



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA



LOS SENDEROS DEL ALMA POLÍTICA DE LA ANTIGÜEDAD AL MEDIEVO

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

YOLOTZIN ABIGAIL MONROY MENDOZA

TUTORA:

DRA. GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1. LA NOCIÓN DE ALMA DENTRO DEL PENSAMIENTO GRIEGO ANTIGUO	10
1.1. Condiciones materiales: el contexto de la concepción religiosa griega.....	12
1.1.1. Noción general del alma en el pensamiento griego antiguo	17
1.1.1.1 Homero y su concepción del alma	17
1.1.1.2 Los mitos de Eleusis.....	23
1.1.1.3 El alma en el Orfismo	29
1.2. Una posible integración entre la noción de alma y la filosofía presocrática	36
1.2.1. Algunos rasgos del método de investigación presocrático.....	37
1.2.2. Aproximaciones entre el orfismo y el pensamiento presocrático: tres casos	38
1.2.2.1. Anaximandro de Mileto	40
1.2.2.2. Heráclito de Éfeso	43
1.2.2.3. El alma: un concepto entre la religión órfica y la filosofía pitagórica	48
1.2.3. El alma: del orfismo a las polis y los demos	52
CAPÍTULO 2. EL CONCEPTO DE ALMA Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA POLÍTICA GRIEGA EN LA ETAPA CLÁSICA	55
2.1. Condiciones socio-históricas y político culturales.....	55
2.1.1. Relación entre las leyes, la justicia y las polis	56
2.1.1.1. La importancia de las leyes y su desenvolvimiento	57
2.1.2. La composición social de la polis ateniense	60
2.1.3. El Contexto gubernamental	61
2.1.3.1. Las instituciones políticas atenienses	65
2.2. El pensamiento político en los sofistas y Sócrates: dos propuestas políticas para Atenas.....	68
2.3. Características y condiciones de la filosofía política clásica en Platón	71
2.3.1. Los posibles vínculos entre el alma y la filosofía política platónica	73
2.3.2. Elementos sobre una doble concepción del alma	75
2.3.2.1. La noción del alma individual y la autarkeia	76
2.3.2.2. La noción del alma colectiva y la politeia	78
2.3.2.3. La dualidad alma-cuerpo.....	79
2.3.2.3.1. La virtud en el alma y en la política.....	81
2.4. Las condiciones de la filosofía política clásica en Aristóteles.....	83
2.4.1. Aristóteles, sus definiciones acerca del hombre.....	84

2.4.1.1. El ser humano entendido como unidad de alma y cuerpo	86
2.4.1.2. El ser humano entendido como animal social	92
2.5. Las condiciones de la filosofía política clásica durante el helenismo	101
2.5.1 Los estoicos y sus ideas sobre la filosofía política cosmopolita	101
2.5.1.2. Las nociones de alma y política en el pensamiento estoico de Séneca, un caso particular	103
CAPÍTULO 3. Condiciones para identificar las posibles relaciones entre el alma y la participación política en el pensamiento Medieval.....	105
3.1 Condiciones para identificar las características de la filosofía política clásica durante el medievo ...	106
3.1.1 La Patrística y sus nociones sobre el alma y la política	108
3.1.2. San Agustín y <i>La Ciudad de Dios</i> : las bases del alma y la política cristianas	109
3.2 La baja edad media y la escolástica: un acercamiento a las características de la filosofía política clásica medieval.....	117
3.2.1 Características de la filosofía política clásica durante los siglos XI y XII d.C.....	117
3.2.2 Los antecedentes: San Alberto Magno y su noción del alma racional.....	120
3.2.3 Santo Tomás de Aquino: el alma, la comunidad y el gobierno	122
CONCLUSIONES	131
BIBLIOGRAFÍA.....	141

AGRADECIMIENTOS

Dejo constancia de mi gratitud y de la enorme deuda que tengo con la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, por todo el generoso apoyo que me brindó durante la elaboración de este trabajo. Su valiosa guía como directora de tesis y sus consejos para enriquecer mis aprendizajes, reflexiones y escritura, me ayudaron a mejorar mis planteamientos e interpretaciones, haciéndolos más claras. Asimismo, le agradezco su infinita paciencia para dejarme avanzar en los tiempos que necesité para madurar mi investigación, su valiosa disposición para revisar y corregir este documento, con sugerencias que me exigieron un constante avance y replanteamiento del tema y sus posibles vértices y solidario acompañamiento no solo la revisión de mi trabajo, sino también a lo largo de todo el proceso de titulación.

Del mismo modo, agradezco profundamente al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, a la Dra. María Teresa Rodríguez González, al Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa y al Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco, quienes además de conformar mi sínodo, son profesores por quienes guardo un gran respeto y una sincera admiración. A lo largo de mi estancia en la facultad, me ensañaron mucho más que el contenido del plan de estudios, es decir, la rigurosidad, la pasión y la dedicación requeridas para el estudio de la filosofía; además, les agradezco igualmente su gran paciencia, su apoyo y la valiosa disposición que me brindaron en este laborioso proceso. Aprovecho este espacio para agradecer al Mtro. Francisco José Ochoa Cabrera su apoyo, orientación y consejos, los cuales enriquecieron enormemente este trabajo.

En este sentido, agradezco a mis padres y a mi hermano la paciencia, la atención y el amor que me brindaron en todo mi proceso de titulación, así como a lo largo de mi trayectoria escolar; la fortaleza, seguridad y valentía de mi mamá, así como la presencia, el apoyo y comprensión de mi papá fueron muy importantes durante mi estancia en la universidad. Igualmente, agradezco a mi tíos y tías todo su amor, sus consejos y su preocupación por mí y mis estudios, estuvieron siempre presentes dándome su apoyo y su ayuda cada vez que lo necesité, e incluso cuando no sabía que lo necesitaba. A mis abuelitos y abuelitas les agradezco infinitamente todo lo que han hecho por mí, su presencia, sus oraciones y su amor fue, es y será de mis mayores motores para seguir y buscar ser mejor. A todos, los amo y les estaré siempre agradecida.

Por último, en esta ocasión quisiera agradecer a mi abuelita Mitz por todo lo que ha hecho y sigue haciendo por mí; su amor, sus cuidados, su apoyo en todos los sentidos, sus regaños, sus consejos, sus lecciones, su tiempo, su paciencia, su dedicación y mucho más son cosas que jamás podré pagarle y por las cuales le estaré siempre agradecida. Ella me dio gran parte de su vida y, por eso, este trabajo está hecho para ella. Te amo infinitamente.

INTRODUCCIÓN

El propósito de la presente investigación será examinar el problema de una posible relación entre la noción de “alma” y el pensamiento político clásico, dentro de los siguientes términos: ¿bajo qué condiciones es posible hablar de una participación política del *alma* en las concepciones políticas clásica y medievales? Dicho en otras palabras, ¿es posible establecer un vínculo entre el concepto de *alma* y la participación política del ser humano en la etapa griega clásica y en la etapa medieval?

Así, la hipótesis que guiará este trabajo es que las transformaciones de la noción de alma obedecieron a interacciones dinámicas con el entorno cultural, formando tejidos de comprensión que permitieron el desplazamiento de esta noción religiosa hacia un marco conceptual filosófico, posibilitando una interpretación de enfoque político a lo largo del periodo griego clásico y el periodo medieval. De esta manera, el objetivo de la investigación no será elaborar un seguimiento causal del concepto, por el contrario, se buscará explorar los diversos puntos de encuentro dentro de un entramado multifactorial que permitirá analizar las cercanías y distancias, en cuanto a las propuestas filosófico-políticas, que tuvo este concepto.

Es este sentido, la motivación que me llevó a trabajar como tema de tesis al concepto de alma como elemento de articulación entre el ser humano y su actividad política, fue una intuición que nació en mis primeros cursos en la carrera y me acompañó a lo largo de mi formación filosófica, convirtiéndose en el problema que generó esta investigación. En efecto, a lo largo de la carrera en Filosofía se plantea que, tradicionalmente, el concepto de alma se relaciona con la parte pasiva del ser humano, pues la función principal con la que cumple es permitir en éste la actividad de la contemplación y la reflexión, además de permitir su vinculación con la divinidad. Así, si el alma podía tener tal importancia para este aspecto constitutivo del ser humano, entonces podría explorarse la posibilidad de que tuviera un papel, de igual importancia, en la dimensión política y ética del hombre.

Para contextualizar la problemática que se abordará en esta tesis, podemos decir que, tanto el tratamiento como el estudio propios de la filosofía política clásica, se ha ido desplazando a partir de mediados del siglo pasado por diversas razones; una de ellas fue el impulso que recibió la escuela analítica anglosajona, cuyos focos de atención fueron principalmente los problemas contemporáneos del trabajo político. En este sentido, después de un tiempo amplio, poco a poco se han revitalizado las investigaciones sobre el pensamiento político antiguo y medieval, así como sus consecuencias y sus implicaciones para el ambiente político actual.

Dentro de las consecuencias negativas resultantes de ese cambio de perspectiva están los acercamientos sesgados y las interpretaciones incompletas, tanto de las propuestas político-filosóficas como de la etapa histórica en sí; esto sucede especialmente en el caso de la etapa medieval, problema que puede llegar al extremo de sostener afirmaciones sobre la nula o poca existencia de reflexión filosófica o movimientos políticos en el medievo. También se puede correr el riesgo de usar métodos de análisis que dejen fuera elementos constitutivos de la época, pensando que carecen de relevancia para el tratamiento adecuado o actualización del problema; por ejemplo, uno de estos elementos es el aspecto religioso entrelazado en las reflexiones acerca del hombre y de la política.

Cabe señalar que, el estudio que se realizará en este proyecto, estará guiado en gran medida por la vertiente de la filosofía política clásica, expuesta principalmente por L. Strauss y G. H. Sabine, las cuales exigen incluir todos los aspectos bajo los que se ve envuelta una propuesta política antigua con la finalidad de mantener un diálogo justo y significativo con los autores. Así, por ejemplo, es necesario establecer que la filosofía política clásica no contaba con la distinción de disciplinas que tenemos actualmente; por ello, constantemente se verá que las propuestas en torno a la política estarán estrechamente ligadas a las propuestas éticas, antropológicas, ontológicas y metafísicas y religiosas.

En este sentido, para llevar a cabo este trabajo de investigación emplee el método de elaboración de *argumentos trascendentales*, expuesto por la Doctora Isabel Cabrera, en el cual, a modo de explicación a grandes rasgos, se busca identificar y exponer las condiciones de posibilidad que permitan brindar una explicación, justificación, interpretación, etc., específicos. De este modo, es posible abordar el concepto de alma con los matices y transformaciones correspondientes en cada etapa y en cada propuesta filosófica presentadas.

En efecto, en el primer capítulo se presentarán tres propuestas religiosas que tenían al concepto de *alma* como elemento principal: la religión olímpica u oficial, tradicionalmente atribuida Homero y a Hesíodo, los cultos a Eleusis y los cultos a Orfeo; en ellos, se presentará ya un cambio visible en la idea del alma en cuanto a su carga ontológica. Además, se abordará la transición del campo religioso al campo filosófico de este concepto, expuesto en los planteamientos de los filósofos presocráticos Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso y Pitágoras de Samos, en donde el alma comienza a cobrar mayor importancia al relacionarse con la visión filosófica de orden y gobernabilidad.

El segundo capítulo será un acercamiento al planteamiento político de Sócrates, Platón, Aristóteles y Séneca, quienes, con distintos matices, retoman el concepto de alma y lo establecen como elemento necesario para el actuar político del ser humano. Esta exploración se llevará a cabo, en el caso de Sócrates, en las disputas contra los sofistas en las que retomará la idea de la justicia y de la participación de los ciudadanos. Para Platón, se resaltarán la relación que tiene la estructura del alma con la organización de la sociedad y cómo esta correspondencia marcará las formas en las que tendría que llevarse a cabo la integración del hombre en la vida política. En el apartado de Aristóteles se verá, entre otros elementos, cómo la constitución del alma racional es la que posibilitará esta participación política del ser humano; mientras que, para Séneca, el alma será lo que permita al hombre conocer las leyes de naturaleza, únicas realmente válidas para establecer relaciones socio-políticas entre individuos.

Finalmente, en el tercer capítulo, se abordará la propuesta de los filósofos medievales San Agustín y Santo Tomás en cuanto a la línea política. Se expondrá cómo, para San Agustín, el alma, en cuanto participada de Dios, contiene los elementos trinitarios que vinculan su composición y formación individual con su desarrollo político-social, el cual se manifiesta en la Ciudad Terrena y se perpetúa en la Ciudad Celeste. Ya en la teoría formulada por Santo Tomás, último filósofo abordado en esta tesis, el hombre, concebido como un compuesto de alma y cuerpo, tiene la facultad de comprender la ordenación que dictan las leyes de la Creación y actuar en sintonía con ésta, tanto individualmente como en comunidad.

CAPÍTULO 1. LA NOCIÓN DE ALMA DENTRO DEL PENSAMIENTO GRIEGO ANTIGUO

Alégrate, tú que has soportado la pasión: esto, no lo habías padecido aún. De hombre has nacido Dios.

Inscripción hallada en la tumba de un iniciado órfico

La intención del presente capítulo es abordar algunos elementos que, consideramos, hicieron posible la construcción de la noción *alma* durante el periodo que comprende desde la etapa griega arcaica (siglo XV a.C.) hasta el desarrollo cultural del siglo V a.C. En este sentido, proponer un acercamiento a esta época implica, como primera tarea, examinar las condiciones materiales, religiosas, y culturales que permitieron el entramado orgánico en torno al cual surgió y se desarrolló el concepto “alma”. Noción que, como sugerimos en este trabajo, también adoptó posteriormente un matiz político.

En tales condiciones, la finalidad del presente capítulo se encuentra menos dirigida a presentar la definición de un concepto que a identificar la manera como se establecieron las condiciones en las que el citado concepto se instituyó y se desarrolló. La intención, por tanto, es tratar de intelegir cómo se conformó el tejido en el que se interrelacionaron dinámicamente las nociones de alma, política clásica y filosofía, dentro del complejo y cambiante entorno cultural del período mencionado.

Como punto de partida, siguiendo a Giovanni Reale,¹ mencionaremos que una forma de aproximarnos al entendimiento de las cosmovisiones y la filosofía de un pueblo, exige investigar tres aspectos centrales: a) el arte, b) la religión y c) las condiciones socio-económicas y políticas. Aquí conviene destacar que las formas artísticas más elevadas de una civilización recurren a la imaginación con el fin de crear signos y símbolos que permitirán, de una manera fantástica, representar la realidad. Este proceso de representación creativo es semejante al empleado en la filosofía, si bien en el arte las representaciones de la realidad usan como símbolos las palabras, las imágenes, la música o los movimientos corporales de la danza.

Por su parte, la religión también pretende, mediante la fe y las representaciones trascendentales, lograr objetivos que la filosofía busca alcanzar por medio del entendimiento, por ejemplo: explicar la realidad o el origen de los seres humanos. Igualmente, el análisis de las condiciones socioeconómicas y políticas es relevante para comprender el contexto en el que se desarrolla, espiritual y culturalmente, un pueblo, pues dicho análisis, a menudo, complementa los datos históricos, como lo muestra el impacto que la libertad institucionalizada y la democracia tuvieron en el mundo griego, y la repercusión que éstas tuvieron en el ámbito cultural donde surgió la filosofía.

