenas del siglo IV, no se puede soslayar que esas condiciones son las que lo llevaron a la búsqueda constante de su superación personal. Resultado de ello fue el haber sido considerado por su maestro como el alumno más avanzado. La fidelidad guardada a Platón concluyó cuando éste murió en el año de 347,⁵ y fue entonces que Aristóteles decidió marchar de Atenas para comenzar a erigir su propia obra filosófica.

Se dirigió a Atarneo, donde su amigo Hermia⁶ le proporcionó medios para dedicarse a las investigaciones biológicas. El periplo que va de su retiro de la Academia y su retorno a Atenas duró 12 años, y en ese ínter fue llamado por la corte de Filipo II para hacerse cargo, como preceptor, de la educación del príncipe Alejandro. En el año 343 inició su labor de maestro real, aunque se comenta que el filósofo no dejó mucha huella en su discípulo en lo que a concepciones políticas se refiere, pues en la versión de Aristóteles prevalece la visión de un arte de la política abocado a la ciudad, y en la del futuro conquistador, la búsqueda de un imperio que aglutine a todas las *póleis* griegas en un poder central que sea la piedra de toque para la conquista de todo el mundo conocido. Este contraste de opiniones es en sí una parte importante para el posterior desuso del arte de la política que todavía defiende Aristóteles. La nueva época inaugurada por Alejandro Magno

⁵ Diógenes Laercio da otra versión: "Se apartó de Platón cuando todavía vivía éste, por lo cual cuentan que dijo: "Aristóteles nos tira coces, como hacen los potrillos con sus madres". Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 153.

⁶ Hermia (s. IV a.C.): tirano de Atarneo y de Assos en Misia, conocido como amigo y patrono de Aristóteles, vivió en el 350 a.C. Era eunuco y empezó por ser esclavo, entrando al servicio de Eubulo, a quien sucedió en la soberanía en el 347. Cuando los persas sometieron a todos los pequeños soberanos de Asia Menor, fue hecho prisionero y conducido a la corte de Artajerges, que le hizo decapitar. Aristóteles se casó con su hermana y celebró las virtudes de Hermias en un himno que aún se conserva.

requiere medios para sostener imperios (primero el helenístico y después el romano), medios que en muchos de los casos contravienen los principios del mismo arte de la política.

Al ser Alejandro coronado rey, en el año de 335, el filósofo decidió regresar a Atenas para fundar su propia escuela, misma que estableció en unos terrenos cercanos al templo de Apolo Liceo, en los extramuros de la ciudad. Por la correspondencia con el lugar físico, Aristóteles decidió nombrar a su escuela Liceo, aunque por sus costumbres de filosofar caminando en los jardines, también se le conoció como el peripato (corredor de paseo), palabra que deriva del griego *peripatein* (pasear).⁷ Los biógrafos coinciden en que en esos años de su retorno a Atenas, Aristóteles escribió la mayoría de los libros de su *corpus*, aunque hay que decir que algunos ya los había iniciado durante su estancia en la corte de Pela. En todo caso, lo que sí es significativo es que de los años del Liceo, son sus estudios éticos y políticos resultado de una noción más madura que entiende que no sirve de nada un conocimiento adquirido si no es capaz de verse reflejado en la felicidad humana, ya sea por el lado individual (ética) o por el social (política). La estancia de Aristóteles en Atenas concluyó en el año 323, al morir Alejandro Magno en campaña, pues a raíz de ese hecho se desató una cruzada antimacedónica que afectó al filósofo, refugiándose éste en la tierra de su madre, Calcis, Eubea. Allí murió un año después, dejando una obra escrita que tras unos siglos de ausencia fue redescubierta más tarde, aunque sólo parcialmente.

4.2. Avatares del *corpus* aristotélico a lo largo de los siglos

La vida de Aristóteles es altamente anecdótica, y lo mismo puede decirse acerca del destino de su obra. El hecho de que sólo los libros esotéricos hayan sobrevivido es un reflejo de los grandes cambios que sufrió Atenas cuando el arte de la política

⁷ “Habiendo vuelto y visto la escuela en poder de otro, tomó en el Liceo un sitio para pasear, y paseando allí hasta la hora de unirse los atletas, filosofaba con sus discípulos, y de este paseo fue llamada Perpatético. Otros dicen que lo fue porque hacía algunos discursos a Alejandro, en tiempos que pasaba convaleciendo de una enfermedad”. Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 153.

dejó de estar presente en la vida cotidiana. Los libros esotéricos salieron a la luz por azares del destino, y eso es lo que le da un tinte novelesco y mítico a las historias que se cuentan sobre su supervivencia.⁸ Según la tradición, las obras esotéricas llegaron a la actualidad porque uno de los herederos de la escuela peripatética, el discípulo de Teofrasto,⁹ llamado Neléo,¹⁰ trasladó la biblioteca de Aristóteles a la ciudad de Scepsis, en la Tróade, y sus herederos la guardaron debajo de la tierra a fin de evitar que cayera en poder de los reyes de Pérgamo,¹¹ que para esos momentos controlaban esa ciudad natal de Neléo. Dicha biblioteca contenía los escritos del maestro que nunca se habían divulgado, y que consistían en las notas que el estagirita revisaba antes de tratar un tema con los discípulos del Liceo. Se les conoce también como libros acroamáticos (del griego oír, escuchar), o textos destinados a ser escuchados. Los escritos que conocemos de Aristóteles no fueron pensados para publicarse en forma de libro, y por ello se debe avanzar con cuidado al intentar emitir un juicio sobre el aparente carácter fragmentario de la obra, o respecto a la percepción de algunos conceptos en los que probablemente Aristóteles mostraba una posición más laxa al dar sus lecciones cotidianas. Para beneficio de la humanidad, dichos manuscritos fueron recuperados en el siglo I

⁸ Valentín García Yebra, en la amplia introducción a la *Poética* (publicada en la edición trilingüe de Gredos), nos otorga un amplio estudio sobre la supervivencia de las obras conocidas de Aristóteles. Consultar Aristóteles, *Poética*, Gredos, Madrid, 1974.

⁹ Teofrasto (373-287 a.C.): filósofo y científico griego que vivió aproximadamente entre los años 373-287 a.C. Nacido en Ereso, isla de Lesbos, viajó muy joven a Atenas, donde frecuentó la Academia cuando Platón era ya viejo, y pasó luego al Liceo, convirtiéndose en el discípulo predilecto de Aristóteles, por lo cual quedó como director de la escuela a la muerte del maestro.

¹⁰ Neléo de Scepsis (s. III a.C.): filósofo griego, discípulo de Teofrasto. Recibió de éste los manuscritos de Aristóteles, y se dice que los ocultó de tal manera que no fueron hallados sino mucho tiempo después de su muerte.

¹¹ Valentín García Yebra cita una versión del padre Feijoo sobre la supervivencia de los textos de Aristóteles; aquí un extracto: “[Neléo dejó los libros a sus herederos] los cuales viendo la ardiente solicitud con que los reyes de Pergamo, de quienes eran vasallos, buscaban todo género de libros, y mucho más los de mayor estimación, para hacer una rica, y numerosísima Biblioteca, no queriendo enajenarse los de Aristóteles, que consideraban una porción preciosa de su herencia, los escondieron debajo de la tierra, donde estuvieron sepultados cerca de ciento y setenta años, al cabo de cuyo espacio de tiempo fueron extraídos por la posteridad de Neléo, de aquella oscura prisión; pero muy maltratados, porque por una parte la humedad destiñendo el pergamino había borrado mucho; por otra los gusanos los habían roído en varias partes”. Aristóteles, *op. cit.*, p. 9.

a.C. por Apelición de Teos,¹² y tras su muerte, el dictador Sila,¹³ quien buscaba revisarlos, los trasladó a Roma; sin embargo, existen referencias que señalan que en esa última etapa de la recuperación de los textos, éstos, tras ser sacados de su entierro, fueron hechos copiar por Apelición, pero los copistas carecían de habilidad y terminaron rellenando a su capricho los pasajes que estaban comidos o borrados. Por tanto, los textos que en algún modo sobreviven son esas versiones cambiadas a mediados del siglo I a.C.

Una vez recuperados los textos y llevados a Roma, se inició un largo proceso tendente a su caracterización y ordenación que prevalece en la actualidad. El hombre que elaboró el esquema del *corpus aristotelicum* es Andrónico de Rodas,¹⁴ cuando recibió el legado de las obras del estagirita a manos del bibliotecario de Sila, el gramático Tirannión.¹⁵ Las obras fueron dispuestas en el orden que hoy conocemos con base en la división de todos los libros a partir de cuatro grandes ramas:

- 1) los escritos de lógica, conocidos por el nombre de *Organon* ('instrumento') que comprenden los siguientes títulos: *Categorías*, *Tópicos*, *De la interpretación*, *Analíticos*

¹² Apelicon (?-86 a.C.): filósofo peripatético de Teos que murió hacia el año 86 a.C. Se le debe la conservación de las obras de Aristóteles, que fueron compradas por él a los descendientes de Teofrasto, y llevadas más adelante a Roma por Sila.

¹³ Lucio Cornelio Sila (137-77 a.C.): célebre dictador romano, de una rama de la familia de los Cornelios; nació en 137 a.C. Pasó los treinta primeros años de su vida entregado a los placeres y al libertinaje; fue nombrado cuestor en el año 107, y en calidad de tal fue a África a servir bajo la autoridad de Mario; allí desplegó grandes cualidades como guerrero y como diplomático, y se hizo entregar a Yugurta por Bocco; de este modo quitó a su general todo el honor de la campaña. Nombrado pretor en 92, y propetor en 91, restableció a Ariobarzanes en el trono de Capadocia, y firmó luego una alianza con los partos. De vuelta a Italia, puso fin a la guerra social; fue encargado de dirigir la guerra contra Mitridates, y nombrado cónsul en 88. Su título de dictador perpetuo le permitió aumentar la autoridad del Senado, al cual devolvió el poder judicial. Abdicó en el año 79 a.C., y habiendo constituido sólidamente el nuevo orden de cosas para que nadie se atreviese a pedirle cuenta de su vida pasada, volvió a sus desórdenes y vicios, y murió víctima de una enfermedad el año 77 a.C.