En este marco, el análisis de la integración del pensamiento cultural, religioso y filosófico griego de los siglos VII al V a.C., sustenta nuestra hipótesis con respecto a que la construcción de la noción de “alma” se sitúa en un complejo entramado, el cual estuvo marcado por distintas tendencias que unían y separaban las propuestas míticas, religiosas, sociales, políticas y filosóficas de esa época. En efecto, si bien es cierto que la noción de “alma” proviene de una tradición mítica y religiosa, no es menos verdadero que esa tradición se vinculó con distintas creencias. De hecho, algunas de esas creencias guardaban semejanzas con otras líneas sociales y culturales, entre estas últimas podemos encontrar algunas propuestas políticas y filosóficas.

¹ Reale G. & Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico. (Vol. 1: Antigüedad y Edad Media)*. Barcelona: Herder, 1988, p. 23

Con base en estas consideraciones, parece correcto plantear, como hipótesis, que la noción de “alma” y otras ideas religiosas, no sólo se interrelacionaron dentro del contexto histórico cultural griego, sino también con sus primeras propuestas políticas y filosóficas.² Bajo estos términos, en el presente capítulo examinaremos dos asuntos complementarios: a) una descripción de las condiciones materiales, socio-culturales y espirituales en las que se inició la reflexión política en el mundo griego; b) la construcción de la noción “alma”; primero, como noción religiosa y, después, en su acercamiento conceptual al pensamiento político y a ciertos autores presocráticos.

1.1. Condiciones materiales: el contexto de la concepción religiosa griega

El inicio histórico de la cultura griega,³ de manera general, se divide en dos momentos: el primero, corresponde al *período micénico* que abarcó aproximadamente del año 1500 al 1100 a.C.; y el segundo, conocido como el *período oscuro*, que va del año 1100 al 800 a.C.⁴ Este último período fue crucial para Grecia, pues aquí encontramos, por primera vez, los elementos socio-culturales y políticos que, más tarde, posibilitaron el nacimiento de la llamada etapa clásica.⁵

² Sobre la influencia de las nociones religiosas en el pensamiento filosófico desarrollado entre los siglos VII y V a.C., Rodhe afirma: “[...] no hay ninguna razón para pensar que llegaran a formarse en Grecia sectas órficas antes de la segunda mitad del siglo VI, es decir, antes de aquel período crítico en que, en más de un punto, la sensibilidad metafísica hace nacer una teosofía que aspira a llegar a convertirse en una filosofía [...] la poesía religiosa de los órficos se halla [...] dominada por esta tendencia [...] pero sin poder llegar a la meta propuesta.” (Rodhe, E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México: FCE, 1983, p. 179). Rodhe enfatiza que el intento de sistematizar filosóficamente las nociones religiosas, aunque tuvo resultados negativos, identificó los cultos órficos y marcó las filosofías de Pitágoras, Sócrates y Platón.

³ Recordemos que los primeros griegos no se llamaron a sí mismos *helenos* ni *Graeci* (nombre que les dieron los romanos), ni tampoco *jonios* (como los nombraron sus vecinos orientales, al considerarlos hijos de Javán, padre de Lot y Sara, Vid. *Antiguo Testamento, Génesis: 11: 10 - 32*). “Homero los llama argivos, dánaos y, más frecuentemente, *aqueos*.” Cfr. Finley, M. I. *El mundo de Odiseo*. México: FCE, 2014, p. 21.

⁴ Petrie, A. *Introducción al estudio de Grecia*. México: FCE, 2016, pp. 9 - 10.

⁵ Al respecto McNall comenta: “[...] algunos historiadores sostienen que la destrucción de la despótica Micenas fue el prelude necesario para que surgiera la perspectiva helenista más liberal e ilustrada.” McNall, *Civilizaciones de occidente. Su historia y cultura*. p. 127.

Para comprender este contexto histórico es relevante decir que las invasiones llegadas del norte contribuyeron al ocaso de la civilización micénica, no como una invasión militar, sino como una penetración pacífica que ocurrió en un dilatado tiempo; sus movimientos principales fueron: a) el tesalio, b) el beocio, y c) el dorio. De ellos, el dorio fue el más importante, pues se extendió desde la región del Parnaso, en la Grecia Central, hasta el Peloponeso, integrado por la Argólida, Laconia y Misenia, territorio habitualmente identificado con la vida y las tradiciones dorias. También hubo desplazamientos hacia el oriente, que dieron forma a las poblaciones griegas de la costa del Asia Menor.⁶ Entre ellas, hubo tres corrientes migratorias principales:

- a) *Aqueos y eolios de Tesalia*, se establecieron en la isla de Lesbos y en la costa de Misia, donde fundaron unas treinta ciudades. Región conocida como Eólida;
- b) Al sur de la Eólida, entre las cuencas del Hermo y del Meandro, llegaron *los jonios* desde las cuencas de Átida y la Argólida. Aquí surgieron diez grandes ciudades, de entre ellas destacan: Éfeso y Mileto. Región, llamada Jonia.
- c) Al sur de Jonia, los dorios colonizaron en distintas épocas las islas de Rodas y Cos, y el ángulo sudoccidental del Asia Menor, fundando ciudades como Cnido y Halicarnaso, en la región Dórida. Estos asentamientos dorios completan la colonización del litoral del Asia Menor.

⁶ Al reconstruir su historia, los griegos representaron la conquista doria del Peloponeso como el intento de los descendientes de Heracles por recuperar sus posesiones. Este movimiento, conocido como “la vuelta de los Heráclidas”, se puede fijar hacia el siglo XII a.C. Cfr. Petrie, A. *Introducción... Op. Cit.*, p. 11.

Otro factor significativo para comprender la caída de Micenas fue el advenimiento de las *polis* griegas. Esta naciente estructura social permitió el desarrollo de nuevas concepciones sociales, políticas y religiosas que, en conjunto, formaron las bases para el nacimiento de la filosofía.⁷ En cuanto al *Periodo Oscuro* (1100 al 800 a.C.), en él nacieron las incipientes condiciones socio-culturales y políticas que posibilitaron el surgimiento de la época clásica, además de una concepción más fresca del hombre y de su papel en el mundo, puesto que:

Ya en el siglo X a.C., la sociedad griega se había forjado un tipo de orden muy distinto de la anarquía que caracterizó el final del mundo micénico. Las ideas de comunidad de hombres libres, bajo la dirección de una élite de guerreros con ciertos ideales heroicos, animaban a una civilización que tenía una mentalidad muy distinta de la micénica. Aquí están las raíces de la Grecia arcaica y clásica, su ideología aristocrática y sus tendencias igualitarias [...], en definitiva, en la Edad Oscura se forjó el principio de una comunidad política realizada con éxito.⁸

Tampoco olvidemos que, entre los griegos, la literatura tuvo un papel decisivo en la educación y la formación cultural, mayor que en otros pueblos antiguos. En los poemas se encuentra la poca información sobre el estilo de vida y las estructuras sociales de la época oscura, cuya pérdida casi total ocurrió tras las invasiones dóricas. De hecho:

Gran parte de este material fue finalmente tramado en un gran período épico por uno o más poetas en el siglo IX a.C. Aunque no todos los poemas de este siglo han llegado hasta nosotros, los dos más importantes la *Ilíada* y la *Odisea*, los denominados poemas épicos de Homero, nos proporcionan una rica fuente de información respecto de muchas costumbres e instituciones de la etapa oscura.⁹

⁷ Siguiendo al Dr. García Gual, después de la caída de los centros de poder micénicos, la población restante se dispersó en lugares aislados donde formaron pequeñas comunidades que pueden considerarse como las formas primitivas de las futuras *polis*, lugares donde florecerían los elementos culturales más elevados de Grecia. (Cfr. García Gual, C., *La edad oscura de la Hélade. El nacimiento de Grecia*, pp. 46 - 47).

⁸ García Gual, C. *La edad oscura... Op. Cit.*, p. 49.

⁹ McNall, *Loc. Cit.*, p. 127. Otras causas de la caída micénica fueron: los enormes gastos de empresas como la expedición a Troya y la sublevación de las poblaciones sometidas a los reyes aqueos.

Bajo estas condiciones, los primeros griegos buscaron y obtuvieron un aliento espiritual en los poemas homéricos, en Hesíodo y en los poetas gnómicos de los siglos VII y VI a. C. Específicamente, los poemas homéricos hicieron posible un lenguaje que unificó los variados dialectos.¹⁰ Éstos presentan características que los diferencian de poemas que dieron origen a otras civilizaciones, es decir, presentan rasgos esenciales del carácter griego que explican la posterior creación de la filosofía. Algunos de esos rasgos son:

Primero, aunque los poemas homéricos contienen una amplia gama de situaciones y acontecimientos fantásticos, casi nunca describen situaciones monstruosas apelando a elementos sobrenaturales, como a menudo ocurre en la literatura de las civilizaciones primitivas. En efecto: “[...] las deidades son tan intensamente humanas como los dioses que en el Partenón esperan que empiece la procesión de sus adoradores. [Ellos son] deidades universales y no sólo locales.”¹¹

Segundo, en las epopeyas homéricas se intenta presentar la realidad concreta. Dicho de otra manera, tanto en sus elementos sociales y religiosos (que aún están profundamente unidos en este período), los poemas homéricos reflejan el estilo de vida cotidiano. Un ejemplo se encuentra en la siguiente descripción: “la ofrenda ya no se hacía con el propósito de aplacar a algún poder demoniaco al que se temía, sino con el objetivo de ofrecerlo a una [divinidad] dotada de razón y de sentimientos humanos —una que con seguridad concedería algún favor a cambio del servicio.”¹²

¹⁰ Durante mucho tiempo el griego fue una lengua con varios dialectos, “[...] pero las diferencias entre ellos eran principalmente cuestiones de pronunciación y deletreo, y con menor frecuencia de vocabulario y de sintaxis”. Finley, M. I. *Loc. Cit.*, p. 21

¹¹ Cotterill, H.B., *Antigua Grecia. Mito e historia*, 2009, p. 98. Sobre el carácter religioso de la poesía y la mitología homérica existe una amplia bibliografía, por ejemplo: P. Carlier, *Homero*, Madrid: Akal, 2005; W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México: FCE, 1992; K. Kerényi, *La religión antigua*, Barcelona: Herder, 1999; W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela, 2003; J. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 2001.

¹² Cotterill, H.B., *Op. Cit.*, p. 95

Conforme a lo expuesto, cabe derivar que los modos de comprender y vincularse con la realidad, tanto religiosos como sociales, se transformaron y, paulatinamente, incluyeron elementos que pretendían explicar de mejor manera las cosas naturales, las cosas sociales y al hombre mismo. Este matiz señala un desarrollo espiritual y cultural importante, a través del cual tomó forma la identidad helénica. Sin embargo, esto no significa que unas cosmovisiones fueran mejores o más reales que otras, pues todas ellas convivían e interactuaban en un espacio común y atendían distintos aspectos de la realidad.

Se puede sostener esta tesis si consideramos que la civilización micénica estaba socialmente formada por un rey enriquecido por el trabajo de sus súbditos, cuya riqueza dependía del comercio por toda Europa Central.¹³ En contraste, la sociedad resultante de la invasión dórica se edificó sobre un modelo social y económico sencillo,¹⁴ y las deidades a las que rendían culto eran idealizaciones de las características humanas, tales como el cansancio, la ira o la fuerza.¹⁵

¹³ Cfr. McNall, *Op. Cit.*, p. 126.

¹⁴ Al respecto, Finley afirma: “Una profunda separación horizontal marcaba el mundo de los poemas homéricos. Encima de la línea estaban los *aristoi*, literalmente “la mejor gente”, los nobles hereditarios que poseían la mayor parte de la riqueza y todo el poder, en la paz como en la guerra. Debajo estaban todos los demás, para los cuales no había palabras técnicas: eran la multitud.” Más adelante agrega, en relación con la *Odisea*: “De los naturales de Ítaca que no eran esclavos, la población libre que constituía la masa de la comunidad; seguramente algunos eran jefes de familia independientes, ganaderos y campesinos libres con sus propiedades (aunque el poeta nada nos dice de ellos). Otros eran especialistas, carpinteros y trabajadores en metales, adivinos, bardos y médicos. Como suministraban cosas esencialmente necesarias que ni los señores ni los no especialistas de sus séquitos eran capaces de igualar, estos hombres, un puñado en total, no estaban bien definidos en la jerarquía social. Los videntes y los médicos podían incluso ser nobles; pero los otros, aunque muy unidos a la clase aristocrática, cuya vida incluso compartían en muchos aspectos, decididamente no eran de la aristocracia [...] Recordemos que Eumeo llamaba a estos especialistas *demioergoi*, literalmente “los que trabajan para la gente” (y una vez aplicó Penélope el mismo título de clasificación a los heraldos). Por el empleo de esta palabra, usada en los poemas homéricos únicamente en aquellos dos pasajes, se ha dado a entender que los *demioergoi* operaban de manera bien conocida en los grupos primitivos y arcaicos.” Cfr. Finley, M. I. *El mundo de Odiseo... Op. Cit.*, pp. 68-71.

¹⁵ McNall, *Op. Cit.*, pp. 129-131

De acuerdo con lo expuesto, es posible sugerir que las concepciones creadas para entender el mundo y los modos de explicarlo, al coexistir temporalmente,¹⁶ se transformaron y se adaptaron a las nuevas condiciones materiales. Un ejemplo de esto último se aprecia en la constitución de la noción de “alma”, como veremos a continuación.

1.1.1. Noción general del alma en el pensamiento griego antiguo

1.1.1.1 Homero y su concepción del alma

Al hablar de la religión griega antigua es preciso distinguir dos aspectos: primero, la religión estatal, cuyo modelo está contenido en la representación y culto de los dioses familiares, así como los que proporcionan Homero y Hesíodo; segundo, la religión popular que asumió la figura de deidades locales inferiores (deidades del campo o marítimas, personificación de fuerzas morales, héroes o mortales deificados, etc.). En ambas formas religiosas hallamos elementos comunes: en ellas se aprecia una concepción politeísta; pero, también se muestran importantes diferencias con respecto a su concepción del hombre, el sentido de la vida y el destino humano.¹⁷

Para empezar, siguiendo a Homero y Hesíodo —puntos de referencia básicos sobre las creencias comunes—, la totalidad de lo que existe es divino, porque esa totalidad se explica en función de las mediaciones de los dioses. En otras palabras, estas deidades no fueron concebidas, principalmente, como sancionadoras de los errores o faltas de los hombres que no seguían un código de conducta establecido, sino como fuerzas humanas idealizadas o como aspectos humanos hipostasiados y antropomórficos. Lo anterior se aprecia más al tomar en cuenta que

¹⁶ Sobre este punto Guthrie indica: “es a partir del siglo VI a.C. cuando empieza a asomarse un espíritu diferente al tradicional [...] un ejemplo de este tipo de religiones eran los *Misterios de Eleusis* y los cultos a los *Olímpicos*, que eran los cultos oficiales en Atenas, y cómo lograron convivir sin interferirse...” Guthrie, W.K.C. *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el “movimiento órfico”*. Bs. As.: EUDEBA, 1970, p. 153.

¹⁷ Para efectos de esta tesis, concedemos valor a las formas religiosas en función de su utilidad para explicar su relación con la noción de *alma* y la inter-relación de ésta en el origen de las ideas filosóficas, por esta razón no abordamos otras formas religiosas, como es el caso del *Oráculo de Delfos* o los cultos *dionisiacos*. Independientemente, reconocemos que todas estas formas religiosas son importantes para comprender cómo se desarrolló la cultura en la Grecia antigua.