¹⁴ Andrónico de Rodas (99-1 a.C.): filósofo griego que vivió en el siglo I a.C. Se formó en el ambiente cultural de su ciudad, conocido centro de estudios aristotélicos. Filósofo peripatético, dirigió la escuela aristotélica desde el año 78 hasta el 47 a.C. Con base en una cuidadosa selección de originales por parte del gramático y bibliotecario Tirannión, realizó la primera edición crítica completa de las obras de Aristóteles, ordenándolas en un complejo rígidamente sistemático que corresponde aproximadamente al orden actual.

¹⁵ Véase nota anterior.

Primeros, Analíticos Segundos, y Refutaciones Sofísticas); 2) los escritos de la filosofía de la naturaleza o física que abarcan los tratados de: *Física, Del cielo, De la generación y de la corrupción, Meteorológicos, Historia de los animales, Del movimiento de los animales, De la marcha de los animales, Del alma, De la sensación y de lo sensible y De la memoria y del recuerdo*); 3) los catorce libros recogidos bajo el título de *Metafísica* (así llamados porque en la serie ordenada por Andrónico venían después *-metà* en griego- de los escritos de la física) que contienen todos los apartados sobre la entidad primera *-teología-* y los referentes a la ciencia del ser en tanto que es (ontología); y 4) las obras éticas, políticas, de poética y de retórica, las cuales son: *Ética Eudemia, Ética Nicmáquea, Gran Ética* (cuya autenticidad se discute), *Política, Poética, Retórica y Constitución de Atenas*.¹⁶

4.3. La lógica aristotélica como base para la definición precisa

Queda de manifiesto la magnitud de Aristóteles no sólo en la consolidación del arte de la política griega, sino también en la conformación de los principales métodos lógicos y retóricos que alimentaron a actividad de filosofar durante más de dos milenios. Es en esa relación de la predilección aristotélica por la definición precisa, que el arte de la política va adquirir un sentido más acabado en lo que a su vertiente de disciplina filosófica concierne. El camino iniciado por Sócrates en la búsqueda del conocimiento asimilado como una virtud, y el paso de un filosofar basado en los recursos de contraste que se generan con la dialéctica en Platón, son completados por el sentido silogístico que Aristóteles emplea para encontrar una argumentación más acabada y definitoria de los conceptos sobre los que versan los grandes campos del saber filosófico.

En el caso del arte de la política aristotélica, el andamiaje con el que se concatenan los razonamientos que lo contienen parte esencialmente con el estudio de las virtudes y acciones éticas que van generando los hombres, tanto en el nivel sincrónico, cuando se analizan dos realidades de la misma temporalidad, como en el diacrónico, cuando se recurre a la recuperación de vidas y hazañas pasadas que dan fe de la irrefutabilidad de un argumento.

¹⁶ La división del *corpus* aristotélico hecha por Andrónico de Rodas se cita en la *Enciclopedia Universal* en CD-ROM, Microsoft: 1995-1997, Micrones, S.A. Versión 2.02 Abril 97 (32 bits).

Hay un constante empleo del método comparativo en casi todas las obras del estagirita, incluso en aquellas que no intentan generar un conocimiento específico en el plano de una ciencia de estudio, sino que parten de la linealidad de una gnoseología que sólo pretende mostrar cuáles son los instrumentos para la correcta construcción de razonamientos. En ese sentido, el *Órganon*, que contiene los tratados de lógica, parte de la recuperación de toda la silogística previa a Aristóteles; allí él admite las influencias de quienes ya antes habían argüido un método de pensamiento, pero que no habían concatenado esas nociones en una afirmación precisa de principios. Por tal motivo, lo que la filosofía de Aristóteles tiene de particular es que deja claro cuál es la base de la que parten todos los razonamientos con los que intenta sistematizar el saber humano.

La presentación de las categorías y de los tópicos en los tratados de lógica tiene por fin dejar la certidumbre de que toda ordenación discursiva necesariamente se tiene que analizar a partir de lo que ella misma intenta argüir o definir. Es por la misma razón que el estagirita llega a la conclusión de que el conocimiento no es aplicable del mismo modo a todos los campos de estudio. La insistencia de pasar del accidente a la definición por medio de predicables que categorizan un determinado objeto de estudio, pasando por lo genérico y lo específico, es, en sí, la pormenorización de que dependiendo de la construcción de los silogismos de un argumento, es que éstos pueden ser demostrables, verificables o refutables.¹⁷ Sin embargo, la insistencia de que la verdad no se encuentra del mismo modo en las ciencias, determina una bifurcación entre dos campos de recursos lógicos que se pueden emplear: la deducción y la inducción.

Los argumentos que emerjan de la deducción serán irrefutables y universales por partir de principios universales de certidumbre; mientras que los de la inducción estarán sujetos a la demostración y se tendrán por válidos hasta que se demuestre lo contrario, pues los conceptos que de ellos emanan son

¹⁷ Véase el “Libro I de los Tópicos”, en Aristóteles *Tratados de lógica (Órganon)*, t. I, Gredos, Madrid, 2000, pp. 89-121.

particulares y con alta dosis de incertidumbre. La separación de los dos campos de la lógica le permite al macedonio dejar en claro qué método se utiliza para los temas que se tratan en sus diversos escritos. Es evidente que, en lo que toca a las obras físicas y metafísicas, los razonamientos van a tender a la deducción, en tanto que en los de temática ética, política, retórica y de poética, a la inducción.

Los nueve libros del *Órganon* que se encargan de presentar todo lo concerniente a los Tópicos (o lugares) de la construcción silogística, son la concreción con la que Aristóteles nos muestra su propia percepción y definición de la dialéctica. Todo ello nos lleva a lo que nos atañe respecto al arte de la política, pues en todo momento ese saber sobre la vida social se ha construido con recursos dialécticos. Y en lo que toca al fundador del Liceo, él deja claro que la dialéctica es el arte de discutir (el que emplean los *dialektikoi*, o discutidores), pero de acuerdo con reglas precisas de argumentación. Así, las partes integrantes de la dialéctica (el que pregunta y el que responde) deben cuidarse de no caer en contradicciones y tratar de refutar las opiniones de su oponente, pero no con marrullerías, como la de evadir respuestas o responder con la formulación de otra pregunta al que previamente preguntaba.

En todo esto, Aristóteles precisa que la dialéctica sólo debe emplearse cuando lo que se aborda en una discusión versa sobre temas plausibles de los que hay diversas opiniones encontradas.¹⁸ Lo que no está claro, y no los principios evidentes, es lo que atañe a la dialéctica; por ende, en lo que toca a concepciones

¹⁸ “Un *razonamiento* es un discurso (*logos*) en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay *demostración* cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es *dialéctico* el razonamiento construido a partir de cosas plausibles. Ahora bien, son *verdaderas* y *primordiales* las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas; en cambio son cosas *plausibles* las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o la mayoría, o a los más conocidos y reputados. Y un razonamiento *erístico* (hecho para discutir por discutir, entendido como un sofisma –apunte nuestro–) es el que parte de cosas que parecen plausibles pero no lo son, y también el que, pareciendo un razonamiento (y no siéndolo), parte de cosas plausibles o cosas que lo parecen; en efecto, no todo lo que parece plausible lo es realmente”. Aristóteles *Tratados de lógica (Órganon)*, pp. 90-91.

políticas o éticas es que tal método argumentativo encontrará mayor aplicabilidad. Lo que deviene de esa lucha agonística entre quienes pretenden profundizar en ese tipo de conocimiento, es la presentación de una tesis que intenta cerrar, mediante recursos teóricos, un argumento sólido difícil de refutar. El triunfador de una discusión logra dejar un legado de conocimiento que, a partir de tal momento, se conocerá como la tesis de dicho autor, tesis que podrá retomarse en discusiones posteriores como una línea de defensa de otra tesis en construcción.

Esta visión aristotélica sobre el conocimiento es, en sí, lo que dota al filósofo de una originalidad que, a su vez, lo separa de su maestro Platón. Aristóteles no asume como certera la idea de que el conocimiento es omnisciente y está encerrado en un espacio supraterráneo concebido como el mundo de las ideas; por el contrario, para él el conocimiento necesariamente proviene de quien conoce; es decir, de quien percibe.¹⁹ Separa lo sensible de la sensibilidad para establecer que las cosas existen independientemente de quien las piense; el argumento es que no se puede abrogar lo sensible, viéndolo como un mundo de sombras, pues ello sería la negación de nuestra propia existencia, dado que el hombre (quien sensibiliza el universo) es también otro sensible en el mundo de los objetos.²⁰

En el ejemplo de la refutación del mundo de las ideas de Platón encontramos una de las síntesis aristotélicas con las que la misma lógica es reducida a principios universales de los que no puede evadirse cualquier argumento. Para Aristóteles, todo silogismo deviene de otro silogismo, y la demostración es el seguimiento del proceso en el que se va construyendo una silogística, pero de manera inversa.

¹⁹ Acudir al capítulo noveno del Libro I de la *Metafísica*: "Crítica de la doctrina platónica". Aristóteles, *Metafísica*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002, Libro XIV, pp. 95-106.

²⁰ En el libro *Filosofía de la expresión*, Giorgio Colli deja claro que en el universo de la Grecia arcaica no existía la noción de sujeto, pues en la sabiduría de tal época, todo el cosmos se concebía como compuesto por objetos, en los que se incluía al propio hombre u "objeto de la expresión". Dice: "Los Griegos no conocieron nada parecido a nuestro sujeto excepto como tema de discusión psicológica, que para ellos tenía un significado mítico-religioso o bien especializado. En cualquier caso, este sujeto ocasional fue identificado, total o parcialmente, con el objeto, en particular con el conocimiento noético. Lo cual es la versión mística de lo que se ha evocado antes como reducción del sujeto al objeto, ahora en sentido contrario". Giorgio Colli, *Filosofía de la expresión*, Siruela, Madrid, 1996, p. 36.

Empero, para el estagirita es evidente que va llegar un momento en el que no se va poder sostener la cadena argumental con la recurrencia a silogismos superpuestos, y entonces será necesario precisar cuáles son los principios básicos a partir de los cuales parte toda argumentación.

Los principios evidentes por sí mismos que ya no necesitan demostración, son circunscritos por Aristóteles a tres: el principio de identidad, el principio de no contradicción, y el principio del tercio excluso.²¹ El primero indica que un concepto predicado (a partir de diez categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, tiempo, lugar, situación, condición, acción y pasión) necesariamente obtiene una identidad que lo deslinda de otros conceptos precisamente cuando adquiere su propio universal definitorio (casa no es igual a templo); el principio de no contradicción indica que un concepto no puede ser al mismo tiempo su propia negación; y el del tercio excluso significa que no hay una parte intermedia entre la afirmación y la negación de un concepto.

Dos de los principios evidentes aristotélicos son explicados en los siguientes términos en el Libro IV de la *Metafísica*, el cual es dedicado a la ciencia que estudia lo que es en tanto que es (*tó ón hei ón*), comúnmente aludido como el tratado ontológico:

Digamos a continuación cuál es este principio (no contradicción): es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido. [...] Éste es el más firme de todos los principios, ya que posee la característica señalada. Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es. [...] Por otra parte, tampoco puede darse un término intermedio entre los contradictorios (tercio excluso), sino que necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos, sea el sea, de una misma cosa. Ello resulta evidente, en primer lugar, con sólo definir previamente qué es lo verdadero y lo falso. Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo es, es, y lo que no es, no es. Por consiguiente, quien diga que “algo” es o no es, dirá algo verdadero o dirá algo falso. Sin embargo, ni de lo que es ni de lo que no es puede decirse “indistintamente” que es o que no es.²²

²¹ Véase Aristóteles, *Metafísica*.

²² *Ibid.*, pp. 161 y 186.

Los principios evidentes son los cimientos sobre los que se construye la filosofía teórica de Aristóteles. Su sistema se divide en el sentido de ver cuál *episteme* debe dedicarse a las causas primeras, cuál a las segundas y cuál a la suprema. Esto en lo que toca a las argumentaciones deductivas, pues en lo referente a los temas que tienen que ver con la vida social del hombre (o filosofía de las cosas humanas), la adecuación lógica empleada por Aristóteles (desde luego, sin olvidar sus tres principios evidentes e irrefutables) está construida a partir de una teleología que atiende al sentido de que todos los actos humanos se orientan a finalidades específicas que los hacen ser de un modo u otro. Dichas finalidades pueden modificarse de acuerdo con la *paideia* que el propio individuo vaya generando; y, por lo mismo, entenderá que al final de cuentas el objetivo de casi todos los hombres es la búsqueda de la felicidad; sólo que cada uno la entenderá de modo distinto y empleará las herramientas que considere necesarias.

La sistematización es proyectada por Aristóteles principalmente como una estratagema con la que busca, por un lado, combatir las posiciones relativistas de algunos sofistas (de esa intencionalidad da cuenta su tratado titulado: *Refutaciones sofísticas*), no sólo en los temas éticos y políticos, sino también en lo que él entiende como argumentaciones falaces; y, por el otro, presentar los derroteros por los que debe deambular la filosofía que se adecua a principios lógicos, una vez que evade la construcción caótica de argumentos que dispersan los posibles conocimientos emergentes.

El *logos* aristotélico proyecta que la ciencia suprema, o filosofía primera (*prote philosophia*), es la que se ocupa de las causas primeras, del ser en tanto que es, derivándose de ahí la ciencia que se ocupa de la entidad suprema (Dios), entendida como el primer motor generador de todo el movimiento universal, que está autocontenido en un estado permanente de serenidad y autorreflexión: teología;²³ y, por último, la ciencia que se ocupa de las causas secundarias, el mundo de las

²³ Consultar el capítulo séptimo del Libro XII de la *Metafísica*: “El acto de la entidad primera, o Dios, consiste en eterna actividad intelectual”. *Ibid.*, pp. 473-477.

sustancias naturales que nos rodean (sublunares o terrestres y celestes), ocuparía el siguiente nivel de importancia; dicha ciencia es considerada en los tratados de física.²⁴

4.4. Ética y política: mundos paralelos en la filosofía de Aristóteles

Mención aparte merece la filosofía encaminada a desentrañar el comportamiento humano que se refleja en acciones individuales o en la conformación de la organización social, pues si bien Aristóteles no la considera como la causa central a la que se aboca la reflexión abstracta (pues ésta se ocupa principalmente de causas primeras y segundas), sí se puede decir que para el estagirita la ética y la política, como ramas de la filosofía, vienen a ser de suyo más importantes, pues de su estudio depende el grado de felicidad, o no, que puede alcanzar el hombre en sociedad. La aplicación de los conocimientos que emergen tanto de la ética como de la política como *epistemes*, es más evidente en relación con lo que pueden dar las otras ramas de la filosofía. Aquí encontramos otro punto de confluencia de la filosofía del conocimiento del siglo IV a.C. (en este caso, la aristotélica) con las creaciones poéticas y vivenciales del arte de la política de la Grecia Arcaica. El punto de confluencia es que el saber específico de la filosofía política sigue postulándose por una finalidad de adecuación a la *praxis*.

La adecuación a los actos cotidianos es lo que vuelve tan certeros los argumentos aristotélicos que se entretajan en los refinados tratados éticos y políticos; enfoques comunicados paralelamente: no se entiende uno sin el otro. La certeza de esta simbiosis es la de entender, junto con los antiguos artistas de la política, que para que se dé un sentido virtuoso de la vida de la *polis* es necesaria una integración de los que participan en ella (los ciudadanos) a un cuerpo de principios elementales de educación y costumbres en los que únicamente puede sobrevivir dicho arte. Se entiende que la ética depende de la política puesto que la conducta individual se supedita a las exigencias comunitarias, pero también que

²⁴ Revisar Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid, 1998.

sin ética no es viable la auténtica política (la del sentido virtuoso). Las dos estrategias de educación humana se retroalimentan para que tanto la una como la otra sean posibles.

Es menester resaltar que tanto la defensa como la exigencia de la vida política, en Aristóteles, son el producto de concebir en el hombre un sentido de la apetencia que lo lleva a determinar su existencia con una tendencia hacia lo más excelso y deleitoso. Sin embargo, la diferencia reside en que los hombres asumen sus apetencias a partir de una articulación racional que los lleva a optimizar su propia vida. Dicha visión de que la animalidad del hombre se diferencia de la del resto de los animales por su carácter social y racional, lleva al peripatético no sólo a la postulación de su teoría del *zoon politikón* en el tratado de la política, sino también a la división de los tres tipos de alma en los seres vivos: la vegetativa, la sensitiva y la racional; tipos que, como queda explicado en su tratado *Acerca del alma*,²⁵ estarían contenidos en el hombre, mientras que los otros animales tendrían los dos primeros, y las plantas, sólo el primero.

La problemática que surge una vez que se estipula que la razón es propia del hombre, es encontrar las finalidades que regulen los pasos de esa misma razón. Aristóteles dice que ésta se orienta a conseguir la felicidad (*eunaimonia*) en los actos vitales, sólo que ello depende de qué se entienda por felicidad, pues para unos son los placeres, para otros la riqueza, mientras que para otros, la adquisición de más conocimientos.²⁶ Ya en el tratado de la *Ética Nicomáquea*, el preceptor de Alejandro Magno deja claro que el hombre buscará la felicidad dependiendo de qué tipo de virtudes tenga más desarrolladas. Así, si tiene más desarrolladas las dianoéticas (o

²⁵ En el tratado citado, Aristóteles pormenoriza que el alma tiene varias potencias, pero que no en todos los seres vivos se dan esas potencias. Dice: "En cuanto a las antedichas potencias del alma, en ciertos vivientes se dan todas -como decíamos- mientras que en otros se dan algunas y en algunos, en fin, una sola. Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva". Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 2000, p. 85.