Zeus lanza rayos y truenos desde las alturas del Olimpo, el tridente de Poseidón provoca las tempestades marinas, el sol es transportado por el dorado carro de Apolo y así sucesivamente. Además, la vida colectiva de los hombres, la suerte de las ciudades, las guerras y las paces son imaginadas como vinculadas a los dioses de un modo no accidental y, en ocasiones, realmente esencial.¹⁸

Visto de esta manera, una importante función de los cultos era generar una buena imagen de la *polis* ante los dioses, es decir, buscar su intervención positiva en las actividades cotidianas de los individuos. Con esta base, siguiendo la concepción tradicional, podemos suponer que, en el pensamiento griego antiguo,

[...] la religión era principalmente un sistema para: 1) explicar el mundo físico de modo que disipase sus misterios aterradores y diese al hombre la sensación de una relación íntima con él; 2) explicar las pasiones tempestuosas que se apoderan del hombre haciéndole perder el dominio de sí mismo, al que los griegos consideraban esencial para el buen desempeño del guerrero; 3) obtener beneficios materiales, como buena suerte, larga vida, destreza en el oficio y cosechas abundantes.¹⁹

Los dioses homéricos ofrecían una explicación a los sucesos naturales que, habitualmente, producían temor —tormentas o sequías—, al mismo tiempo que brindaban una visión diferente de la relación entre dioses y mortales, pues idealizaban los deseos humanos: Zeus personifica la justicia; Atenea, la inteligencia; Afrodita, la belleza; esta condición permitía al hombre tener un trato de igualdad con ellos. Así, las divinidades no pretendían castigar o premiar al individuo por sus actos morales, ni establecer mandatos éticos, además, no interferían en favor de una justicia idealizada.²⁰

¹⁸ Reale G. & Antisieri, D. *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 26

¹⁹ Reale G. & Antisieri, D. *Loc. cit.*, p. 26

²⁰ Sobre este aspecto, cfr. *infra* Capítulo 2, pp. 43 - 45

De acuerdo con estas ideas, la primera religión pública griega pudo ser una forma de naturalismo en el que se exigía al hombre seguir su propia naturaleza y no tratar de purificarla por medio de la represión de sus impulsos. Esa concepción está ligada a un determinado estrato social: la aristocracia, cuyo origen es resultado del sistema económico basado en el esclavismo y el comercio.²¹ Además, este estrato social —que vivió una expansión comercial inédita entre los siglos VII y VI a.C. —, entendía la vida unida al goce de las cosas materiales: la riqueza, el poder, la juventud y la alegría de estar vivo.

Bajo esta perspectiva aristocrática, la inmortalidad de los dioses significó una vida incorruptible, pues la inmortalidad equivalía: a mantenerse fuerte y glorioso en el cuerpo físico, comer y beber manjares ligeros, conservar sin esfuerzo la juventud y la alegría, escuchar cantos cadenciosos y ver danzas armoniosas. La inmortalidad, por tanto, no era otra cosa que una fijación eterna de los instantes más bellos de la vida, los momentos de una juventud fuerte y gozosa; juventud caracterizada, además, por la belleza física.

Este conjunto de ideales también puede asociarse con las actitudes de los dioses hacia los hombres, como es el caso de la intervención en favor de alguien por el único hecho de simpatizar a las divinidades. Igualmente, se presenta en la relación de los hombres hacia los dioses, por ejemplo, en los rituales era innecesario el cumplimiento de un particular código de conducta moral, pues bastaba el simple seguimiento sistemático del rito. Guthrie hace visible esta asociación de la siguiente manera

La predilección que muestran los dioses homéricos por los placeres terrenales corresponde a la clase aristocrática, al igual que la poca preocupación por la vida futura y los posibles problemas que ésta representa. Esta clase materialmente rica estaba basada en el sistema de esclavitud.²²

²¹ Sobre la situación social y económica, García Gual establece: “[...] a comienzo del siglo X a.C., los griegos realizaron los primeros intentos de colonizar la zona costera de Asia Menor, que pronto se convirtió en una franja de prósperas ciudades helénicas [...], las ciudades griegas que surgieron en esas comarcas ricas y abiertas al comercio y a las influencias de Oriente florecieron como *polis* ilustres y prósperas.” (García Gual, C. *Op. Cit.*, 46 - 47). Vid. infra. Capítulo 2, pp. 42 y 46

²² Guthrie, W.K.C. *Orfeo y la religión griega... Op. Cit.*, pp. 151 - 152

Sobra decir que, para este estrato social, lo que ocurriera después de la muerte no tenía especial importancia. De hecho, aunque los griegos creían en una vida más allá de la muerte, no existía una real preocupación por la situación de la persona una vez que moría, pues pensaban ese estado como un recuerdo impotente de la vida pasada. Más aún, dentro de la religión homérica, el Hades era concebido como un reino de lágrimas al que las almas llegaban llorando y la muerte era, para ellos, la sombra de una vida desvanecida y una pesadilla constante. Al ocurrir la muerte, el *alma* se mostraba como un espíritu carente de intelecto y razón, que vagaba en el Hades sin ningún propósito. Este espíritu se denominaba *thymos*. Así, en vez de nuestra habitual pareja *soma-psyquè*, aquí tenemos, por un lado, el alma, y, por otro lado, a la persona.

En Homero, este punto de vista se confirma al examinar su vocabulario: el corazón, el espíritu del hombre, su vida consciente hecha de deseos, pasiones y conocimientos, se atribuye a órganos físicos; el *thymos* (el aliento, el vaho que “sube y baja” en las fosas nasales del hombre), es el ritmo de su cólera o de su júbilo; el *phrên* (el diafragma), es la sede de las pasiones.²³ Como ejemplo de este vocabulario, tenemos el momento cuando Héctor expresa a Andrómaca que está convencido de la derrota de Troya, y le dice: “lo sé perfectamente en mi corazón y en mis entrañas.”²⁴

Ahora bien, ¿qué es esa *psychè* que va al Hades? Homero habla de la *psyché* sólo cuando el hombre pierde el sentido o muere. Al morir, el alma se convertía en un doble del cuerpo, una imagen (*eidôlon*), copia diluida del cuerpo y la vida anterior, pero sin consciencia (sin *phrên* ni *thymos*), esto es, algo semejante a las formas que se nos aparecen en los sueños, pues: “Homero considera como “verdadero hombre” al cuerpo humano, en oposición a la *psyché*, que es su sombra.”²⁵ De este modo, en estos primeros

²³ Cfr. Moeler, Ch. *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, p. 199 ss.

²⁴ Homero, *Ilíada*, Canto VI, v. 447. Para las referencias a la *Ilíada* y la *Odisea* se emplearán los textos de la edición de la editorial Gredos citados en la bibliografía

²⁵ Cfr. Reale, G. *En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder, 2001, p. 278. El término *psychè* (de la raíz *psi*: alma, soplo, ser alado, mariposa; y *ánemos* (*ánemos*), aliento o respiración), permitía “una interpretación espiritualista rudimentaria. Tal desdoblamiento psicósomático preside la muerte y los sueños de los héroes homéricos.” Rey Altuna, L., *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. Madrid: Gredos, 1959. Por su parte, en Burnet, la palabra *psychè* originalmente designó al soplo o aliento (*pneuma*), desde tiempos antiguos tomó dos caminos: “[significó el] valor o coraje, en primer lugar, y en segundo, el aliento vital”. Vid. Burnet, J., “*Doctrina socrática del alma*” en Gómez Robledo, A. *Varia Socrática*, México: UNAM, 1990, p. 28. En *Odisea*, las almas de los muertos son comparadas con sombras o sueños (Canto XI, vv. 206-207), o con murciélagos que revolotean por el Hades, entre agudos *graznidos* (Canto XXIV, vv. 6-10).

tiempos la noción de alma (*psyché*), indicaba dos cosas distintas: la primera, hacía referencia al alma como un elemento que permite al cuerpo moverse, manifestándose en el estado de vigilia; la segunda, se refería al alma como un principio independiente del cuerpo, cuya libertad se ejercía durante el sueño.²⁶ Sin embargo, debemos señalar que en este período ambas nociones no estaban unidas ni mantenían ninguna relación.

Más aún, como hemos indicado, en los textos homéricos cuando se hace alguna referencia al alma, ésta se entendía como un concepto que designaba a la personalidad de un hombre, mientras que *thymós*, *nous* y *menos* se usaban para hablar del alma como el elemento que da movimiento al cuerpo. Siendo más específicos, en las palabras empleadas para hablar del alma como principio vital hay dos distinciones: los términos *thymós*, *nous*, y *menos* forman un primer grupo; aquí *thymós* se usa para referirse a la parte emotiva de las acciones bélicas, como el coraje, y físicamente es ubicado en el pecho. El segundo grupo está formado por los términos *ker*, *phrenes* y *hêpar*. De esta manera, cabe concluir que Homero usó *psyché*, para el alma de una persona viva a punto de morir y para el alma de una persona muerta.²⁷

En este sentido, aunque la *psyché* de un muerto es algo así como un “doble” de la persona que vivió, no se puede considerar como un “doble” con una carga ontológica especial, pues solamente es *como una imagen de alguien* y, en tanto imagen, es algo falso (esta idea de la imagen como un símbolo de la falsedad después se planteará en el pensamiento platónico, por ejemplo, en *El Sofista* (234 c ss)). Cabe señalar en este punto que, la idea de *psyché* entendida como fuerza vital, aparece en los planteamientos de los pensadores jonios bajo el hilozoísmo, el cual entendía a la realidad como algo viviente en conjunto.

²⁶ Cfr. Vanzago, L., *Breve historia del ama*, México: FCE, 2014, pp. 22 - 23.

²⁷ Vanzago comenta: “En Homero, la *psykhé* abandona el cuerpo y parte hacia el Hades, la tierra de los muertos, pero no queda determinado su destino ulterior. Si, por lo tanto, la *psykhé* constituye la parte más “noble” y en definitiva la identifica a la persona, también es verdad que sin una conexión con la fuerza vital corpórea se reduce a una sombra, un *eidôlon* (imagen) o *phantasma* (simulacro), que puede regresar para atormentar a los vivos (por ejemplo, en sueños), pero sin esa plenitud completa que es sólo propia de las personas vivas. Vanzago L., *Op. Cit.*, p. 24

Recordemos también que los tormentos en contra de los hombres no son realizados después de la muerte, sino antes. De hecho, los errores humanos son producto de oráculos mal entendidos o de la *Atè* (una suerte de locura u ofuscación, cuyo poder es tan grande que movió a error hasta al propio Zeus, quien la desterró del Olimpo). La *Atè* es considerada un genio del mal, personificado con “pies delicados” y “orladas trenzas lustrosas” en las obras de Homero y los trágicos del siglo V a.C. Ella está por encima de los dioses y de los hombres.²⁸ Para ilustrar estas ideas, veamos que, cuando Agamenón y Aquiles se reconcilian, dice el primero:

Pero no soy yo el culpable, sino Zeus, el Destino y la Erinis, vagabunda de la bruma, que en la asamblea infundieron en mi mente una feroz *Ofuscación (Atè)*, aquel día en que yo en persona arrebaté a Aquiles el botín. Más ¿que podría haber hecho? La divinidad todo lo cumple. La hija mayor de Zeus es la *Ofuscación (Atè)* y a todos confunde la maldita. Sus pies son delicados, pues sobre el suelo no se posa, sino sobre las cabezas de los hombres camina dañando a las gentes.²⁹

En este mismo sentido, observamos la narración de Homero en *Odisea* con respecto al encuentro entre Odiseo y el alma de Aquiles, tras la consulta que el primero hace a Tiresias, el adivino tebano (Canto, XI, vv. 90-150). Pero, antes de presentar este relato, es imprescindible describir el ritual que ejecuta Odiseo para atraer a las almas muertas:

Y, tras haber suplicado con plegarias y rezos a las tribus de los difuntos, tomé a las ovejas y las degollé sobre la fosa, y se derramó su sangre negra como una nube. Empezaron a acudir en tropel saliendo del Erebo las almas de los muertos difuntos: muchachas, muchachos, ancianos de larga experiencia, y tiernas esposas con ánimo destrozado por recientes penas, y numerosos guerreros traspassados por lanzas de bronce, combatientes que murieron con sus armas cubiertas de sangre. Venían por un lado y por otro en gran número con un clamor inmenso. A mí me atenazaba el pálido horror. Entonces di voces a mis compañeros y les ordené desollar y quemar a las víctimas que yacían degolladas por el cruel bronce y orar a los dioses, al poderoso Hades y a la augusta Perséfone, mientras que yo, desenvainando la aguda espada, me quedé en guardia e impedía a las inanes cabezas de los muertos acercarse a la sangre...³⁰

²⁸ Cfr. Moeler, Ch. *Sabiduría griega... Op. Cit.*, pp. 38-39

²⁹ *Ilíada*, *Op. Cit.*, *Canto XIX*, vv. 86-94. La noción de *Atè* como tormento más que como castigo (idea que tiene una carga cristiana), parece ser, o una evolución ocurrida tardíamente en Jonia o una importación tardía del exterior; en Homero se afirma explícitamente su poder (*Ilíada*, *Canto XIX*, vv. 86-133). Sobre los agentes a los que se atribuye la *Atè*, Agamenon cita tres: Zeus, el Destino (la Moira) y la Erinia, que anda en la oscuridad (o, según otra lectura, la Erinia chupadora de sangre). De éstos, Zeus es el único Olímpico a quien se reconoce en la *Ilíada* el poder de causar la *Atè* como tormento de los mortales. (Vid. Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 20 y ss.)

³⁰ Homero, *Odisea*, *Canto XI*, vv. 35 - 50, pp. 239 - 240.

Tras realizar el ritual para atraer a las almas y dialogar con ellas gracias al uso de la sangre que les devolvía la vitalidad, las contempló deambulando por el *Erebo* (morada de los muertos), como entes incorpóreos y apenas visibles, lanzando alaridos incompresibles. Luego de hablar con varias almas, conversó con la de Aquiles, quien respondió a su saludo: “No me elogies la muerte, ilustre Odiseo. Preferiría ser un bracero y ser siervo de cualquiera, de un hombre miserable de escasa fortuna, a reinar sobre todos los muertos extinguidos.”³¹ En este contexto, apunta Dodds:

Homero parece atribuir al hombre una *psykhe* sólo después de la muerte, o cuando está desmayándose, o moribundo, o amenazado de muerte. La única función que consta de la *psykhe* respecto del hombre vivo es la de abandonarlo. No tiene tampoco Homero ninguna otra palabra para la personalidad viviente. El *thymos* puede una vez haber sido un “alma-aliento” o un “alma vital”; pero en Homero, ni es el alma, ni (como en Platón) una “parte del alma”.³²

Las almas de los muertos tenían dos estados diferentes: a) unas frecuentaban los lugares de los vivos, podían ser evocadas y aparecerles; b) otras estaban en el reino de Hades, debajo de la tierra. Ambas representaciones del alma, sin ser contradictorias, se yuxtaponen y muestran dos concepciones distintas. Como prueba lo antes mencionado, la primera filosofía griega fue tan naturalista como su religión popular; más aún, la referencia a la naturaleza se convirtió posteriormente en una constante del pensamiento heleno presente a través de su historia.