²⁶ Véase el apartado "4. Divergencias acerca de la naturaleza de la felicidad", en el Libro I de Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, pp. 26-28.

intelectuales): los saberes técnicos (artes), la sabiduría, la prudencia y el intelecto, tenderá a no conformarse con una vida apegada a la simple mundanidad; mientras que si posee sólo las virtudes éticas (las del carácter): la valentía, la templanza, la liberalidad y la justicia, puede ser que sólo se enfoque a dar rienda suelta a su parte apetitiva. Lo ideal no sólo para el logro de la felicidad sino también para la mejor desenvolvura de la sociedad, es que los hombres tengan muy bien desarrolladas todas las virtudes, tanto las dianoéticas como las éticas.²⁷

Todo lo que respecta a las virtudes aristotélicas muestra un mayor grado de complejidad en comparación con las que se demandaba para el habitante de la ciudad ideal de Platón, complejidad que no debe entenderse como una dificultad, pues, en cierto modo, las virtudes aristotélicas son más asequibles para el hombre promedio. El filósofo de Estagira no circunscribe las virtudes a criterios inamovibles de lo que es o debe ser una virtud –por ejemplo, la de la valentía–, ya que deja muy en claro que cada quien encuentra su propia ruta ética en un estira y afloja entre los vicios y los defectos. Para Aristóteles, las virtudes son entendidas como un justo medio (*mesotés*) entre esas dos partes desviadas de la virtud. Empero, la laxitud de su sistema radica en que él deja abierta la posibilidad de que cada quien encuentre su punto intermedio entre el vicio y el defecto. Un ejemplo palpable sobre la singularidad del justo medio es el que da con el abuso o no de la dieta, pues es evidente que si no se tiene la constitución física de un atleta, comiendo lo mismo que él se tenderá a engordar y salirse de la proporción del peso exacto.²⁸

²⁷ Dice Aristóteles en el Libro I de su *Ética*: “También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas. De este modo, cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o moderado; y también elogiamos al sabio por su modo de ser, y llamamos virtudes a los modos de ser elogiados”. *Ibid.*, p. 51.

²⁸ “Primeramente, entonces, hemos de observar que está en la naturaleza de tales cosas el destruirse por defecto o por exceso, como lo observamos en el caso de la robustez y la salud (debemos, en efecto, servirnos de ejemplos manifiestos para aclarar los oscuros); así el exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente, cuando comemos o bebemos en exceso, o

El anterior criterio queda refrendado en la propia voz de Aristóteles cuando habla sobre en qué momento, o no, conviene irritarse:

Esto, sin duda, es difícil, y especialmente en los casos particulares, pues no es fácil especificar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debe uno irritarse; pues nosotros mismos unas veces alabamos a los que se quedan cortos y decimos que son apacibles, y otras a los que se irritan y les llamamos viriles. Sin embargo, no es censurado el que se desvía del bien un poco, tanto por exceso como por defecto, pero sí lo es el que se desvía mucho, pues no pasa desapercibido. Ahora, no es fácil determinar mediante la razón los límites y en qué medida sea censurable, porque no lo es para ningún objeto sensible. Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción. Así pues, está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien.²⁹

Con todo este sistema de finalidades y medios que se emplean para llegar a las virtudes, Aristóteles considera tres estilos de vida para alcanzar la felicidad. El primero es la vida sensual (*bíos apolaustikós*), que apegada a una *hedoné* mal entendida, no es recomendable porque nos aleja de las posibilidades vitales más excelsas, amén de que vivir permanente en ese estado, según el *logos* aristotélico, nos acercaría más a la vida de bestias. El otro extremo por el lado de lo más elevado para el hombre, y que en realidad es el tercer tipo de su división, es la vida contemplativa o teórica (*bíos teoretikós*), en la cual el filósofo macedonio ve la dificultad de aplicación, pues se requieren múltiples esfuerzos. Por lo tanto, recomienda el tipo intermedio de estilo de vida, con el que es posible conseguir la felicidad: el segundo en su tipología, y es la vida política (*bíos politikós*), que para su entendimiento, es el tipo más cercano a la mayoría de los mortales, pues está en ellos, darse o no, una correcta y sustantiva vida colectiva que a la postre les puede

insuficientemente, dañamos la salud, mientras que si la cantidad es proporcionada, aumenta y conserva". *Ibid.*, p. 55.

²⁹ *Ibid.*, p. 71.

reportar los mayores beneficios en términos de una felicidad que no se volatice fácilmente.³⁰

La dedicación de todo un tratado filosófico a ese modo intermedio de la búsqueda de la felicidad que es el del arte de la política, es la prueba contundente de que el genio heleno había llegado a lo más alto de su cosmogonía al entender dicha actividad como una necesidad primordial para la convivencia humana. Lo que comporta ese arte y los beneficios que reditúa son ampliamente abordados por Aristóteles en ese tratado de la vida de la *polis* que elaboró en plena madurez. En él hace gala de su propia singularidad: la de ser el maestro de la definición precisa, mediante el uso de la palabra que persuade.

4.5. La política de Aristóteles

La política emerge en el *corpus* aristotélico como una necesidad innata de quien busca que el conocimiento pueda repercutir en la mejora de la vida humana. Y es en ese sentido que la recuperación de un sentido virtuoso y noble de tal arte es asumida como el mejor medio para afrontar el fin supremo hacia el que se orienta el hombre inmerso en lo social: el bien primeramente de él mismo, de los suyos (la familia) y el de su ciudad. El fin último al que se orienta la vida humana es la felicidad, y Aristóteles tiene la certeza de que la política es el mejor arte o *episteme* para concebir tal fin, porque beneficia a una mayor cantidad de hombres. Esa certeza la explica Aristóteles como sigue:

¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien (felicidad como fin de la vida) tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar visualizándolo? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Esta es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué

³⁰ Consultar el apartado “5. Principales modos de vida”, en el Libro I de la *Ética* de Aristóteles. *Ibid.*, pp. 28-29.

se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.³¹

Determinado el fin supremo y la *episteme* directiva para conseguirlo (la política), el *logos* aristotélico procede a la reflexión filosófica que lo lleva a concretar un tratado o estudio sobre el arte de la conformación, el mantenimiento y la búsqueda de la posteridad de las ciudades. No pretende fijar las diferencias entre una ciudad utópica,³² que sirva de ideal a seguir, y las ciudades concretas. Por el contrario, lo que pretende es la elaboración de un cuadro comparativo que explique múltiples diferencias no sólo en los estilos de vida que pertenecen a una *polis* en particular (la vida familiar, la de las aldeas o barrios *-demos-* y la de la conformación interna de los gobiernos), sino también los que se dan entre una ciudad y otra. El estagirita lo explica así:

Así que es evidente que también en el caso del régimen político es propio de la misma ciencia considerar cuál es el más perfecto y qué cualidades debería tener para adaptarse mejor a nuestros deseos si ningún obstáculo exterior lo impide, y qué régimen es apropiado para qué personas (porque para muchos es quizá imposible alcanzar el mejor, de modo que al buen legislador y al verdadero político no debe pasarles inadvertido el régimen que es el mejor en absoluto y el que es mejor dadas unas circunstancias); y además en tercer lugar, el régimen que parte de un supuesto previo (pues también esta ciencia debe poder considerar respecto de un régimen dado cómo se formó desde un principio y de qué modo, una vez establecido, puede conservarse más tiempo. Me refiero, por ejemplo, al caso de una ciudad que no esté gobernada por el mejor régimen y que no esté dotada de los recursos necesarios y tampoco tenga el régimen dadas sus circunstancias, sino uno inferior).³³

La intención no es censurar o reivindicar, sino determinar las causas de por qué se debía dar un determinado tipo de gobierno; o por qué un régimen familiar

³¹ *Ibid.*, pp. 24-25.

³² Revisar la crítica al comunismo platónico en el Libro II de Aristóteles, *Política*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, pp. 49-68.

³³ *Ibid.*, Libro IV, p. 174.

es más conveniente que otro; o cuáles son los principios directivos que permiten una mejor administración de los bienes materiales. Aristóteles deja claro que las diferencias entre los tipos de gobierno, en buena parte, dependen de la educación que han adquirido los ciudadanos; de la prevalencia de la legislación o constitución cívica, pero también de las circunstancias que imperan como base histórica y práctica de la *polis*. La democracia del Ática del siglo V a.C., difícilmente se podía dar en un pueblo de bárbaros, pues se requería un grado elevado de especialización en los deberes ciudadanos que sólo arribaría una vez que se proyectaran los niveles intelectivos que los mismos atenienses habían generado con la conformación de su propia *paideia* o cultura.³⁴ El argumento aristotélico se reafirma aún más:

Además de todo eso, (la *téchne* política) debe conocer el régimen que se adapta mejor a todas las ciudades, porque la mayoría de los que exponen sus ideas sobre sistemas políticos, aunque en lo demás tienen razón, fallan en su aplicación. No sólo, en efecto, se debe considerar el mejor régimen, sino también el posible, e igualmente el que es más fácil y el más accesible a todas las ciudades. Actualmente, en cambio, unos buscan sólo el más elevado y que requiere muchos recursos, y otros, que hablan con preferencia de una forma común, suprimen los regímenes existentes.³⁵

El arte de la política no es una tábula rasa de principios inamovibles, sino un método que necesita adecuarse a la singularidad de cada pueblo. Aristóteles proyecta la definición ontológica del hombre como un *zoon politikón* (animal social), no a partir de criterios morales que lo ubican como bueno o malo por naturaleza. La discusión no versa sobre la descripción de la conducta a partir de criterios de censura o aprobación, sino sobre la explicación de que la toma de una actitud, de beneficio o perjuicio de la ciudad, es el resultado del grado de educación que hayan adquirido sus integrantes. El hombre no es ni bueno ni malo por naturaleza; puede volverse en uno u otro sentido dependiendo de si se encauza a las virtudes

³⁴ Sistema de gobierno que, por otra parte, demostró su fragilidad al no saber contrarrestar las contradicciones que se gestaban cuando ya todos sus integrantes asimilaban a ultranza su derecho a participar en todas las cosas de la *polis*.

³⁵ *Ibid.*, pp. 174-175.

o a los vicios y defectos. En ese tenor, también el estagirita refiere que la legislación que se otorgan los integrantes de una comunidad, necesariamente tiene que ver con sus necesidades particulares, pero que, en todo caso, deben tomar en cuenta a qué problemática específica se refieren, pues no es lo mismo hablar de justicia individual, de justicia social (dividida en dos: distributiva y prescriptiva) o de justicia universal:

“Parece que la justicia es igualdad, y lo es pero no para todos, sino para los iguales. Y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. La causa de ello es que el juicio es acerca de sí mismo y, por lo general, la mayoría son malos jueces acerca de las cosas propias”.³⁶

El genio aristotélico deja definiciones precisas sobre lo que emerge cuando los intereses individuales se enfrentan a los colectivos, pero resuelve que la vida política es la que se basa, precisamente, en el arte de lo posible con el uso de la palabra para la negociación. La política se inventa para salvar diferencias y no para ahondarlas. Es precisamente lo que rescata el tratado aristotélico. Por lo mismo, el filósofo enfatiza que dicho arte no es aplicable a todo lo que ocurre en la ciudad, dado que depende del fin hacia el que se oriente su ejercicio:

Por consiguiente, cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Como si uno, por gobernar a pocos, fuera amo; si a más, administrador de su casa; y si todavía a más, gobernante o rey, en la idea de que en nada difiere una casa de una ciudad pequeña. Y en cuanto al gobernante y al rey, cuando un hombre ejerce solo el poder, es rey; pero cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante.³⁷

Ahora bien, ante la posible divergencia de que lo presentado por el fundador del Liceo sólo es aplicable para los grupos humanos reducidos en número de integrantes, se precisa que, efectivamente, el tratado versa sobre lo concerniente a la *polis* y, por lo mismo, tiene referencias muy inherentes al sentido

³⁶ *Ibid.*, p. 132.

³⁷ *Ibid.*, p. 4.

autárquico de la mayoría de sus concepciones.³⁸ Sin embargo, eso no anula sus posibilidades prácticas, pues a final de cuentas la política va más allá de todo poder real o de una forma de gobierno específica, y la que verdaderamente cuenta es la que se elabora todos los días. Para Aristóteles, la política se construye con un principio irrenunciable a las virtudes individuales, como también con la noción de que éste es un arte muy concreto y observable pues, en la *praxis*, las sociedades dan muestra de su necesaria aplicación.

Se ha olvidado el sentido virtuoso de la política: que asume la participación de sus integrantes en la búsqueda del beneficio de la comunidad y no la del beneficio propio. Ese sentido orienta al filósofo estagirita para dar cuenta de cuáles pueden ser las formas virtuosas de gobierno, y cuáles sus desviaciones. Una forma de gobierno depende de la aplicación virtuosa que se tenga previamente de la política en la sociedad. Por eso se destaca que la política es un universo social incluso previo a la constitución oficial de un gobierno. La pormenorización aristotélica en lo que concierne a las formas virtuosas de la política (en lo que toca a gobiernos) y a sus desviaciones, asume la idea de que no todos pueden participar del arte de la política en un nivel del gobierno en la ciudad, pues se requiere en primera instancia que tengan la categoría legal de ser ciudadanos con plenos derechos para ejercer funciones judiciales y de gobierno en su propia ciudad. Sobre la definición del ciudadano, el fundador del Liceo enfatiza:

El ciudadano no lo es por habitar en un lugar determinado (de hecho los metecos y los esclavos participan de la misma residencia), ni tampoco los que participan de ciertos derechos como para ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado). Es el caso de los niños aún no inscritos a causa de su edad y de los ancianos liberados de todo servicio; se deberá decir que son ciudadanos en cierto modo, pero no en

³⁸ Manuela García Valdés, traductora de la *Política* en la edición de Gredos, nos ofrece una nota que deja muy claro cuál era el concepto de ciudad en la Grecia Clásica: “La polis era la forma perfecta de sociedad civil; sus rasgos esenciales eran: extensión territorial reducida, de modo que sus habitantes se conocieran unos a otros; independencia económica (autarquía), es decir, que produjese lo suficiente para la alimentación de su población; y, especialmente, independencia política (autonomía), es decir, no estar sometida a otra ciudad ni a otro poder extranjero”. Referencia al pie en *ibid.*, p. 3.

un sentido demasiado absoluto [...] Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno.³⁹

Empero, en todo caso, Aristóteles no deja de lado la tradición del arte de la política que inventan los griegos en su historia arcaica: la de asumir que ésta sólo es posible si hay un nivel de participación ampliado a un cuerpo social llamado ciudadanía. Así, cuando los miembros de una ciudad que tienen derecho a la participación, no participan, se puede decir que prevalece, en el cuerpo organizativo de la misma, un régimen desviado. A todo esto, conviene retomar los párrafos en los que Aristóteles define la nomenclatura de los gobiernos rectos y desviados:

Una vez hechas estas precisiones, hay que examinar a continuación cuántas en número y cuáles son las formas de gobierno; y en primer lugar las rectas, pues definidas éstas, resultarán claras las desviaciones. Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los que participan en el gobierno, o deben participar en las ventajas de la comunidad. De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república. [...] Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad.⁴⁰

La tipología de los gobiernos rectos y desviados de Aristóteles es presentada no sólo en el tenor de describir e interpretar las realidades históricas de las diversas *póleis* de la Hélade; lo que se busca, también, es la presentación de argumentos tendentes a presentar cuál es el gobierno idóneo para cada pueblo, cuál es la forma

³⁹ *Ibid.*, pp. 110-111.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 129-130.

de mantenerlo y mediante qué recursos hipotéticamente se puede dar un gobierno ideal que no se quede en un sentido trascendente de aspiración utópica, sino que en su instauración demuestre sus posibilidades efectivas. En lo que toca a la fortaleza y continuidad de los gobiernos, queda de manifiesto que esas características sólo se pueden dar si éstos están bien fundados (que no haya amplios sectores discrepantes), si aplican de modo recto las leyes que les dan origen, y si evitan, como uno de sus máximos apremios, los agravios hacia un sector de la sociedad.⁴¹

En lo concerniente a la postulación de un gobierno ideal en la obra filosófica aristotélica, se supedita a presupuestos pragmáticos, a diferencia de lo dicho por Platón. El pragmatismo político de Aristóteles es incuestionable y se puede observar en los siguientes aspectos: el tipo de y número de habitantes; la ubicación geográfica de la ciudad y el trazado de sus calles; la organización de las funciones públicas, y el tipo de educación que se debe brindar a los ciudadanos, entre otros.⁴² La argumentación se basa en experiencias concretas y queda muy claro que su concepción se sujeta a las reglas de la definición precisa.

Para concluir, presentamos una reflexión del filósofo sobre el gobierno mejor que se pueden dar los hombres:

Pues bien, es evidente que el régimen mejor es esa organización bajo la cual cualquier ciudadano puede prosperar y felizmente; pero se discute por parte de aquellos que están de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable, si es preferible la vida política y práctica o más bien la que está desligada de todas las cosas exteriores, por ejemplo, una vida contemplativa, que según algunos, es la única filosófica. [...] Y no es de poca importancia saber en cuál de las dos está la verdad, pues si se es sensato, necesariamente se organizará tanto el hombre individual como la sociedad política en común, en función del fin mejor.⁴³

⁴¹ El amplio estudio sobre los legisladores contenido en el Libro II de la *Política*, da cuenta de la preocupación de Aristóteles por una búsqueda virtuosa del equilibrio legal.

⁴² La *Política* está plagada de reflexiones en torno al tipo de costumbres que debe cultivar una ciudad que pretende ser excelsa: la necesidad de tener vida marítima, que las calles sean amplias, que las funciones públicas no sólo se otorguen por riqueza sino también por virtud, y hasta si es indispensable que una sola raza sea la que habite la misma, así como el número de habitantes ideal que debe tener.

⁴³ *Ibid.*, pp. 361-362.

Lección importantísima: no es posible evadir el destino político que nos une. Es una necesidad humana, es reconocer que sólo podremos ser mejores (entendiendo lo mejor como lo virtuoso) si hacemos un uso debido del arte de la política. La aportación del *logos* aristotélico al arte de la política, en el contexto de las *póleis* en crisis, durante el siglo IV a.C., reafirmó la certeza helena de que dicha actividad virtuosa de lo social necesitaba ser salvada y reivindicada. Las reflexiones del pensador de Estagira fueron fructíferas, y su obra puede ser considerada como el tratado filosófico más acabado sobre el arte de lo político. A la muerte de Alejandro Magno y de Aristóteles, se inició el helenismo, inauguración de un nuevo filosofar en el que los intereses estaban orientados hacia otros aspectos de la abstracción humana. El *logos*, reconvertido en una crítica hacia sí mismo, desconfiará de las apologías del arte de la política. El emergente sentido de lo cosmopolita vuelve más difícil la práctica de una vida política virtuosa. Los maestros de verdad de la Grecia Arcaica y la Grecia Clásica –los del último periodo, autodenominados como los “filósofos”–, nos dejaron un saber: que el arte de la política se hace presente todos los días al permitir que emerja lo posible de la convivencia social; difícil y siempre compleja. Les preocupaba el bien común en ese espacio social que se llamaba *polis*, donde se tejían las relaciones entre los hombres.

EPÍLOGO

VISLUMBRE DE LA DECADENCIA DEL ARTE DE LA POLÍTICA DURANTE EL PERIODO DEL HELENISMO GRIEGO

El recorrido histórico estudiado ofrece una serie de pautas para acceder al universo de la política en la antigüedad de Grecia. Éstas no sólo consideran los cambios en la concepción de la cosmogonía mítica original, sino también una lenta evolución de las capacidades indagatorias que tenía el hombre heleno. Se puede afirmar que en la civilización griega es en donde surge la primera forma de pensamiento que se sabe separado de una sabiduría primigenia desbordante a la que ya no entiende del todo. La separación es un acto de autoconciencia que da origen a la filosofía como nueva criatura de un pensamiento que enarbola la racionalidad, pero sólo a costa de lo que entiende como un correcto uso de la sistematización del conocimiento en varios órdenes. Con la filosofía se hace necesaria la recurrencia al método, y con éste, el empleo de reglas específicas de otra nueva disciplina: la lógica.