1.1.1.2 Los mitos de Eleusis

Históricamente hablando, en un periodo cercano al inicio de la religión olímpica y marcado por amplios movimientos religiosos, políticos y económicos, que modificaron la concepción del mundo entre los griegos, los *Misterios de Eleusis* (renacidos tras las invasiones dóricas, a fines del siglo VII a.C., como parece demostrar el *Himno a Deméter*, junto con la posterior anexión que Solón hace de Eleusis a Atenas), iniciaron una serie de nuevas creencias sobre la existencia de castigos o recompensas tras la muerte.

³¹ Homero, *Op. Cit, Canto XI, vv. 489 - 492*, p. 254

³² Dodds, E. R., *Los griegos... Op. Cit.*, pp. 28 - 29. Como se indicó previamente, la *Atè* es una locura parcial y pasajera; como toda locura, no se debe a causas fisiológicas o psicológicas, sino a un agente externo y “demoniaco”.

Básicamente, los *Misterios eleusinos* consistían en rituales iniciáticos en honor de las diosas Deméter y Perséfone, cuyo principal atractivo era su promesa de una suerte mejor después de la muerte, a través de prácticas ascéticas y un saber esotérico impartido en sus cultos. Tales ideas contrastaban con los cultos olímpicos, cuyas divinidades protegían a las *polis* o a las familias, pero sin interesarse por los individuos. A grandes rasgos, el mito consistía en lo siguiente:

[...] Deméter fundó los Misterios después de haber conseguido de Zeus que su hija Coré [Perséfone] raptada por el dios de los Infiernos, le fuese devuelta durante dos tercios del año. Con frecuencia se relaciona este mito con el ciclo anual de la vegetación: la permanencia subterránea de Coré correspondería, según las tradiciones, o bien a los cuatro meses de invierno, o bien a los meses de verano en que la tierra está improductiva después de la cosecha (mediados de junio) hasta la siembra (mediados de octubre).³³

Esta interpretación de los *Misterios eleusinos*, se complementaba con las celebraciones realizadas en septiembre y con los ciclos estacionarios (como las *Tesmoforias*).³⁴ Aunque no parece que estuvieran dirigidos sólo a los campesinos ni vinculados, exclusivamente, con la agricultura y la fertilidad del campo. Una versión diferente del mito expone que Deméter recorrió el mundo en busca de su hija y

Al fin llegó a Eleusis convertida en una anciana. Allí se sentó junto a un pozo llamado Fuente de la Virginidad y la encontraron las hijas del rey, Celo, a quienes contó una historia ficticia de cómo había escapado de unos piratas. Con ello se granjeó su confianza, y ellas la llevaron al palacio donde se le encomendó el cuidado del hijo menor del rey, Demofonte. Para hacerle inmortal le ungía en secreto con ambrosía [...], y por la noche le ponía al fuego para consumir su mortalidad. Pero una noche fue sorprendida en ese quehacer por la reina, Metanira, [...]. Entonces Deméter le reveló su identidad, y le comunicó que aunque Demofonte no quedaría exento de la muerte ni de la vejez, él y el lugar en que ella había hallado hospitalaria acogida serían gloriosos.³⁵

³³ Puech, H. C., *Historia de las religiones. Las religiones antiguas. Vol. 2.* México: Siglo XXI, 1988, p. 314.

³⁴ Los ciclos estacionarios *Tesmoforias* eran las fiestas agrícolas más difundidas en honor a Deméter y Perséfone. Su nombre proviene de *thesmoi*, (una fiesta de mujeres que significa “dispensadoras de leyes”, las leyes obedecidas al cultivar la tierra). Esas fiestas eran la principal expresión del culto de Deméter, aparte de los misterios eleusinos. Conmemoraban el tercio del año en que Deméter se abstenía de su papel de diosa de la cosecha y el crecimiento, es decir, los meses cuando la vegetación moría y no llovía. James menciona al respecto: “[...] *la espiga germinante* se convirtió en el símbolo de la vida renovada y la celebración de Eleusis [...] coincidiendo con la siembra de otoño daba a los iniciados en los Misterios Mayores la seguridad de un más allá gozoso en las deleitosas praderas de Perséfone [...]” James, E.O. *Historia de las religiones.* Barcelona: Alianza, 2001, p. 173

³⁵ James, E.O. *Historia... Op. Cit.*, p. 172

De estas condiciones, podemos establecer lo siguiente: primero, Deméter fue una divinidad griega; segundo, más allá de sus funciones agrarias era una diosa *curatrofa*, encargada de la crianza infantil, como lo muestra su intento de sustraer de la vejez y la muerte al joven Demofonte. Los Misterios eleusinos, por tanto, prometían a los iniciados, tras su existencia mortal, una vida verdadera en compañía de los dioses.³⁶

Los *Misterios*, además, tenían un ángulo legal, pues se realizaban bajo el control del Estado ateniense, con la misma periodicidad que las fiestas cívicas efectuadas en Atenas y precedidos, al igual que los juegos olímpicos, por la proclamación de una tregua sagrada. Durante los grandes *Misterios* se trasladaban las santas reliquias (*hiera*) de Eleusis a Atenas y viceversa, procesión solemne que revelaba la unión entre ambas ciudades. También era un asunto individual, porque al margen del estado, quien podía hablar griego podía participar en ellos, sin distinción de ciudad, edad, sexo o condición social, pero nadie estaba obligado a participar. No obstante, cada iniciado tenía prohibido transgredir, penetrar y divulgar los rituales.³⁷

En cuanto al cuerpo sacerdotal había variaciones significativas, por ejemplo: “En *Feneos*, tal enseñanza procedía de libros secretos que se leían durante las ceremonias. En cambio, en Eleusis se transmitía oralmente en la familia de los Eumólpidas, de generación en generación.”³⁸ Otro elemento que caracterizó esta forma religiosa fue la sensación de lo secreto y lo oculto, ambas unidas a un carácter mágico. Es sumamente ilustrativo, en este ambiente, el relato que recoge Kerényi con relación a una experiencia eleusina, la cual se fechó hacia el 27 o 28 de septiembre del año 480 a.C., en vísperas de la batalla de Salamina, doce millas al oeste de la antigua Grecia, en la llanura de Tría:

³⁶ Puech H. C., *Historia de las religiones. Op. Cit.*, p. 315.

³⁷ Al respecto Kerényi destaca: “el himno homérico se refiere al secreto de los misterios mediante rodeos que deben de haber sido perfectamente evidentes para los iniciados”. Vid. Kerényi, K. *Eleusis, Imagen arquetípica de la Madre y la Hija*. Madrid: Siruela, 2004, p. 42. Así, para pertenecer a los misterios de Eleusis, solamente se debía hacer un voto de silencio respecto a los rituales, elementos y vivencias o *epopteia* (revelación) que se experimentaban en los rituales.

³⁸ Puech H. C., *Historia de las religiones. Op. Cit.*, p. 321.

Había dos renegados en el séquito del rey persa [...] Diceo y Demarato fueron testigos de la siguiente escena. Una gran nube de polvo se levantó desde Eleusis, como si fuera producida por una multitud de treinta mil hombres [...] inmediatamente después, escucharon voces que parecían gritar “¡Yaco! ¡Yaco!”, como en la fiesta de los misterios. Demarato no conocía las ceremonias realizadas en Eleusis y preguntó qué eran aquellos gritos. Diceo contestó [...] “eso sólo puede significar que el ejército del rey sufrirá una gran derrota. Pues esto es evidente: dado que Ática ha sido abandonada por sus habitantes, esos sonidos deben ser de un ejército divino que ha venido de Eleusis para ayudar a los atenienses y a sus aliados [...] pues ésta es la fiesta que los atenienses celebran todos los años en honor a la Madre y la Hija” [...] del polvo y las voces surgió una nube y se encaminó hacia Salamina, donde los griegos estaban acampando. Al ver esto, los dos hombres comprendieron que la flota de Jerjes estaba condenada.³⁹

La narración anterior describe claramente el tipo de beneficios que los griegos esperaban de sus dioses, quienes, a su vez, otorgaban tales beneficios a cambio del reconocimiento de sus seguidores. Adicionalmente, desde una perspectiva social encontramos que, con estos *Misterios*, se desarrolló un sentimiento de identidad colectiva más arraigado, cuya importancia dependía de dos elementos: el primero es la unidad social, puesto que mucha gente de todas partes buscaba ser iniciada en éstos misterios; el segundo, más novedoso y que influía directamente sobre una necesidad humana básica, era la *pertenencia* a un grupo social definido. De esta manera, a partir de los cultos eleusinos se comenzó a identificar a: “[...] los griegos como un todo y las gentes de cada ciudad se consideraban como la “humanidad”, como los representantes de todo el género humano.”⁴⁰

Desde otro ángulo, el estrato social al que respondía la religión homérica era el aristocrático, representado por los descendientes de los dioses y los ricos comerciantes; mientras que, el sector pobre y el esclavizado quedaba desprotegido, ya que, por una parte, carecían de las condiciones materiales para gozar en esta vida y; por otra parte, dado que no había nada después de la muerte, no tenían esperanza de mejores condiciones una vez que su existencia terminaba. Sobre este punto, Guthrie comenta:

³⁹ Diceo fue un ateniense desterrado y testigo ocular del acontecimiento. Demarato fue un rey espartano desterrado; ambos habían encontrado refugio entre las tropas persas. Vid. Kerényi, K. *Op. Cit.*, pp. 37 - 38.

⁴⁰ *Ibidem.*, pp. 39 - 40.

Esta clase materialmente rica estaba basada en el sistema de esclavitud, así que la visión de los aristócratas no era propia de todos los individuos, los siervos diferían de estas creencias u optaban por divinidades locales más próximas a los seres humanos que los dioses olímpicos.”⁴¹

A partir de los elementos descritos se muestra comprensible el por qué nació un enfoque distinto a la religión popular. Es posible que no todos los griegos se sintieran satisfechos con los cultos tradicionales y esta insatisfacción pudo motivar la creación y desarrollo de grupos restringidos que poseían creencias y prácticas especiales (como podremos apreciar en el orfismo).

Algunas de esas prácticas eran: el ayuno y la prohibición alimenticia sobre el consumo de ciertos animales, como algunos peces y la purificación (*katharmos*) realizada en el mar.⁴² El estado místico del iniciado lo hacía merecedor de recibir las revelaciones a través de las *drômena*, las *legomena* y las *deiknymena*. Las primeras eran dramas litúrgicos, donde probablemente se hacía mención de la ruta que el alma debía seguir tras la muerte. Ellas iban acompañadas de una revelación oral, las *legomena*, que comprendían ciertas fórmulas secretas (*aporrheta*) o contraseñas de paso (*symbola*), que el difunto debía pronunciar para tener acceso a la fuente de la memoria o para suplicar a Perséfone y a los otros dioses del inframundo, y también podían incluir comentarios mitológicos y genealógicos. La idea central en torno a la que se integraban estos elementos era la noción de *bienaventuranza*. Este sentimiento constituye otro rasgo nuevo frente a la religión tradicional; en efecto, ahora era suficiente el participar activamente en los cultos para obtener el bienestar, no sólo presente en esta vida, sino que además se extendía más allá de la muerte. Con base en lo expuesto, notemos que:

⁴¹ Guthrie W. K. C., *Ibíd.*, pp. 151 - 152.

⁴² Los Misterios eran celebrados en septiembre, del 13 al 23. Los primeros siete días se ocupaban por los preliminares públicos de la fiesta. El 14, los efebos, que habían partido la víspera hacia el santuario de Eleusis, conducían a Atenas los *hiera* encerrados en *cistas*; la sacerdotisa de Atenea salía a su encuentro y escoltaba a los objetos sagrados hacia el *Eleusinion*, filial ateniense del santuario. Al día siguiente, los *mystes* o iniciados se reunían en el ágora para escuchar la excomunicación del hierofante contra los bárbaros e impuros. El 16, cuando resonaba el grito: “¡Los *mystes* (iniciados) *al mar!*”, corrían para tomar un baño purificador; también se sumergía en el mar al cerdo místico que debía ser ofrecido en holocausto al alba del 19 o llegados a Eleusis. Para un desarrollo más específico de las prácticas dentro de los *Misterios de Eleusis*, Vid. Kerényi, *Op. Cit.*, Capítulo III y IV.

[...] es a partir del siglo VI cuando empieza a asomarse un espíritu diferente al tradicional [...] que representa a las religiones místicas, las cuales prometen a sus iniciados una buena suerte en la vida después de la muerte.⁴³

Los *Misterios de Eleusis*, por ende, aportaban a sus integrantes un sentimiento de confianza frente a la muerte, pues ya no vagarían como sombras perturbadas en el Hades, sino que gozarían de tranquilidad y descanso en ese lugar; tal como lo expresa Kerényi, los cultos eleusinos:

Conferían a la existencia griega un característico sentido de seguridad, y de este modo respondía a una necesidad espiritual que, no era irracional suponer, formaba un vínculo que unía a todo el género humano; este era la necesidad de un baluarte contra la muerte.⁴⁴

En resumen, los *Misterios de Eleusis* proporcionaban serenidad a sus integrantes, con la condición de realizar correctamente los rituales. Asimismo, aparece un mayor interés por el individuo y su situación social, así como por su situación después de la muerte, lo cual permite explicar, el éxito y la importancia de los *Misterios* frente a la religión homérica.

Pese a estas consideraciones, es necesario señalar que la noción del *alma* sostenida en los *Misterios de Eleusis* no era completamente distinta a la homérica: aunque con la nueva forma religiosa se introdujo la idea de la purificación como condición para experimentar las visiones obtenidas en los cultos, el individuo no estaba obligado a seguir ningún código de conducta para limpiar su alma, y así ganar la salvación y no el castigo. Este elemento, como veremos a continuación, aparecerá en los cultos a Orfeo.

⁴³ Guthrie W. K. C., *Ibíd.*, p. 153.

⁴⁴ Kerényi K., *Ibíd.*, p. 43.

1.1.1.3 El alma en el Orfismo

Hemos visto que la religión griega estuvo surcada por una mezcla de formas religiosas y por un fondo multicultural. La religión Olímpica y el culto Ctonio,⁴⁵ pese a sus importantes diferencias, permitían que misma persona fuera devota y participara de ambas. En este marco, el tema órfico, en sí mismo, es un asunto polémico. A ello contribuye el carácter fragmentario, en términos doxográficos y cronológicos, que impide definir con precisión los rasgos más propios de ese movimiento.⁴⁶ Por ello, desde sus inicios, fue común aceptar una bruma mítica en torno al fundador y a las prácticas rituales órficas y, pese a los más recientes descubrimientos, la situación no ha cambiado radicalmente.⁴⁷

Pese a lo incompleto y dispar de las fuentes, es posible pensar que en el orfismo coexistieron múltiples elementos y formas. Por ejemplo, en algunas fuentes son —dentro de una amplia tradición del culto báquico—, un grupo minoritario y elitista, cuyo misticismo intelectual tendía hacia la “reforma” del culto griego oficial; otras, apoyan la idea de un fenómeno popular más cercano a la superstición.⁴⁸ No obstante, un rasgo común fue su carácter de secta religiosa que, se piensa, pretendía una honda transformación con respecto a las creencias usuales acerca de los dioses.⁴⁹ Por tanto, cabe destacar que

La fe y las prácticas religiosas de la secta basábanse en las normas de numerosísimos textos de carácter ritual y teológico que se presentaban [...] como producto de la inspiración divina, tratando de pasar todos ellos por obras del propio fundador de esta corriente religiosa que era Orfeo, el divino cantor de la prehistoria tracia.⁵⁰

⁴⁵ Los cultos Olímpicos y la religión Ctonia expresan la división más común entre: a) los cultos al aire libre, en torno al monte sagrado, con sus características de claridad, serenidad y cordura; y b) los *Misterios de Deméter*, con sus cultos de la tierra y de las regiones subterráneas, a menudo señalados por la oscuridad y el anhelo de una unión entre el hombre y la divinidad.