Ahora bien, lo que hasta aquí se ha tocado tiene como punto de encauce al arte de la política en esa muy particular forma de entender lo social que tenían los griegos. El papel de los comportamientos que emergen cuando se pone en práctica el arte de la política es sumamente importante en ese cambio de marcha del pensamiento de griego, que parte de los mitos y llega a la filosofía. No se entiende la complejidad de los artilugios de la razón, presentados en forma de silogística y dialéctica, si no se pone en la balanza que esa forma de entender el universo es

también producto de los nuevos comportamientos otorgados por el espacio neutro de la *polis* y la asunción de la ciudadanía.

En una sociedad cerrada a la participación de sus habitantes, por no considerarlos dignos de los méritos suficientes, como la alta cuna o la elección divina, o simplemente por la puesta en duda de su capacidad de discernimiento, era imposible que se pudiera dar el nacimiento de la filosofía. Esta exige un entorno propicio para la discusión analítica, para la tolerancia ante ideas contrapuestas a lo que se asume como tradición, y una apertura de los hombres que se encuentran separados de la esfera de la filosofía, para aceptar que el pensamiento ya no ofrece certezas pero sí una oportunidad de renovación constante del conocimiento.

No es poca cosa esta influencia del arte de la política, pero también ella se gesta en el cambio de actitud que comporta un pensamiento que se desliga de la leyenda. Por tanto, en las bases del pensamiento occidental hay una retroalimentación entre la concepción y la actuación que ya tiene el individuo griego. El arte de la política posibilita la discusión y negociación para la mejora de la vida colectiva que, se sabe, repercutirá en la individual; y esas nuevas capacidades de civilidad también potencian el refinamiento de las técnicas y métodos con los que el *logos* pasa de su pura acepción como palabra, a los parámetros que lo entienden como una forma de estudio basado en la razón desmitificada.

La retroalimentación entre la política que dota de individualidad al habitante legítimo de la *polis*¹ y los hombres encargados de bordar el conocimiento epistémico, permitió avances enormes en muy poco tiempo. Se sucedieron nacimientos constantes de nuevas disciplinas de estudio. Todo se estudiaba con método propio. Al ser, con la ontología; a Dios, con la teología; a la naturaleza, con la física; la vida animal y vegetal, con la biología (zoología); a los astros, con la

¹ Ya se habló de que en Grecia había condiciones específicas sobre quiénes sí podían participar en las decisiones públicas.

astronomía; a los hechos pasados, con la historia; al comportamiento moral, con la ética; a la sociedad, con la política (entendida no como el arte en sí, sino como *episteme*), etc.

A pesar de que la filosofía en un inicio fue un círculo virtuoso que generó muchos avances inéditos, es incuestionable que ella misma se fue desgastando de su sentido original indagatorio. Aparecieron algunos escollos que la encerraron en laberintos aporísticos y tautológicos, con lo que algunos de sus discursos se perdieron en la autorreferencia de una especialización que la volvió inoperante para una *praxis* más amplia. Sigmund Freud considera que tal desgaste del conocimiento no ha dejado de estar presente en toda la historia de las ciencias (ya sean empíricas o del espíritu), y confirma que la cultura es provechosa, pero que también genera el malestar de que nunca será capaz de conocer todo, pues no hay respuestas últimas para muchas preguntas radicales.² En cuanto a las dificultades que se generan con el arribo del conocimiento especializado, en esta tesis se analizó, particularmente, todo lo concerniente a los vicios que se presentaron en el arte de la política cuando la *isegoria* (el derecho de todos a hablar) ya no era utilizada para consensuar sino para dividir.

A partir de las dificultades referidas se debe enfatizar que el arte de la política no es un ideal o una utopía que sólo sirve para contrastar lo que sería una sociedad virtuosa con las sociedades reales en las que priva el egoísmo a ultranza. Si esta aseveración tuviera la razón, entonces no tendría caso la concepción de los griegos que ubicaba a la política como un arte. Es decir, como una *praxis* específica de comportamientos que necesariamente orillan a que la convivencia sea más armónica, aunque no perfecta. En este arte hay una búsqueda de la perfectibilidad, no de la perfección. La sociedad es heterogénea, los comportamientos que de ella emergen no pueden ser canalizados por criterios rígidos de gobierno (para encontrar una supuesta perfección), pues ello necesariamente acarrea el

² Consultar Sigmund Freud, *El malestar de la cultura*, Alianza, Madrid, 1988.

totalitarismo y los gobiernos despóticos. La política surge como un arte, precisamente porque pide un ejercicio de lo social basado en el esfuerzo de la tolerancia. Todo aquello que se oriente a potenciar las capacidades humanas para un mejor desenvolvimiento, siempre comporta una exigencia de trabajo y virtuosismo. La línea que separa al artista del resto de los individuos es la maestría con la que el primero es capaz de desempeñar su oficio; dicha maestría no es solamente técnica o capacidad innata, es también ejercitación y práctica constante.

La política es el arte de lo posible, el arte de la negociación y el arte de la capacidad humana para encontrar una vida más óptima en la sociedad. La forma como se desempeña ese arte requiere muchos elementos, como la generación de una *paideia* adecuada que redunde en capacidades éticas cercanas a la virtud para la mayoría de los ciudadanos. Ello no vuelve imposible al arte de la política, simplemente enuncia que no puede haber prosperidad cívica si no se trabaja en las bases que permitan un mejor desempeño de la vida colectiva. La exigencia es la perfectibilidad.

De esa actitud y constancia no pueden generarse más que logros que redundan en un mejor desarrollo de los recursos del territorio que se habite en comunidad, sean éstos los físicos o los humanos. Los griegos asumieron el compromiso embrionario de este arte; aunque hay que señalar que tampoco supieron darle la continuidad necesaria para que éste siguiera fortificándose. Pero también aquí hay que señalar que en muchos casos esto no era culpa sólo de quienes guiaban los designios de la Hélade, sino también de las circunstancias que arribaron cuando el orden internacional fue distinto o adverso. En el caso de la civilización griega, el advenimiento del llamado helenismo cultural fue consecuencia de la conquista del mundo antiguo por parte de Alejandro Magno, y ese escenario, paradójicamente, es el que comenzó la transvaloración del arte de la política.

El paso del arte de la política por el helenismo y su vida cosmopolita, no fue tan esplendoroso como en las épocas de la Grecia Arcaica y la Grecia Clásica. La civilidad necesariamente tuvo que cambiar, y de manera drástica, pues las *póleis* estaban organizadas para funcionar dentro de un rompecabezas que se aglutinaba en torno al sostenimiento de un imperio. En ese sentido, las predicciones aristotélicas concernientes a que sólo la vida política virtuosa puede generarse en ciudades acotadas en extensión y número de habitantes, no sólo cobró validez, sino que también marcó la pauta para entender que el destino del arte de la política, tal y como se conoció antes en Grecia, ya no podía tener vigencia en un mundo cada vez más complejo, en lo que a urbanidad y sincretismo cultural se refiere.

Los cimientos que puso el arte de la política para la vida cívica en la Grecia previa no podían ajustarse del mismo modo para los parámetros de un imperio.³ La participación ciudadana, la *isonomia*, la *isegoria* o la democracia, si se aplicaban, ya no funcionaban como antes porque tendían a desvirtuarse. Por tanto, la maquinaria más compleja y más exquisita que gestó el arte de la política griego ya no pudo sostenerse, y así comenzó su descrédito. Las denuncias por el ascenso de emergentes tiranías revestidas de oropeles democráticos fueron cada vez más constantes durante el periodo de la decadencia de la civilización griega. Es significativo que para el caso de la historia de Roma, también su etapa republicana haya perdido vigencia ante las expectativas de la expansión de un imperio que solamente podía ser sostenido por el cesarismo dictatorial.

La gravedad del descrédito de la vida política se explica por la desconfianza hacia ella que tenían no solamente los ciudadanos, sino también los hombres que, para esa etapa de la historia de Grecia, eran los depositarios de la actividad teórica. En tal actitud se debe considerar que la Grecia helenística era un universo con múltiples aristas en lo que a escuelas filosóficas se refería. No obstante, todas ellas le debieron su origen a la tradición filosófica impuesta por Platón (cuando

³ Primero el del helenismo, y después el de la conquista romana.

hizo de la palabra escrita el principal sostén de la indagación intelectual), y también a la actitud de la Grecia Arcaica referida a que la vida guiada por principios éticos⁴ era la principal causa de la felicidad en el hombre. La diferencia de ese filosofar con el de las escuelas clásicas recae en la anulación del sentido platónico y aristotélico de que la política es la *episteme* suprema.

La pérdida de centralidad que tiene el arte de la política en el helenismo, es la primera causa de una separación muy profunda entre los griegos de la antigüedad y nosotros. La brecha emerge cuando escuelas filosóficas como el epicureísmo, el escepticismo o pirronismo, y aún las tendencias del cinismo (que no es propiamente una escuela filosófica), dejan patente que el hombre no sólo no debe participar en la vida política, sino que también tiene que alejarse de ella si realmente quiere acceder a la felicidad. La postura es anunciada con mayor notoriedad dentro del llamado Jardín de Epicuro,⁵ y, aunque deja en claro que el hombre sí debe vivir regido por un sentido de la ética,⁶ también afirma que éste no debe estar orientado al servicio de líderes superfluos, sino a un sentido autárquico que dote al individuo de felicidad, pero en un plano individual que sepa dissociarse de lo dañino de lo social, aunque sin renunciar a una convivencia necesaria. Para el epicureísmo, esa felicidad se alcanza por la estimulación de los sentidos, en aras de conseguir la *hedoné* (placer) necesaria para acceder a la vida feliz. En relación con

⁴ Incluso el cinismo, que en la radicalidad de sus posturas, aunque reniegue de las “convenciones” sociales, no deja de apostar por una supervivencia del yo por medio del apego a la vida instintiva.

⁵ “Los planteamientos políticos de Platón y Aristóteles estaban en contra del individuo autosuficiente, que será el que defiende Epicuro. Tanto para Platón como para Aristóteles, el ciudadano, el hombre, es fundamentalmente un miembro de la polis y, sólo en la ciudad será autosuficiente. Sólo un dios o un animal pueden vivir en soledad, según Aristóteles, y despreocuparse de todo lo demás. Epicuro, por el contrario, defiende el no participar en la política, porque tal participación acarreará grandes males. Pero, a pesar de todo, no podemos considerar su actitud tan radical como la de los cínicos, desde el momento en que acepta vivir en sociedad siempre y cuando esto no suponga el ser manipulados, ni tener la intención de manipular a los demás”. Carlos García Gual y María Jesús Imaz, *La filosofía helenística: Éticas y sistemas*, Cincel, Madrid, 1986, p. 65.

⁶ Sobre el tema, recurrir a Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1994.

esto último, es conveniente no confundir el hedonismo de Epicuro con una búsqueda de un placer sin límites en el que impere una vida desordenada.

La postura más radical en contra del arte de la política en el helenismo, sin duda, es la del máximo representante del cinismo,⁷ Diógenes de Sínope. Este personaje, que raya entre lo histórico y lo novelesco, conoce, por medio de Antístenes, que la propia ruta del discernimiento puede alejarnos de la racionalidad. En ese sentido, el cinismo es una actualización de la filosofía, pero como crítica de lo que ella misma produce. Por supuesto que tal visión del mundo no podía dejar de ejercer una crítica sobre lo político, y ésta no es otra que la afirmación de la incompatibilidad entre la posible ejercitación completa de nuestra voluntad y las normas que nos “autoimponemos” cuando queremos llevar a cabo una convivencia social con los medios que ofrece la política.⁸ Las consecuencias que se le avienen al cínico, ya desde su temprana actuación, son las que otorga la sociedad como marginalidad. En todas las épocas de la historia de Occidente, cíclicamente aparecen seguidores de las posturas del cinismo; sin embargo, no han podido dejar una huella más profunda debido a que eso sería un contrasentido. El cínico no busca seguidores, menos aduladores, y el que quiera hacer de él una escuela, corre el riesgo de representar a su propia crítica inicial.

La crítica del cinismo al arte de la política sólo se puede hacer notar como actos encaminados a dejar claro el deslinde de ella. Si se teoriza tal crítica, se deja claro que se parte de la existencia de lo que se quiere negar por inexistente. En cambio, si se afirma una actitud apolítica, no como discurso sino como forma de vida, se tiende a pasar desapercibido en la vida colectiva (al menos por lo que se

⁷ Acerca del cinismo, véase Donald R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Gordon Press, Nueva York, 1974; y Guillermo Francovich, *El cinismo*, Cajica, Puebla, México, 1967.

⁸ Sobre Diógenes, comenta García Gual: “Naturalmente despreciaba a los políticos, tanto a los tiranos como a los demagogos, ‘esclavos del populacho’. Sus juicios sobre los beneficios de la cultura son severos. ‘Contemplando a los marinos, los médicos y los filósofos, podría creerse que el hombre es el animal más inteligente; pero si se observa a los intérpretes de sueños, a los adivinos, a los que creen en ellos, así como a las gentes hinchadas por la vanidad y la riqueza, antes se pensaría que no hay ninguno más necio que el hombre’”. C. García Gual y M. J. Imaz, *op. cit.*, pp. 48-49.

afirma comportar) y se concibe al cínico como un loco o inadaptado. Suponiendo que el cínico tenga la razón sobre su actitud ante el arte de la política, esta certeza sólo la puede concebir él, en su individualismo radicalizado, pero se requiere una desatención de la propia persona y estar libre de cualquier preocupación trascendente, algo muy difícil de soportar en términos prácticos. Hasta Diógenes se preocupó de un niño que cogía agua de una fuente con las manos, otorgándole su última pertenencia, una escudilla de madera.⁹

Con ese ejemplo de vida, es menester reafirmar que el arte de la política es el modo de vida social más viable para proveer de beneficios a una mayor cantidad de gente. No es que la omnipotencia no sea algo deseable por el hombre promedio, simplemente que su realización sí es la utopía para cualquier vida común, pues sólo uno o algunos cuantos pueden cumplir ese sueño, cuando se enseñorean con el poder que le pertenece a la *polis*. Al tener noción de tal impedimento de la colectividad es que se inventa el arte de la política. La lección ya había quedado clara con los filósofos de la Grecia Clásica; no obstante, la dificultad que entraña la consecución de una vida social guiada por el diálogo (aspecto que implica tiempo y paciencia) ya no podía germinar en una civilización que no tenía tiempo de espera para conseguir sus fines de dominio extraterritoriales. Ante la confrontación, se impone la centralización del poder y no la negociación. Con todo, ante un fin pragmático como ese, no tendría que borrarse la posibilidad del arte de la política en otros frentes, como el de la familia, el círculo de amistades o el *demos*.

En ese sentido, una escuela que sigue representando la apuesta por el arte de la política durante el helenismo griego, es el estoicismo. Y su influencia como portavoz de la necesidad de la vida cívica llega hasta la época del Imperio romano. Empero, la relación que tal escuela guarda con la *praxis* original de la política es muy difícil de determinar. El estoicismo, junto con el platonismo y la escuela peripatética, son las tendencias filosóficas que siguieron vigentes en el mundo

⁹ Véase el tratado sobre Diógenes el cínico en Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Tomo, México, 2004, pp. 186-204.

latino antiguo. En el caso del estoicismo, se debe tomar en cuenta que no es igual el que postula Zenón de Citio (el estoicismo temprano), como fundador de tal corriente, que el que construyeron sus sucesores durante el estoicismo medio y el tardío. Para la etapa que aquí interesa, diremos que, durante el helenismo, el estoicismo significó una puerta abierta para la ejercitación de un arte de la política basado en las virtudes. A ese respecto, no deja de sorprender que la propia ciudad de Atenas le haya rendido honores públicos a Zenón durante sus funerales, o que a sus lecciones en el Pórtico Pintado (*Stoa Poikile*) asistieran los gobernantes de la ciudad.¹⁰ La significación de esos hechos aumenta si se considera que Zenón era un *meteco* en esa *polis*.

El fundador del estoicismo todavía cree en la pedagogía como la forma óptima para ejercer una influencia positiva sobre los hombres.¹¹ Eso comporta una apertura por el arte de la política, aunque no del todo, pues Zenón también es un severo crítico de la sociedad alienante. Se puede decir que la diferencia entre los cínicos (a los que él trató) y el primer estoico, es que el último no se niega a la capacidad de diálogo con cualquier interlocutor, en ese afán por construir una ruta ética para la vida. La ciudad, por eso siente su ausencia y se lamenta. Se entiende entonces que con la actitud conciliadora de Zenón se asiente la primera piedra de una escuela filosófica muy laxa ante los cambios históricos de las sociedades imperiales en las que se hace necesaria la figura de un consultor ante el gobernante.¹² El Imperio romano está plagado de ejemplos sobre filósofos estoicos

¹⁰ Revisar el apartado de Zenón de Citio en Diógenes Laercio, *op. cit.*, pp. 215-259.

¹¹ "Epicuro aconseja la retirada de la vida pública y da ejemplo al refugiarse en el Jardín, ámbito privado y amistoso al margen de la ruidosa y alienante vida ciudadana. Zenón, en cambio, escoge una galería muy frecuentada para impartir sus enseñanzas. Tal vez en eso se deja guiar por el antecedente de los cínicos, que buscan un público amplio para escandalizarlo. Pero Zenón no pretendía escandalizar, sino enseñar a vivir para la felicidad, que sólo el que practica la verdadera filosofía puede conseguir de modo firme". C. García Gual y M. J. Imaz, *op. cit.*, p. 113.

¹² "Mientras que en sus comienzos, la escuela estoica desdeña la *paideia* tradicional y postula un tipo de sabio ideal, alejado de los prestigios sociales, poco a poco los estoicos llegan a un compromiso con las normas sociales que les facilita la transacción. Este es uno de los aspectos históricos más interesantes del estoicismo, que le permite convertirse en una ideología semioficial en ciertos momentos y ser adoptado como un sistema de creencia válido para pensadores de corte muy variado. Pero esa apertura hacia el mundo y la sociedad está latente desde su mismo origen,

que son consultores del emperador, o incluso de emperadores que practican el estoicismo, como el propio Marco Aurelio. Al final de la ponderación del papel del estoicismo en el arte de la política durante el helenismo, se debe dejar claro que ésta es una escuela filosófica que sí cree en la participación de los ciudadanos como pieza clave para la dirección de la vida social.

Esa participación que solicita el estoico ya no podrá darse en los mismos términos del esplendor democrático de Atenas. En eso no se autoengaña. Sabe que los márgenes de la participación se han reducido, pero que aun y con esos avatares, todavía hay la posibilidad de encontrar un sitio para el arte de la política. La lección que da el estoicismo es que la vida individual siempre se mejorará con la cooperación de los individuos. Se toma en cuenta el hecho de que aun la crítica de la socialidad humana o las posturas en contra de la ética, o la política, provienen de una socialización, pues ningún hombre aprende a pensar por sí mismo. La arrogancia de los que pretenden negar la autenticidad de los beneficios de la vida social virtuosa, por sólo tomar en cuenta las deficiencias de algunos hombres (que pueden ser mayoría, si esa sociedad no se ha ocupado por cambiar su *paideia*), es uno de los lastres con los que ha cargado la propia filosofía desde sus primeras nobles intenciones.