⁴⁶ El orfismo es un complejo apartado en la historia religiosa griega. Para una visión general, véase entre otros: A. Bernabé y F. Casadesús (Coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, 2 Vols. Madrid: Akal, 2008; W. Burkert, *De Homero a los magos*, Barcelona: Acantilado, 2002; W. K. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*. (1952), Bs. As.: EUDEBA, 1970; E. Rodhe, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. (1884). México: FCE, 1983; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*. (1951). Madrid: Alianza Editorial, 1997; C. García Gual. *Mitos, Viajes, Héroes*. Madrid: FCE, 2011.

⁴⁷ Con base en los recientes descubrimientos ocurridos en las dos últimas décadas del siglo XX, Burkert comenta que: “cualquier tratamiento escrito, digamos, antes de 1980, está superado.” Pero, también admite que los estudios no son aún concluyentes. Cfr. Burkert, W. *De Homero... Op. Cit.*, pp. 85 y 122.

⁴⁸ Bernabé y F. Casadesús (Coords), *Orfeo y la tradición órfica...*, *Op. Cit.*, vol.2, p. 1604

⁴⁹ Guthrie, *Orfeo y la religión griega... Op. Cit.*, p. 198.

⁵⁰ Rodhe E., *Op. Cit.*, p. 179. Se sabe que estos cultos integraban diversos componentes: de Tracia, de Egipto, del mundo iranio y del culto griego a la música y la figura solar de Apolo. Cfr. Burkert, W. *Op. Cit.*, pp. 109 - 110. También, vid. Graves, R. *Los mitos griegos. vol. 1*. México: Alianza, 1992, pp. 135 - 146.

De la cita anterior se aprecia que el culto a Orfeo se dirigía a un dios extranjero, de Tracia, cuyo ingreso a Grecia puede registrarse hacia el siglo VI a. C.⁵¹ En la composición interna de la literatura órfica se aprecian una serie de elementos ajenos a la religión tradicional griega, ya que los mismos órficos: “[...] se consideraban un grupo selecto y veían como ajeno al resto del mundo”.⁵² En este sentido, Eliade sostiene que el orfismo era: “Un conjunto de mitos, creencias, comportamientos e iniciaciones que asegura la separación del órfico con respecto a sus semejantes.”⁵³ Aunque los misterios eran paralelos a las instituciones eleusianas, no tenían un lugar fijo y sus rituales, como sus textos literarios, circulaban gracias a *telestaí* (iniciadores) itinerantes. Dicho brevemente

No existía una iglesia báquica u órfica con un dogma o un credo para sancionar los textos, sino sacerdotes purificadores itinerantes (*katartaí*), iniciadores (*telestaí*), que proporcionaban a los clientes los rituales y las fórmulas adecuadas según sus requerimientos. [...] No hay que extrañarse que los *telestaí* ambulantes cubrieran la distancia entre Tesalia y Lesbos por un lado y entre Italia y Sicilia por el otro, sin dejar de lado Creta.⁵⁴

Subrayemos, en este complejo contexto, que si el orfismo instauró elementos diferentes a los aceptados por las cosmovisiones tradicionales, como veremos más adelante, también propició el desarrollo de algunas ideas que interactuaron no sólo con otras creencias religiosas, sino también con las concepciones políticas y con el nacimiento de las primeras propuestas filosóficas.⁵⁵ Como un ejemplo de esto último, tenemos su concepción acerca de la existencia humana, la cual se sustentaba en una teogonía distinta a la tradicional y que, por primera vez, dio origen a una explicación de la naturaleza dual del hombre. Antes de apreciar esta interacción resulta indispensable exponer algunos elementos de este culto.

⁵¹ Según Guthrie: “[...] hubo actividad considerable, ya fuera naciente o renaciente, en la esfera de la religión órfica y las afines, en el siglo VI a.C.” (Guthrie, *Ibid.*, p. 12). Por su parte, Burkert, establece sobre los recientes hallazgos: “Se refieren a los siglos VI a IV a.C., es decir a la época clásica, no a la antigüedad tardía.” Cfr. Burkert, W. *Ibidem.*, p. 87. Lo anterior no parece contradecir completamente a Guthrie, Dodds y Rodhe, sobre el nacimiento o resurgimiento de la religión órfica en Grecia.

⁵² W. K. Guthrie, *Orfeo y la religión griega... Op. Cit.*, p. 209

⁵³ Eliade, M. *Historia de las creencias religiosas*, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 228 ss.

⁵⁴ Cfr. Burkert, W. *De Homero... Op. Cit.*, p. 95.

⁵⁵ No es claro si el orfismo persiguió fines políticos mediante su reforma religiosa. La dirección política de las reformas pitagórica y, en cierta medida, la socrática parece clara —los gobiernos itálicos pitagóricos y la acusación de los sofistas contra Sócrates, son muestras—, pero no existen discursos o reflexiones políticas atribuidas al orfismo. El caso socrático sería un contraejemplo, si atendemos su “sana distancia respecto al ambiente político”; pero, como apunta Arendt, esto podía deberse a una escondida intención reformista del filósofo. Cfr., Arendt, H. *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2008, pp. 45 ss.

Iniciemos destacando que, en la cosmogonía órfica, el origen del universo —a diferencia de las concepciones populares donde la unidad primera se vuelve múltiple—, parte de principios oscuros y disgregados que, mediante el desarrollo del cosmos, se ordenan hasta hacerse presentes la unidad y la armonía. Este período inicial se regía, además, por dioses que se sucedían y se superaban unos a otros, con el fin de gobernar, devorarse y alumbrar de nuevo el universo.

Unificado el cosmos, gracias al buen gobierno de las divinidades, aparecieron los titanes o la fuerza del mal que, después de asesinar a Dionisos Zagreo (el primer Dionisos), introdujeron el caos de la multiplicidad que conforma el mundo. Sin embargo, esta unidad fragmentada vuelve a la normalidad con el segundo Dionisos, nacido de Zeus, quien reduce los titanes a cenizas. La importancia de esta mitología radica en que, de las cenizas de los titanes y de la bondad de Dionisos Zagreo, nace el hombre, quien posee estos dos principios dentro de sí. De esta manera surge una visión diferente de la naturaleza humana, concebida como el resultado de una lucha entre dos elementos internos (el bien y el mal). En otras palabras, en la teogonía y las creencias órficas, el hombre es un ser con dos fuerzas contrarias que luchan en su interior.

Asimismo, se concibe que el ser humano está formado por dos principios distintos: el alma y el cuerpo. Según el pensamiento órfico, el cuerpo representa la maldad de la parte titánica, mientras que el alma es el elemento de pureza que relaciona al hombre con la divinidad del segundo Dionisos. Visto de esta forma: “la distinción entre lo dionisiaco y lo titánico, en el hombre, se expresa alegóricamente a través de la distinción popular entre el alma y el cuerpo, que trata de señalar [...] una profunda gradación de valores entre estas dos partes de la naturaleza humana.”⁵⁶

⁵⁶ Rodhe, *Ibíd.*, pp. 180 - 182. Vid., *infra* Cap.2. pp. 63 - 64 sobre la división de Platón de alma y cuerpo.

La división humana, respecto a sus acciones, deja ver claramente otro rasgo característico de los *Misterios órficos*. Dado que el elemento titánico rompió la unidad que los dioses ya habían logrado formar, el hombre tiene que eliminar de sí esa parte maligna, para volverse puro.⁵⁷ Sin embargo, el hombre por sí solo no puede limpiar su alma, pues se confunde constantemente con las inclinaciones que tiene su cuerpo y pierde de vista su objetivo, es decir, su salvación. Por ello: “[...] jamás podrá alcanzar la salvación por su propia virtud ni por obra de la gracia de los ‘dioses redentores’.”⁵⁸

Desde otra perspectiva, si es tarea imposible afirmar que los cultos órficos introdujeron un enfoque religioso nuevo, en cambio se puede establecer que brindaban una interpretación diferente a elementos existentes en las tradiciones homérica y eleusina; por ejemplo, la noción del *alma* que está presente en las religiones tradicionales, pero es retomada en los *Misterios órficos* con un papel más importante.

Atendamos esta idea con mayor cuidado. Si en los cultos populares el *alma* no tenía gran relevancia, en los cultos órficos era el punto medular, pues planteaban que debía limpiarse para encontrar su salvación, es decir, la inmortalidad. No obstante, recordemos que la culpa de los titanes derivó del asesinato del primer Dionisos, causando que la unidad divina se disgregara. Los seres humanos, creados con las cenizas de los titanes, heredaron esa culpa original, la cual se traduce en que su alma se vea arrastrada a un cuerpo. Una vez ahí, el *alma* enfrenta complicaciones para expiar su culpa, pues el cuerpo le ofrece situaciones que la orillan a seguirse manchando (deseos, pasiones, ira, excesos). Así, el castigo recibido por el *alma* al no purificarse y acumular más errores es doble: por un lado, su reencarnación en un cuerpo y, por otro lado, una estancia miserable en el Hades.

⁵⁷ Guthrie dice: “[...] existían en las montañas de Tracia ciertas tabletas (*sánides*) que contenían escritos sobre Orfeo.” Esas tablas tenían los principios de conducta que debían seguirse. Vid. Guthrie, *Ibíd.*, p. 13.

⁵⁸ Rodhe, *Ibíd.*, p. 182.

Su estancia en el averno no es permanente, pues en este tiempo las almas de los condenados se purifican o son castigadas. Constantemente, el alma sale y reencarna para cumplir el ciclo de nacimientos; así, los hechos de su vida anterior tienen recompensa o castigo en la vida siguiente: lo que haya hecho el alma en su vida pasada, es lo que vivirá en su vida presente, pues el pago que hace se hace en vida es mucho mayor que el que se hace con castigos en el reino de las almas.⁵⁹

A partir de este enfoque, el alma aún tendría una oportunidad para ganar la vida eterna, entregándose a los ritos y mandatos de Orfeo, los cuales no promueven actitudes de carácter moral, sino el desapego de la vida terrenal, por medio de la promoción, entre sus seguidores, de iniciaciones, purificaciones, vegetarianismo y una visión escatológica. En otras palabras,

La redención se alcanza no sólo siguiendo algunas partes de los mandatos, sino llevando una "vida órfica" que tiene por condición el ascetismo. Sin embargo, este ascetismo órfico no promueve la práctica de las virtudes de la vida civil ni la disciplina del carácter, sino que propone que la suma moral es la entrega total al dios, negando la vida terrena misma y todo aquello que ate al hombre a la mundanidad material.⁶⁰

Una vez que el hombre se liberaba de las inclinaciones mundanas y cumplía los principios órficos, su alma podía gozar de la eternidad, pues al purificarse, recibe como regalo la oportunidad de volver a formar parte de la divinidad. Esta recompensa solamente podían verla los iniciados una vez muertos, cuando su alma era llevada por Hermes al lugar de descanso que se les tenía reservado.⁶¹

⁵⁹ Rodhe, *Ibíd.*, p. 184. Por su parte, Doods abre la posibilidad interpretar que la idea de los castigos y los premios después de la muerte, nació como una manera de entender el hecho de que había personas justas que sufrían o, por el contrario, había personas injustas que vivían bien: "Y toda esa masa escuálida de sufrimiento, en este mundo o en el otro, no era sino una parte de la larga educación del alma, educación que culminaría al fin en su liberación del ciclo del nacimiento y en su regreso a su origen divino. Sólo así, y en una escala cósmica de tiempo, podía realizarse completamente para cada alma la justicia en la plenitud de su sentido arcaico, la justicia de la ley según la cual "el que ha cometido el delito tiene que sufrir". (Dodds, *Op. Cit.*, p. 148).

⁶⁰ Visto así: "el alma, que viene de lo divino y aspira a retornar a dios, no tiene ninguna otra misión que cumplir sobre la tierra (ni tampoco, por tanto, otra moral a la que pueda servir); debe mantenerse libre de la vida misma y no contaminarse con nada que sea terrenal." Cfr. Rodhe, *Ibíd.*, pp. 183 - 184.

⁶¹ Una importante discusión, que sólo mencionaremos sin profundizar en ella, es si la metempsicosis está presente en los textos órficos (por ejemplo, las laminillas de oro encontradas en Pelinna y Turi), como parte de las doctrinas órficas. Para Burkert: "los textos no son explícitos respecto a esta idea, a diferencia de Píndaro y Platón. Platón combina la metempsicosis con las iniciaciones místicas en las *Leyes*, 870 d." Cfr. Burkert, *Ibidem.*, p. 96. En un sentido semejante Dodds señala: "Si existieron o no poemas órficos antes del tiempo de Pitágoras, y, en caso de que existieran, si enseñaron o no la transmigración, son puntos totalmente inseguros." Cfr. Dodds, *Op. Cit.*, p. 146. Por su lado, Guthrie, habla de la doctrina del "círculo del nacimiento, o ciclo de nacimientos, y de la posibilidad de escapar definitivamente de la reencarnación alcanzando el estado de divinidad perfecta." (Guthrie, *Op. Cit.*, pp. 165 - 166).

Percibimos aquí una evidente separación de los cultos tradicionales: por un lado, se tenía más claro el lugar a donde iban las almas, tanto las que lograban redimirse como las que no; por otro lado, ese lugar para las almas bienaventuradas no se restringía a los que habían gozado de la bondad de un dios o a los que pertenecían a un estrato social elevado, sino que era una estancia especial para quienes habían transformado su vida según en mandato de las creencias órficas.⁶²

Con base en lo anterior, parece posible admitir que existió un tránsito, en cuanto a significado y contenido, con respecto a la noción de *alma* en las distintas formas de pensamiento religioso griego: inicialmente no tenía otra tarea que la de otorgar vida al cuerpo. Después, hubo un cambio radical con los órficos, pues para ellos en el alma recae la posibilidad de la salvación, lo cual, marcó una disyuntiva respecto a la religión homérica.

No pretendemos afirmar que cada expresión religiosa apareciera con su propia idea de *alma* como algo ajeno a la vida común de los hombres y a la tradición, sino más propiamente, que hubo un desarrollo religioso que trataba de responder a ciertas demandas sociales y culturales. Esta transformación provocó, entre otras cosas, que la concepción del alma y los mismos cultos religiosos, fueran matizándose; situación que se aprecia al observar el movimiento donde las nociones religiosas perdieron elementos y ganaron nuevas atribuciones, lo que les permitió aproximarse a la reflexión filosófica, ya que,

Sin el orfismo es imposible explicar a Pitágoras, Heráclito o a Empédocles. Y sobre todo, no se explicaría una parte esencial del pensamiento de Platón y, luego, de toda la tradición que se deriva de Platón, lo cual significa que no se explicaría una parte notable de la filosofía antigua.⁶³

⁶² En la doctrina órfica, el asilo de los bienaventurados (lugar donde moran las almas purificadas en comunión con los dioses), sólo recibe a las almas liberadas y no se encuentra en los confines de la tierra, sino que se halla debajo de ella, en el reino de las almas. Cfr. Rodhe, *Ibíd.*, p. 186.