El periplo del arte de la política iniciado en la Grecia Arcaica no ha terminado. La constancia de su puesta en práctica durante varias centurias en esa civilización, así como la teorización de la misma, cuando la filosofía madura, es una prueba fehaciente de que existen posibilidades para su aplicación. Mas esa puesta en práctica tendría que tomar en cuenta las circunstancias de la sociedad en la que se vive, así como el grado de compenetración que se tenga con el conocimiento de ese arte inaugurado por los griegos. En una sociedad que no reconoce a la ciudadanía, o que aún reconociéndola, no la deja participar activamente, hay menos posibilidades de que se concrete la negociación y los

puesto que, a diferencia de los epicúreos, los estoicos creen en la cooperación de todos los humanos y en la bondad natural del mundo, regido por la divina providencia". *Ibid.*, pp. 114-115.

pactos consensuados, pero aun así, no hay pretexto para su aplicación en los actos más cercanos de nuestra sociabilidad. Aristóteles anuncia que un hombre libre es el que se pertenece a sí mismo. Y ese pertenecerse a sí mismo es un acto de conciencia de que el arte de la política empieza en la esfera individual, al ser claros con nuestra capacidad de autonomía para cualquier orden de la vida, ya sea en la toma de decisión sobre la actividad que se quiera desempeñar, o sobre la elección del tipo de seres y objetos con los que nos queremos rodear.

Habrá quien sostenga que la autonomía está limitada a las condiciones que nos otorga el entorno social, y eso no se niega. Pero no se puede soslayar que también con nuestras actitudes se van moldeando las sociedades. En esto no hay que ir muy lejos al pensar que se va a cambiar un país con la influencia de un solo hombre o con una generación de próceres ilustres. Lo que manifiesta el genio del pueblo heleno con la creación del arte de la política, es que se pueden tener logros considerables si se asume un cambio de actitud no ya hacia los gobernantes, sino en la ejemplaridad que se pueda legar a los hijos o a quien más cercanamente conviva con nosotros.

Las capacidades de una sociedad altamente tolerante con los productos intelectivos que de ella emergen, son manifiestas en el caso de la civilización griega; concretamente, en el caso de Atenas. El que un personaje como Diógenes el Cínico, o Pirrón de Élide, que quiere enarbolar siempre la suspensión del juicio en sus actos,¹³ haya existido en tiempos tan remotos, es una prueba contundente de los logros que emergen con la *praxis* del arte de la política. Los productos de la visión social de los helenos no son sólo ilustres hombres que con su ejemplaridad

¹³ "Las tesis fundamentales de Pirrón pueden resumirse así: la percepción sensorial no proporciona un conocimiento real de las cosas mismas. Sólo conocemos objetos en nuestra percepción, pero sería injustificado pretender conocer algo más allá de esas apariencias. Por lo tanto, podemos hablar de cómo las cosas nos parecen, pero no de cómo son. Y las apariencias son tan vagas y a menudo contradictorias que nunca alcanzamos la seguridad. Nuestra actitud ante el mundo debe ser la abstención del juicio, lo que escépticos posteriores designarán con el término *epoché* o 'suspensión de juicio'. Tal vez Pirrón prefería el de *aphasía*, la no-afirmación de nada como real". *Ibid.*, p. 175.

marcaron la historia de su cultura; son también campos de conocimiento que no tenían otro fin que el de ayudar a hacer más cómoda y reflexiva la vida humana. En ese logro, por supuesto, va implícito que toda creación es propensa al deterioro. Así ocurre con el *logos*, con la política o con las ciencias, que también pueden emplearse para actos desviados, pero eso no quita que se pueda recuperar su sentido virtuoso originario. De la necesidad de dicha recuperación quiso dar cuenta este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera, Concha (coord.), *Historia del pensamiento. Volumen 1. Filosofía antigua*, SARPE, Barcelona, 1982.

Aristóteles, *Poética*, Gredos, Madrid, 1974.

Constitución de los Atenienses. Pseudo Aristóteles. *Económicos*, Gredos, Madrid, 1987.

Física, Gredos, Madrid, 1998.

Ética Nicomáquea, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Política, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Tratados de lógica (Órganon), t. I, Gredos, Madrid, 2000.

Retórica, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Acerca del alma, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Metafísica, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002.

Carpentier, Jean y François Lebrun (dirs.), *Breve historia de Europa*, Alianza, Madrid, 1994.

Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1994.

“La democracia como procedimiento y como régimen”, *Vuelta*, México, octubre de 1995, núm. 227, pp. 23-32.

Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1981.

Colli, Giorgio, *Filosofía de la expresión*, Siruela, Madrid, 1996.

La sabiduría griega, Trotta, Madrid, 1998.

El nacimiento de la filosofía, Tusquets, Barcelona, 2000.

Chatelet, François, *El nacimiento de la historia*, Siglo XXI Editores, México, 1979.

Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981.

La muerte de Dionisos, Taurus, Madrid, 1982.

Dioniso a cielo abierto, Gedisa, Barcelona, 1986.

La escritura de Orfeo, Península, Barcelona, 1990.

Detienne, Marcel y Giulia Sissa, *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Planeta, México, 1991.

Detienne, Marcel y Jean-Pierre Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1988.

Diel, Paul, *El simbolismo en la mitología griega*, Idea Books, Barcelona (col. Idea Universitaria), 1998.

Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Tomo, México, 2004.

Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1981.

Dudley, Donald R., *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Gordon Press, Nueva York, 1974.

Durant, Will, *La vida de Grecia*, 2 tomos, Sudamericana, Buenos Aires, 1945.

Enciclopedia Universal en CD-ROM, Microsoft: 1995-1997, Micrones, S.A. Versión 2.02 Abril 97 (32 bits).

Escobar Galindo, Gerardo, *Acercamiento al pensamiento político de María Zambrano*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Escohotado, Antonio, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Anagrama, Barcelona, 1995.

Finley, Moses I., *El nacimiento de la política*, Grijalbo, México, 1990.

Francovich, Guillermo, *El cinismo*, Cajica, Puebla, México, 1967.

Freud, Sigmund, *El malestar de la cultura*, Alianza, Madrid, 1988.

García Gual, Carlos, *Los orígenes de la novela*, Istmo, Madrid, 1972.

Los siete sabios (y tres más). El retrato de los enigmáticos hombres de la Grecia arcaica que han representado el paradigma de la sabiduría, Alianza, Madrid, 1989.

Figuras helénicas y géneros literarios, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1991.

La antigüedad novelada, Anagrama, Barcelona, 1995.

Prometeo: mito y tragedia, Hiperion, Madrid, 1995.

Mitos, viajes, héroes, Taurus, Madrid, 1996.

García Gual, Carlos y María Jesús Imaz, *La filosofía helenística: Éticas y sistemas*, Cincel, Madrid, 1986.

García Bacca, Juan David, *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

Gómez Pin, Víctor, *El drama de la ciudad ideal. El nacimiento de Hegel en Platón*, Taurus, Madrid, 1974.

Graves, Robert, *Los mitos griegos*, 2 tomos, Alianza, Madrid, 1985.

Dioses y héroes de la antigua Grecia, Millenium, México, 1999.

Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Homero, *La Iliada*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

La Odisea, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Isócrates, *Discursos*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002.

Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 1993.

Kirk, G. S, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1987.

Krämer, Hans, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1996.

La Boétie, Etienne, *El discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*, Tecnos, Madrid, 1986.

Los filósofos presocráticos, 3 tomos, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1994.

Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, Stylo, México, 1946.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1986.

El nacimiento de la tragedia, Alianza, Madrid, 1988.

Homero y la filología, Ediciones Clásicas, Madrid, 1995.

El culto griego a los dioses, Alderabán Ediciones, Madrid, 1999.

Padel, Ruth, *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1992.

Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1995.

Pániker, Salvador, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Anagrama, Barcelona, 1992.

Pausanias, *Descripción de Grecia*, 3 vols., Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Platón, *Fedro (Diálogos III)*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Apología (Diálogos I), Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Timeo (Diálogos VI), Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Político (Diálogos V), Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

- República (Diálogos IV)*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.
- Plutarco, *Vidas paralelas*, t. II, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2001.
- Rankin, H. D., *Sophists, Socratics and Cynics*, Barnes & Noble Books, Totowa, Nueva Jersey, 1983.
- Robin, Leon, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana (UTEHA), México, 1956.
- Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Sarton, George, *Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries B.C.*, Dover Publications, Inc., Nueva York, 1993.
- Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996.
- Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, t. I, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.
- Varios, *El legado de Grecia*, ed. Sir Richard Livingstone, Ediciones Pegaso, Madrid, 1947.
- Vernant, Jean-Pierre, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- Mortals and Immortals*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991.
- Érase una vez... el universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.
- Entre mito y política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Naquet, Pierre, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vols. I y II, Taurus, Madrid, 1987.
- Veyne, Paul, *Did the Greeks Believe in their Myths?*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid, 1989.

Filosofía y poesía, Fondo de Cultura Económica-Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 1993.

Persona y democracia, Siruela, Madrid, 1996.

Zimmern, A. E., “El pensamiento político”, en Varios, *El legado de Grecia*, ed. Sir Richard Livingstone, Ediciones Pegaso, Madrid, 1947, pp. 437-439.