⁶³ Cfr. Reale, G. & Antisieri, D, *Ibíd.*, p. 3. Por otro lado, siguiendo a García Gual, mencionemos que: “es difícil distinguir esos influjos pitagóricos de los ecos órficos que pudieran dejar en los mitos platónicos las predicaciones de esta secta que conocemos bastante mal, es decir, muy imprecisamente. Hablar de una influencia general órfico-pitagórica, como hacen la mayoría de los comentaristas modernos, sin distinguir lo uno y lo otro parece una actitud correcta y prudente.” García Gual, C. *Mitos, viajes y héroes*. Madrid: FCE, 2011, p. 72

Como hemos visto a lo largo de la exposición, al racionalizar la mitología olímpica los poetas jonios humanizaron a los dioses. Asimismo, en este proceso de transformación, las sectas religiosas (como los *Misterios de Eleusis* y los *Cultos Órficos*) desempeñaron un papel central, pues introdujeron nociones como la culpa y purificación, y ofrecieron una alternativa de vida después de la muerte, además de la reformulación del significado de la noción del alma. Esto abrió el camino para que los filósofos jonios comenzaran a buscar alternativas frente a la tradición mítica y la religión oficial, en su búsqueda de un principio unificador del universo material.

1.2. Una posible integración entre la noción de alma y la filosofía presocrática

El propósito del presente apartado es determinar si es posible establecer la existencia de interacción entre la idea órfica del *alma* y la reflexión filosófica presocrática.⁶⁴ En otras palabras, expuestas las condiciones materiales, así como algunas concepciones sobre la noción de *alma* y sus cambios en el pensamiento religioso griego, examinaremos el ambiente intelectual de la época para determinar, si, como proponemos, existió un intercambio dinámico de ideas entre el pensamiento órfico y el filosófico y, de ser así, cómo este intercambio influyó sobre la asimilación que la primera filosofía griega hizo del término *alma*.

En este sentido, desarrollaremos una estrategia interpretativa dividida en tres momentos: primero, estudiaremos algunos rasgos del método de investigación racional presumiblemente empleado por los presocráticos; segundo, examinaremos a tres filósofos presocráticos (Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso y Pitágoras de Samos), en favor de la propuesta de una interrelación cultural entre la filosofía y el orfismo, sobre el tema del alma. Tercero, analizaremos el concepto de *alma*, en el marco del ámbito político-social griego de los siglos VII y VI a.C., para determinar si existió una interacción que articulara la noción de alma órfica con el *demos* y la *polis*.

⁶⁴ Sin pretender un examen exhaustivo, en este apartado se busca establecer una visión de conjunto. Para un estudio más profundo remitimos a las siguientes obras: Kirk, Raven y Schofield (1970: Anaximandro, pp., 153-211; Heráclito, pp., 265-312; Pitágoras, pp., 313-345; Anaxágoras, pp., 492-559); Eggers Land y Juliá (1978: Anaximandro, pp., 82-129; Pitágoras, pp., 147-238; Heráclito, pp., 318-397); Cordero, Olivieri, La Croce, Eggers Lan, (1985: Anaxágoras, pp., 297-402); Bernabé y Casadesús (2008: *Orfismo y Pitagorismo*, pp. 1053-1078; *Heráclito y el Orfismo*, pp. 1079-1104; *El Orfismo y los demás presocráticos*, pp. 1141 - 1160).

1.2.1. Algunos rasgos del método de investigación presocrático

Comencemos por señalar que, para varios estudiosos de esta época, la cosmovisión griega no separó lo religioso y lo filosófico, pues consideran que la adhesión a la religión o a la filosofía fue una decisión privada, pues ni una ni otra buscaban universalizar sus principios para impedir el avance de la reflexión y el conocimiento de las cosas que nos rodean. Además, el modo de organización socio-política posibilitaba el ejercicio y desarrollo del pensamiento, hasta cierto punto, libre. En otros términos,

Conviene, no obstante, advertir que jamás llegó a existir, en Grecia, un deslinde de principios, una separación plenamente consciente, entre religión y ciencia [...] la filosofía renunció desde el primer momento a todo afán propagandista [...] la religión, por su parte, no se hallaba en manos de una casta sacerdotal que defendiera, a la par que la fe, su propio y particular interés.⁶⁵

Por otro lado, cabe señalar que la búsqueda de una explicación del universo estuvo precedida por la especulación teogónica, como se aprecia en Homero (*Ilíada*, XIV, 201-302), donde se expone que Océano y Tetis son los padres de todos los seres, es decir, el “principio húmedo”, del cual se deriva el cosmos. En la *Teogonía* de Hesíodo,⁶⁶ encontramos un caso representativo de las construcciones teo-cósmicas, pues el “Caos”, del cual procedieron Gea (la Tierra), Érebo (el Aire oscuro), Nix (la Noche), Tártaro subterráneo y Eros, podría anticipar místicamente a la substancia universal e infinita de los presocráticos, con base en una reformulación de ciertos conceptos.⁶⁷

⁶⁵ Rodhe, *Ibíd.*, p. 190. Después, este autor agrega: “Los antagonismos teóricos podían pasar inadvertidos con tanta mayor facilidad cuanto que la religión no se apoyaba para nada en un dogma establecido, en un conjunto universal de ideas y doctrinas, y la teología, [...] como el verdadero nervio de la religión, era, ni más ni menos al igual que la filosofía, incumbencia individual de los creyentes, congregados muchas veces para practicarla al margen de la religión del estado.”

⁶⁶ Hesíodo, *Teogonía*, México: UNAM, 1978, vv. 116-125. Vid., también *Introducción* pp. CXIV-CXV

⁶⁷ Percibimos aquí un intento por referir la multiplicidad y variedad observables en la naturaleza a una causa única. Así, preguntar cuál es el dios más antiguo que generó a los demás dioses, equivale a preguntar cuál fue el ser primero, origen y fundamento de todos los seres, cuestión que puede mirarse como un preludio mítico de la afirmación filosófica de la unidad del ser y como una reformulación del problema.

Es más, las primeras tentativas filosóficas griegas, cercanas a la ciencia física y la matemática, también significaron un esfuerzo por reelaborar conceptualmente el contenido alegórico de las narraciones mítica, sin apartarse completamente de ellas, pues esas tentativas muestran cercanía con algunos temas órficos, por ejemplo. Dichas situaciones, parecen sustentar la siguiente idea: entre los filósofos presocráticos se replanteó el significado de la noción de *alma*, es decir,

[...] no sólo las cosmogonías filosóficas se modelan en parte sobre las precedentes teogonías míticas, dominadas por las relaciones de generación y lucha, sino que el mismo concepto de *cosmos* es tomado del mundo humano [...], para ser aplicado a la naturaleza. Y que la idea de ley natural se presenta al principio como una idea de justicia (*Dike*), con la pena del talión para toda infracción: o sea que toda la visión unitaria de la naturaleza no es sino una proyección en el universo de la visión de la *polis*.⁶⁸

1.2.2. Aproximaciones entre el orfismo y el pensamiento presocrático: tres casos

Es incuestionable que el orfismo se vinculó en diversos grados con algunos filósofos, pero las relaciones entre ambos fueron diversas, ya que los textos órficos a veces fueron admitidos y otras rechazados; por ejemplo, los escritos tardíos recibieron influencias filosóficas, como prueban la *Teogonía de Jerónimo y Helánico* o *las Rapsodias*.⁶⁹ Por ello, no es fácil determinar cuándo existe influencia de un texto sobre otro, cuándo se trata de una coincidencia de principios admitidos o cuándo sólo hay un reflejo del ambiente intelectual de la época. En este marco, recordemos algunas características del saber presocrático:

1. Un vivo interés por el problema cosmológico o la pregunta por el principio a partir del cual se formó el universo.

⁶⁸ Visto así, la *Teogonía*, al tratar de ofrecer una respuesta al problema del nacimiento y desarrollo de los dioses (que no son más que personificaciones de aspectos y fuerzas de la naturaleza), fue antecedente del problema de la génesis del mundo. Cfr. Mondolfo, R. *El pensamiento Antiguo*, Vol. 1, pp. 18 y 19-20.

⁶⁹ Al respecto es importante considerar el *Papiro de Derveni*, texto exegético órfico de mediados del siglo IV a.C., donde los métodos religiosos se combinan con métodos filosóficos para profundizar y perfeccionar el mensaje religioso. Bernabé, A. y Casadesús, F. (Coords.). *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Vol. 1. Madrid: Akal, 2008, Cfr. Capítulo XXII, especialmente las pp. 481 - 485.

2. El término 'principio' no sólo significó 'inicio', sino la 'substancia' ontológica constitutiva de todos los seres, pues permanece a través de los cambios, es infinita e indica una "fuerza intrínseca" capaz de diferenciarse en los objetos y en los hechos de la naturaleza.⁷⁰

Uniendo ambos aspectos, la investigación sobre la naturaleza y el ambiente cultural permeado por los mitos, notamos que, para los filósofos presocráticos, la noción de *alma* paulatinamente dejó de tener la carga divina que le atribuyeron los cultos místicos (Eleusis y Orfeo), para adoptar un nuevo significado: un principio que ofrecía una explicación de corte más natural y no solo la atribución de ser un tipo de aliento que movilizaba y se manifestaba solamente en un cuerpo vivo.

Asimismo, la preocupación principal de los primeros filósofos no se concentró tanto en encontrar las relaciones entre el *alma* divina y el cuerpo humano, sino más bien en el planteamiento de corte más racional y la búsqueda del principio individual que constituye al ser humano, y cómo este principio se relaciona y da vitalidad a todo el *cosmos*. Por ello, en estas primeras reflexiones filosóficas un asunto primordial fue comprender cuál era y cómo funcionaba aquello que daba orden a todo el universo y que, al mismo tiempo, establecía una relación de identidad o unidad que permanece invisible ante la diversidad de cosas que ocupan y suceden en el mundo. A este principio que gobierna y unifica la realidad, lo llamaron *arché*, y también *psique*.

⁷⁰ El primer griego en mencionar el término 'naturaleza' —con base en las obras que conocemos—, es Homero. Él menciona el término una sola vez, pero es básica para comprender el significado que otorgaron a la palabra 'naturaleza' los primeros filósofos griegos. El pasaje. Narra Odiseo que, en la isla de la diosa-hechicera Circe, ésta había transformado a sus compañeros en cerdos y los tenía encerrados en porquerizas. Camino a la casa de Circe, dispuesto a rescatar a sus compañeros, Odiseo encuentra al dios Hermes. El dios promete a Odiseo una hierba extraordinaria que lo hará inmune contra las malas artes de Circe. Hermes, "arrancó una hierba de la tierra y me mostró su **naturaleza**. Era negra en las raíces, como leche su floración; y los dioses le llaman 'Molu'" (ajo). Homero, *Odisea*, Canto X, vv. 274-306. Apoyados en Reale, observamos lo siguiente: primero, este relato muestra la necesidad de conocer la naturaleza de las cosas: su aspecto y sus propiedades. Segundo, si aceptamos que la palabra 'naturaleza' indica el carácter de una cosa o el modo en que ella aparece y actúa, la palabra griega *physis* (naturaleza), también significa 'crecimiento'. Con esta base podemos inferir que cuando una cosa termina su crecimiento completo, muestra lo que sólo esa cosa plenamente desarrollada puede hacer o hace bien, esto es, su naturaleza. Cfr. Reale G. & Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico... Op. Cit.*, p. 14

Desde este enfoque, aquello que en un primer momento era una noción de carácter religioso, cuya función daba a la vida una finalidad, se adaptó a la forma de un concepto filosófico que aportaba una explicación *racional* a la realidad que rodea al ser humano. Así, el *alma* religiosa o *thymós* comenzó a nombrarse *psique* dentro del círculo filosófico, término usado para referirse al elemento que da vida y movimiento a cada uno de los elementos que constituyen el universo y no solamente al ser humano; así, la *psique* ya no sería un rasgo divino único del hombre, sino la fuerza que permite la vida y gobierna en el *cosmos*.⁷¹

En este sentido, la filosofía logró abrirse paso, paulatinamente, en un ambiente donde la visión religiosa era indispensable para mantener la identidad y la cohesión en las *polis*. Por ello, pienso que no sería preciso decir que, cuando surgieron las primeras teorías filosóficas que utilizaron términos ya existentes como el de *alma*, el pensamiento religioso desapareció sin más; en cambio, es posible que ambas explicaciones, religiosa y filosófica, se convivieran y compartieran armónicamente o se distanciaron con cierta cautela, como se aprecia en las teorías de algunos filósofos presocráticos, que examinaremos a continuación.

1.2.1.1. Anaximandro de Mileto

Sabemos que Anaximandro nombró al primer principio o *arché*, *to ápeiron* (lo indefinible o ilimitable), una fuerza generadora de vitalidad que se encontraba en todo el universo, nunca cesaba y no tenía principio, además de ser increado, pues si hubiese algo anterior a él, no sería el principio del cosmos; también es indestructible, pues si se destruyera *cosmos* dejaría de existir. Con esta base, Anaximandro establecía que éste principio es divino, porque no pertenece a lo terrenal que se destruye y perece; por el contrario,

⁷¹ Según Rodhe, para los primeros filósofos: “[...] no resultó tan importante el estudio de este ente que habitaba el cuerpo de un hombre vivo, pues su preocupación estaba en los orígenes del universo, de la multiplicidad de los fenómenos y los elementos simples que lo conforman, etc. Así, para ellos todo lo que existe se encuentra ya presente una fuerza vital, y en los seres en los que se manifiesta de forma concreta dándoles una vida propia, es a lo que llaman: psique.” Más adelante agrega: “[...] así concebida, la psique viene a ser algo completamente distinto de aquella otra psique de la fe popular que contempla ociosa las manifestaciones de vida de cuerpo como si se tratase de algo extraño a ella y que, concentrada en sí misma, lleva una misteriosa vida aparte. No obstante, el nombre que se da a los conceptos tan diversos entre sí sigue siendo el mismo” Cfr. Rodhe, *Ibid.*, p. 192 - 193

mantiene en un equilibrio perfecto a toda la realidad, mediante leyes eternas que dan orden al universo. Adicionalmente, el *alma* individual formaba parte del *to ápeiron*, compartiendo sus características; pero, a diferencia de la *psique* propuesta por Pitágoras y el *alma* del planteamiento órfico (elemento único del ser humano que guarda su esencia), la *psique* de Anaximandro es solamente una expresión del *arché* que anima y da orden al universo.

En este punto, conviene destacar que la noción de *divino* o *divinidad*, también fue un término que pasó por el tamiz filosófico. Así, en Anaximandro lo divino dejó de tener la connotación religiosa que tenía para los místicos, es decir, la *psique* humana es divina, no por el hecho de relacionar al hombre con los dioses, como en el caso órfico, o de necesitar una purificación de los placeres y necesidades terrenales, sino más bien se asemeja al fundamento de esa concepción en la que se propone una participación de esa fuerza primigenia que crea y mantiene al universo en orden y gobierno.⁷² Los datos anteriores permiten situar semejanzas entre la propuesta de Anaximandro y los fragmentos órficos. Por citar un caso, observemos el siguiente fragmento

Anaximandro de Mileto [...] dijo que el principio y elemento primordial de todas las cosas es “lo Infinito”, y fue el primero que introdujo este nombre de “principio” (*arché*). Afirma que éste no es el agua ni ningún otro de los denominados elementos, sino otro principio generador (naturaleza) infinito, a partir del cual se generan los cielos y los mundos (contenidos) en éstos. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacía allí también se produce la destrucción, según la necesidad...⁷³

De esta exposición podemos derivar: 1) Anaximandro pensaba que los seres son creados gracias al movimiento giratorio del *ápeiron*, del cual son lanzados y se integran de nuevo al torbellino ilimitado cuando perecen. 2) En este proceso de eterna generación y corrupción de las cosas, se cumple la ley necesaria de justicia o *diké* en el universo, en

⁷² Al respecto Rodhe comenta: “[...] el alma cobra una nueva dignidad; puede ser concebida como algo divino, pero en otro sentido que en los místicos y en los teólogos, desde el momento en que es copartícipe de la gran fuerza que forma y gobierna el universo.” Cfr. Rodhe, *Ibíd.*, p. 193.

⁷³ Simplicio, *Física* 24, 13 - 25, Anaximandro 12 A 9, Diels-Kranz, citado en Eggers L., & Juliá, V.E., *Op. Cit.*, pp. 105 - 106. Vid. Mondolfo, *Ibíd.*, pp. 47 - 48. Kirk, Raven y Schofield, traducen *to ápeiron* como “lo indefinido” (*Op. Cit.*, pp. 333 - 340). Según Eggers L., se atribuye a Anaximandro el primer uso del término “principio” y, en cuanto a su traducción establece, por practicidad, que la forma más sencilla es “lo infinito”; sin embargo, admite la posible traducción “lo ilimitado”, ya que este último término alcanza a englobar todo el sentido de *ápeiron* (Eggers L., & Juliá, V.E., *Op. Cit.*, pp. 87 - 90).

la que cada ser paga con su muerte, que no es algo más sino volver a integrarse a lo ilimitado, la injusticia que cometió cuando se separó de la unidad organizadora. Dicha formulación es comparable con aquella que los doxógrafos atribuyen a Museo: “[Dicen que Museo] dijo que todo nace de lo uno y que en eso de nuevo se disuelve.”⁷⁴ Existen, además, otras similitudes en la formulación general del modelo cosmogónico de Anaximandro y el que observamos en un fragmento indirecto de los *Rapsodas*

Así pues, Orfeo es el primero que dice que en el principio hubo un caos sempiterno, inmenso, ingénito, del que todas las cosas se hicieron. Dijo, con razón, que este caos no era tinieblas, ni luz, ni húmedo ni seco, ni caliente ni frío, sino todo junto a la vez y que siempre permaneció único y sin forma.⁷⁵

El *ápeiron* mantiene gobierno, esto es, la ley, el orden y la justicia universales imperturbables (hasta ser corrompidos por la generación de los seres que deben pagar su falta), en un sentido moral y jurídico, similar al propuesto por Solón.⁷⁶ Por otro lado, la *Justicia (Diké)*, cuyo valor es esencial en el orfismo, puede plantearse como equivalente al concepto de retribución, empleado por Anaximandro. Otras semejanzas se perciben entre el modelo cosmogónico órfico del huevo y el modelo de Anaximandro; por ejemplo, un pasaje describe cómo la fractura del huevo cósmico provocó la aparición de la Tierra y el Cielo: “[...] dividiendo [el huevo] por fricción la fuerza del que lo había engendrado, nos apareció así de él un dios, Fanes, el cual tras haber dejado la parte de debajo de la cáscara como Tierra, poniendo en alto la parte que había sobre su cabeza, realizó el Cielo.”⁷⁷ La descripción de Anaximandro sobre la esfera ígnea, cuya ruptura dio lugar a los cuerpos celestes habla por sí misma

Afirma que lo que es productivo de calor y de frío en el origen de este mundo se segregó y que de ello creció una esfera de llamas alrededor del aire que envuelve la tierra, al modo de la corteza alrededor del árbol. Al rasgarse aquellas y cerrarse en círculos, dio lugar al Sol, a la Luna y a estrellas.⁷⁸

⁷⁴ Generalmente, “Museo” es el nombre atribuido a la poesía de corte órfico producida en Atenas

⁷⁵ Rufin, *Recogn.* 10.30.3 (OF 104, 119, citado en Bernabé, A. y Casadesús, F., *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 1143.

⁷⁶ Jaeger W., *Paideia: los ideales de la cultura griega...*, *Op. Cit.*, pp.132-133. Las leyes del *cosmos* establecidas por el *ápeiron* pueden interpretarse de dos maneras: a) una racional, las leyes de la naturaleza material deben cumplirse de manera necesaria, como la muerte; b) otra, más compleja, se relaciona con la visión social y política de su contexto. Para Anaximandro y Solón, el principio de justicia del *cosmos* y su realización entre los hombres, debería ser una reproducción del principio que gobierna el universo

⁷⁷ OF 80 IV, citado en Bernabé, A. y Casadesús, F., *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 1144.

⁷⁸ Anaximandro 12 A 10, Diels-Kranz, citado en Eggers L. y Juliá, V.E., *Op. Cit.*, p. 114.

Pese a lo anterior, es imposible asegurar que Anaximandro conociera el poema órfico de la generación del mundo a partir de un huevo cósmico o que los órficos adoptaron en su teogonía tardía los esquemas cosmogónicos filosóficos. Sin embargo, no sería imposible proponer que ambos modelos interactuaron: una primera versión órfica pudo influir en Anaximandro, luego éste la reformuló enriqueciendo la teogonía órfica tardía.⁷⁹

1.2.1.2. Heráclito de Éfeso

¿Existió una relación entre Heráclito de Éfeso y el orfismo? Esta cuestión, ampliamente debatida, ha recuperado vigencia tras la aparición de documentos y papiros descubiertos en las últimas décadas, pero sin llegar a un acuerdo conclusivo.⁸⁰ Comencemos revisando los hechos. Primero, un rasgo característico de la filosofía de Heráclito es la oposición de conceptos opuestos, para demostrar una identidad entre ellos, sustento de la llamada “unidad de los contrarios”.⁸¹ Algunas de estas oposiciones aluden al antagonismo vida-muerte,⁸² y a la sucesiva transición entre ambos estados, pues como señala el filósofo de Éfeso: “Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo (unos) la muerte de aquellos y (otros) muriendo la vida de aquellos.”⁸³

⁷⁹ En el siglo V a.C., Aristófanes parodió en *Las Aves* una cosmogonía del huevo muy similar, lo que sugiere que conocía una cosmogonía órfica de tales características. Vid. Aristófanes, *Las Aves*, 693 y ss.

⁸⁰ En la antigüedad Clemente de Alejandría promovió la tesis sobre algunas influencias del orfismo en el pensamiento de Heráclito, al sostener que éste “había extraído la mayoría de sus opiniones de Orfeo”. Vid. Clemente de Alejandría, *Stromata*, 6.2.27, citado en Bernabé, A y Casadesús, F., *Op. Cit.*, vol. 2., p. 1080

⁸¹ En *Refutación de todas las herejías*, (Hipólito, 9, 1) se lee: “Es sabio convenir en que todas las cosas son una’, dice Heráclito; y de que todos ignoran esto [...], se lamenta de este modo: “no entienden cómo, al divergir, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y la de la lira”. (22 B 50-51 Diels-Kranz). Cabe aquí notar dos cosas: a) que los contrarios son parte de una Unidad superior y, por ende, tienen un principio y un fin, comunes; y b) la causa del movimiento de los contrarios es la *discordia* (la *guerra*) que, para Heráclito, se da por justicia (diké): “Es necesario, saber que la Guerra es común, y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad.” 22 B 80, Diels-Kranz, en Eggers L., & E. Juliá, V., *Ibidem*: p. 389. Vid., Kirk G. S., *Op. Cit.*, p. 274

⁸² Es ilustrativo el fragmento 22 B 88 Diels-Kranz, que declara: “Es lo mismo en nosotros vivir y estar muerto”

⁸³ 22 B 62 Diels-Kranz. No existe consenso entre los especialistas sobre el significado del término “inmortales”, pero algunos han interpretado que con él se alude a los dioses.

En segundo lugar, recordemos que Heráclito fue el primer filósofo en establecer una conexión entre el *Logos* y la *psique*, concibiendo ésta como un principio de vida en constante cambio. No es el *arché* del que surgen las cosas, sino un elemento que describe la estructura y naturaleza del cosmos.⁸⁴ De tal manera, para el *Filósofo oscuro* el *alma* está relacionada con el *Logos*, porque su naturaleza se forma del mismo fuego que es principio ordenador del universo. En otras palabras,

Desde el punto de vista de la relación entre el alma y el cuerpo, que constituye la problemática emergente en la tradición dualista mística y que después se traduce en una doctrina filosófica a partir de los pitagóricos, se debe señalar que para Heráclito no parece existir el problema, ya que la identificación, o al menos la conexión entre *psykhé* y fuego hace del alma algo corpóreo, si bien muy sutil y rarefacto, que como tal no se diferencia cualitativamente de los demás elementos de la realidad.⁸⁵

Otro papel desempeñado por la *psique* es que, gracias a ella, el ser humano puede, si está preparado para hacerlo, reconocer la justicia y armonía escondidas en el constante cambio; esto es posible, porque el *alma* propuesta por Heráclito, se relaciona con el entendimiento humano y, por ello, cuanto mejor esté instruida, le será más sencillo integrarse al fuego cósmico, siendo además un alma divina, ya que: “una parte de su sabiduría universal vive en el alma del hombre; cuanto más seca [...] más próxima al fuego universal y más alejada de los elementos no vivos sea y se halle esta alma, mayor será su sabiduría.”⁸⁶ Por tanto, cuando en esta filosofía se menciona al hombre, al mismo tiempo se hace referencia a su *alma*, pues es considerado un conjunto de materia que tiene dentro de sí un principio vital que regula las actividades intelectivas y la voluntad del ser humano.

⁸⁴ Percibimos una relación entre el alma individual y el logos universal, en términos de conocimiento. Heráclito dice: “Los límites del alma no podrás encontrarlos por más que anduvieras recorriendo todos los caminos, tan profundo tiene ella su Logos”. 22 B 45, Diels-Kranz, citado en Eggers L., & E. Juliá, V., *Ibidem*: p. 373. Vid. Mondolfo, R. *Heráclito. Textos y problema de su interpretación*, Siglo XXI, p. 285-287

⁸⁵ Vanzago, L. *Breve historia del alma, Op. Cit.*, pp. 29-30. Hay a una nueva conciencia de la plasticidad del alma en su determinación como discurso viviente. Al respecto, Sexto Empírico señala: “Heráclito dice que tanto lo de estar vivos como lo de estar muertos lo mismo se dan cuando nosotros estamos vivos que cuando estamos muertos, pues cuando estamos vivos nuestras almas están muertas y sepultadas en nosotros y cuando morimos las almas resucitan y viven.” Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, 3, 230. (Antonio Gallegos Cao y Teresa Muñoz Diego, trads.). Madrid: Gredos, 1993, p. 315. En cuanto al cuerpo como tumba del alma, vid., *Fedón*, 70 c y *Gorgias*, 493 c. En varias ocasiones Platón alude a la doctrina órfica, como al referirse a la necesidad de creer en los “antiguos y sagrados relatos que sostienen que el alma es inmortal y que paga los más grandes castigos cuando se separa del cuerpo.” Cfr. *Fedón*, 67 c, 70 c y *Leyes*, 715 c

⁸⁶ Rodhe, *Ibid*, p. 195. Vid., 22 B 118, Diels-Kranz, citado en Eggers L., & E. Juliá, V., *Ibidem*: p. 393

En tercer lugar, esta doctrina órfica coincide con un pasaje de Platón, que parece mencionar a Heráclito, las almas inmortales están sujetas a un ciclo de reencarnaciones, yendo de este mundo al Más allá y regresando: “Existe un antiguo relato [...] que afirma que (sc. las almas) llegan allí (sc. al Hades) desde aquí y que regresan de nuevo aquí y nacen de los muertos y que [...] los vivos nacen de nuevo de los muertos.”⁸⁷

Con esta base podría suponerse que Heráclito creía que el cuerpo tenía atrapada y sometida el alma inmortal, explicando su rechazo al cuerpo: “Los cuerpos muertos son más despreciables que las inmundicias”.⁸⁸ Igualmente, es posible que aceptara el principio órfico del encierro como castigo a los males cometidos en vidas previas: “el cuerpo es la tumba del alma” (soma-sema), fórmula usada por Platón en el *Cratilo*

Algunos llaman a éste (sc, el cuerpo, sōma) la tumba (sēma) del alma porque está enterrada en el momento presente [...]. Me parece que fueron los seguidores de Orfeo los que pusieron este nombre, en la idea de que el alma paga castigo por las cosas que expía y que tiene al cuerpo como recinto, para que se preserve a imagen de una prisión.⁸⁹

En este marco, la tesis de los acercamientos entre el pensamiento de Heráclito y el orfismo es reforzada por los paralelismos registrados en descubrimientos recientes, a saber:

a) el descubrimiento de tres láminas órficas en Olbia.⁹⁰ En la primera de ellas se lee una secuencia que evoca el ciclo órfico de las almas mediante la oposición de los conceptos “vida-muerte-vida”; en la segunda, se oponen los conceptos: “paz-guerra”, del mismo modo como lo hace el filósofo oscuro;⁹¹ en la tercera, se *intuye* la oposición cuerpo-alma (sōma-psykhé, si bien la palabra sōma no se lee con claridad, y ha sido propuesta por el investigador Vinogradov).

⁸⁷ Platón, *Gorgias* 493 c. Aquí se alude a un personaje anónimo, cuyas explicaciones tienen un sabor órfico.

⁸⁸ 22 B 96 Diels-Kranz. Guthrie, (Vol. 1.), 1975, p. 450, cree captar un tono órfico en este fragmento

⁸⁹ Platón, *Cratilo*, 400 c.

⁹⁰ Al respecto sugiere Casadesús: “La coincidencia de las oposiciones de las láminas de Olbia con el estilo antitético de Heráclito es tan grande que se ha llegado a aceptar que el filósofo de Éfeso se inspiró en una doctrina similar a la contenida en ellas, ***aunque reelaborada y adaptada a su propio sistema filosófico***”. Bernabé, A. y Casadesús, F., *Op. Cit.*, p. 1082. (El subrayado es mío). En igual sentido, Sider comenta: “Parece razonable sostener que Heráclito quedó impresionado por estas oposiciones órficas, que le pareció que expresaban verdades poderosas y básicas acerca del cosmos, Heráclito, sin embargo, un estilista de la prosa, rehizo en una nueva forma estos dichos oscuros, haciéndolos, de alguna manera más enigmáticos.” Vid. Sider, D., 1997, p. 147, citado en Bernabé, A. y Casadesús, F. *Ibidem*, nota 16.

⁹¹ Vid. 22 B 67 Diels-Kranz. Otras oposiciones que revelan similitudes con Heráclito, presentes en la segunda laminilla son: día-noche, invierno-verano, hartura-hambre, verdad-falsedad. En este punto conviene recordar los fragmentos 22 B 50, Diels-Kranz, (“Heráclito dice que el todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal inmortal, razón eterna, padre hijo, dios justo”), y 22 B 88 (Tal como

b) Esta oposición vida-muerte, también se encuentra en dos laminillas de oro descubiertas en Tesalia,⁹² en las que se lee: “Ahora estás muerto y ahora naces”. Alternancia que evoca el estilo sintético de Heráclito.

c) El *Papiro de Derveni*,⁹³ cuyo descubrimiento contribuye a reforzar la tesis de los contactos entre el pensamiento órfico y el de Heráclito, no sólo por los paralelismos, sino porque “[...] confirma la influencia de Heráclito en el texto órfico y también la influencia de las teogonías órficas circulantes en el siglo VI a.C. en la formulación de la doctrina de Heráclito.”⁹⁴ Otras semejanzas se relacionan con el uso de un lenguaje, que emplea juegos de palabras, referencias etimológicas veladas y explicaciones para transmitir significados ocultos y enigmáticos, que explican a los hombres ignorantes (las palabras de Orfeo y el *Logos*, en uno y otro caso).⁹⁵ De hecho, el comentarista del *Papiro* critica la ignorancia humana, reprobando a los que “no creen en los horrores del Hades” ni “entienden los sueños ni cada uno de los otros asuntos”.⁹⁶ Finalmente, Orfeo y Heráclito son los únicos personajes citados por su nombre en el *Papiro*, que cita dos veces el nombre de Heráclito.

En cuarto lugar, Heráclito estableció que el *arché* es fuego divino,⁹⁷ pues aunque

No podemos hallar, en consecuencia, en él una cosmogonía en sentido milesio. No es posible que el fuego sea una materia prima original a la manera en que lo era el agua o el viento para Tales o Anaxímenes [...] es, no obstante, la fuente continua de los procesos naturales.⁹⁸

Visto así, el *devenir* no es un proceso arbitrario, sino leyes que ordenan y cohesionan, pues, en su sentido técnico, el *Logos*: “está probablemente relacionado con el significado general de “medida”, “cálculo” o “proposición.”⁹⁹ Asimismo, el fuego simboliza el dominio sobre todos los seres, esto es: “A todas las cosas, dice, al llegar el fuego las juzgará y condenará”,¹⁰⁰ posiblemente relacionado con el destino de las almas no purificadas.¹⁰¹

Heráclito dice: “como lo mismo está en nosotros viviente y muerto, así como lo despierto y dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos al cambiar, son éstos.”)

⁹² Bernabé, A. y Casadesús, F., *Loc. Cit.*

⁹³ Vid. supra nota 70, p. 26.

⁹⁴ Cfr. Tortorelli-Ghidini, 1985, p. 419, citado en Bernabé, A. y Casadesús, F., *Op. Cit.*, nota 27, p., 1084.

⁹⁵ En los círculos órficos se creía que las palabras expresaban la naturaleza de las cosas, lo que llevó a la explicación de aspectos esenciales de su doctrina mediante juegos de palabras etimológicos

⁹⁶ P. Derv. col. V, 6-7, cols. V, 9-10, XVIII, 5 y XVIII 14, y col. XIII 3-7, citado en Bernabé, A. y Casadesús, F., *Op. Cit.*, nota 27, p., 1091. Cfr., 22 B 27 Diels-Kranz: “A los hombres al morir, les esperan cuantas cosas no esperan ni creen”, citado en Eggers L., & E. Juliá, V., *Op. Cit.*, p. 360.

⁹⁷ “Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose.” 22 B 30, Diels-Kranz, citado en Eggers L., & E. Juliá, V., *Op. Cit.*, p. 384.

⁹⁸ Kirk G. S., Raven J. E. & Schofield M., *Ibíd.*, p. 289.

⁹⁹ Kirk G. S., Raven J. E. & Schofield M., *Ibíd.*, p. 274.

¹⁰⁰ 22 B 66, Diels-Kranz, citado en Eggers L., & E. Juliá, V., *Op. Cit.*, p. 361.

¹⁰¹ Para los órficos, las almas impuras (húmedas) condenadas en el Hades, entre otros castigos, eran obligadas a transportar agua con un cedazo y a yacer en el fango. Por su parte, Heráclito, fue duro con los asistentes a ciertas prácticas místicas, como: “a los Bacantes que danzan de noche, magos y celebrantes de Dionisio, los iniciados en los misterios. A éstos los amenaza con lo que les sucederá tras la muerte, a

Finalmente, en relación a la política, Heráclito postuló que el cambio y la corrupción de las cosas son movimientos justos, pues, a diferencia de Anaximandro, el filósofo oscuro pensaba que el nacimiento y la muerte de los seres no alteraba el equilibrio del universo, tal como lo expresa Alegre:

Así, Heráclito trata de establecer una tesis contraria a la de Anaximandro, que decía que el predominio de un elemento sobre otro era, en términos socio-legales, una injusticia. En cambio, para Heráclito la oposición de elementos contrarios significaba un estado de justicia. De esta manera, la justicia es el resultado de la permanente interacción, según medida, de los opuestos; por ello, el equilibrio no está en la carencia de dominación, sino en la permanente lucha por intentar dominar.¹⁰²

De esta manera, es plausible pensar que, para Heráclito, las leyes que rigen y gobiernan al *cosmos*, igual que las leyes promovidas por los hombres, no son inmutables, pues eso rompería la armonía dinámica natural. En esta línea, el cambio que acontece en los organismos vivos tiene que replicarse, necesariamente, en los tipos de organización mediante los cuales se rige el hombre, pues evitar o postergar ese cambio traería consecuencias negativas cada vez mayores. Es importante puntualizar que lo anterior no significa que negara la importancia de un gobierno pues, aunque el gobierno al que se refiere Heráclito es un proceso de auto legislación del *cosmos*, éste tendría que reflejarse en las legislaciones hechas por el hombre: “Las leyes sociales de la *polis* no son inmutables, ya que la sociedad tampoco lo es. Así, la única ley inmutable es la ley de la continua mutabilidad de las leyes.”¹⁰³

éstos les profetiza el fuego. ‘Pues sacrílega es la iniciación en lo que pasa entre los hombres por misterios.’ 22 B 14, Diels-Kranz, citado en Eggers L., & E. Juliá, V., *Op. Cit.*, p. 367.

¹⁰² Alegre G. A., *Op. Cit.*, p. 25.

¹⁰³ Alegre G. A., *Ibíd.*, p. 18.

En conclusión, si los especialistas aconsejan adoptar una posición cautelosa al momento de asegurar una conexión entre el pensamiento órfico y el pensamiento de Heráclito, el análisis parece sostener la hipótesis de coincidencias y reformulaciones, sin identidades, entre ambas posiciones, particularmente en relación al tema del alma, pues

[...] la coincidencia entre el pensamiento de Heráclito y la doctrina órfica se produciría en diversos ámbitos como resultado de intereses y objetivos distintos. En el ámbito del orfismo, la radical oposición entre el alma y el cuerpo, la vida y la muerte, se debían a motivos estrictamente doctrinales, relacionados con las creencias en la inmortalidad y la transmigración de las almas y los correspondientes premios y castigos en el Más Allá. Para Heráclito, en cambio, la oposición vida-muerte se integra en el contexto mucho más amplio de las oposiciones aparentes y superficiales, que se desvanecen cuando se capta la armoniosa unión de los contrarios.¹⁰⁴

1.2.2. El alma: un concepto entre la religión órfica y la filosofía pitagórica

La escasez de información y el misterio en torno a los movimientos órfico y pitagórico hace difícil diferenciarlos y, aunque impide, hasta cierto punto, determinar sus perfiles, tampoco permite reducirlos entre sí.¹⁰⁵ De hecho, el secreto que rodea a las dos comunidades explicaría, al menos en parte, la lenta penetración de sus ideas en Grecia y las dificultades para introducir, frente a la creencia dominante, la posibilidad de que el alma tenga existencia tras la muerte.

A pesar de las incertidumbres, los textos más antiguos transmiten la imagen de un Pitágoras erudito. Imagen polémica, pues un análisis de los fragmentos de Heráclito revela que éste consideraba a Pitágoras, fraudulento.¹⁰⁶ Más aún, al parecer la actividad denunciada por Heráclito estaba relacionada con la inmortalidad del alma del pitagorismo. Ahora bien, los viajes de Pitágoras a Babilonia y a Egipto tuvieron como objetivo acumular conocimientos (para Heráclito, obtenidos por malas artes), desconocidos en Grecia y que él introdujo. También, desde la antigüedad, se creyó que en estos viajes hubo contactos entre un joven Pitágoras y Ferécides, así como con los milesios Tales y Anaximandro.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Bernabé, A. y Casadesús, F., *Op. Cit.*, p. 1101

¹⁰⁵ Los testimonios sobre Pitágoras son escasos, en contraste con la abundancia de noticias tardías en Jámblico, Porfirio y Diógenes Laercio. Inclusive, algunos estudiosos piensan que tal vez ni Orfeo ni Pitágoras existieron, pues los relatos biográficos los sitúan más cerca de los mitos.

¹⁰⁶ 22 B 129, Diels-Kranz, citado en Eggers L., & V. E. Juliá., *Op. Cit.*, p. 360

¹⁰⁷ Gorman, P. *Pitágoras*. (Dámaso Álvarez, trad.). Barcelona: Crítica, Grijalbo, 1998, pp. 44 - 47. Vid. Jámblico, *De Vita Pythagorica liber*, II, 11 - 12 y IV, 19, citado en Eggers L. *Op. Cit.*, pp. 189 - 190

Los cuatro elementos principales de las enseñanzas de Pitágoras, mencionados por Porfirio son: “En primer lugar, que el alma es inmortal; después, que se transformaba en otras especies vivientes, y además de esto, que periódicamente lo que ha sucedido se repite, y nada es absolutamente nuevo, y que todos los que han llegado a ser animados deben ser considerados del mismo género.”¹⁰⁸ Estos temas (la transmigración, la inmortalidad del alma, el eterno retorno y la creencia de que toda la vida está relacionada), podrían haberle sido sugeridos por sus maestros. Por ejemplo, de Tales pudo aprender la geometría (de origen egipcio), la idea del origen del cosmos a partir del agua y de un universo animado (panpsiquismo), que también se encuentra en Ferécides.

Cabe destacar la influencia que tuvo Anaximandro en el pensamiento de Pitágoras; el impacto del *apeiron* en el pensamiento pitagórico y temas como el vacío infinito o el espacio externo al universo, son ejemplos. Otros ejemplos de esa influencia son: las concepciones de la divinidad de las estrellas y los sistemas solares o *kosmoi* (dioses), así como una cosmogonía (donde la tierra era un cilindro estático, en equilibrio equidistante con el resto del cosmos), en la cual se oponía lo finito y lo infinito, lo limitado y lo ilimitado.

Adicionalmente, otras ideas en las que Anaximandro creía eran: en el eterno retorno y afirmaba que había un número infinito de mundos que eran creados y destruidos según ciclos fijos, que los opuestos cósmicos se separaban por el eterno movimiento del infinito, pero no subraya el papel de los opuestos en el cosmos; por consiguiente, su sistema no era realmente dual como el de Pitágoras

Los pitagóricos siguieron a Anaximandro en muchos detalles, pero introdujeron el alma en la creación cósmica, o sea, la fuente del movimiento que separaba un opuesto de otro. Fue Pitágoras [...], quien asignó a los movimientos cósmicos del alma un papel importante en la creación del cosmos. Para Pitágoras el propio movimiento tenía que tener una explicación y la fuente del movimiento existente en el cosmos era el alma. El “poder creador” de Anaximandro es una fuerza impersonal que Pitágoras humanizó haciéndolo un fenómeno psíquico.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Vid. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 19, citado en Eggers L., & V. E. Juliá. *Op. Cit.*, pp. 203-204.

¹⁰⁹ Gorman, P. *Pitágoras. Op. Cit.*, p. 42. Adicionalmente, observemos que el pitagorismo plantea la purificación del alma mediante una dolorosa expiación a través de la reencarnación. Visto de esta manera, el sufrimiento es una lección para tomar conciencia de la necesidad de evolución y no es injusta, sino compensatorio de las faltas; pero, tampoco se trata de una condena eterna, sino de un aprendizaje que

Los datos anteriores permiten sugerir la existencia de contactos entre los filósofos presocráticos pues Pitágoras, como los milesios, propuso una explicación física de la realidad, principio que designaba a una esencia inmaterial que llamó número. Así, si el límite era el cosmos compuesto de números finitos, entonces el infinito rodea el cosmos en el cual penetra, como un soplo. Además, el infinito y el límite eran los opuestos cósmicos para los pitagóricos y todas las cosas existentes en el cosmos pertenecían a uno u otro. En resumen, lo malo que existe en el cosmos pertenece al infinito, y lo bueno, a lo limitado o número. Por otro lado, los testimonios más antiguos relacionan a Pitágoras con la idea de un cosmos viviente, principio del universo como una criatura viva.

En este contexto conviene hablar de la transmigración de las almas y de la relación entre el orfismo y el pitagorismo. La afirmación de un alma que perdura tras la muerte y se reincorpora en otros seres debió, en principio, incomodar a los griegos, quienes estaban habituados a las propuestas homéricas, que ya describimos.¹¹⁰ Al respecto, Platón muestra las dificultades que tenían los griegos de mediados del siglo V a.C., para comprender la noción de inmortalidad del alma.¹¹¹ Es decir,

[...] la creencia en la inmortalidad del alma, compartida tanto por el orfismo como por el pitagorismo representó una innovación tal en la cosmovisión y la mentalidad helena, que ésta tardó muchos siglos en asimilarla, si es que llegó alguna vez a aceptarla fuera de reducidos y restringidos ámbitos religiosos y filosóficos. Es por ello muy probable que tanto Pitágoras como Orfeo y, en cualquier caso, los movimientos pitagórico y órfico, llamaran poderosamente la atención por defender una tesis que resultaba extraña a los griegos de la época: la afirmación de que el alma subsiste tras la muerte y continúa reencarnándose en otros seres.¹¹²

Así, uno de los principios más importantes de éste pensamiento fue la noción de *alma* relacionada con los cultos a Orfeo, pues en sus características y origen, la *psique* pitagórica se muestra cercana a la visión órfica, tal como lo presenta Mondolfo:

cuando se obtiene pone fin a las reencarnaciones, siendo así una oportunidad otorgada por las divinidades para que el hombre rescate su propia divinidad.

¹¹⁰ Cfr. *supra* pp. 9-12

¹¹¹ Platón, *Fedón*, 70 a-b.

¹¹² Bernabé, A. y Casadesús, F., *Op. Cit.*, p. 1055. Existen testimonio y anécdotas que confirman que la doctrina de la transmigración de las almas formó parte de la doctrina pitagórica. Al respecto, es conocido el ejemplo de Jenófane, quien narra que Pitágoras ordenó a un hombre dejar de golpear a un perro, pues había reconocido en los aullidos el "alma desgraciada de un amigo". Jenofonte, *21 B 7* y Diógenes Laercio, *Vida de los Filósofos Ilustres*, VIII, 36

Los pitagóricos tienen en común con los órficos, las ideas de un origen divino del alma y de un pecado original que el alma debe expiar en la cárcel corpórea, pasando de un cuerpo a otro en una serie de vidas [...] hasta que no haya logrado la purificación y, por ella la liberación del ciclo de los nacimientos.¹¹³

Pese a las similitudes que la *psique* postulada por los pitagóricos tiene con el *alma* de las creencias órficas, difieren en cuanto a su finalidad los elementos religiosos y los conceptos filosóficos. En otras palabras, para los órficos, el *alma* podía liberarse de la prisión del cuerpo y purificarse del pecado una vez que el hombre participaba en los misterios órficos y seguía los mandatos del dios. En cambio, dentro de su filosofía, Pitágoras establecía que la manera en la que el hombre podía liberar su alma era entregándola al camino del conocimiento o del filósofo.

En este sentido, el concepto *alma* es adoptado por la filosofía pitagórica como un concepto susceptible de reflexión, que integra los ámbitos religioso y filosófico, de una manera más rigurosa que la expuesta por las visiones órficas, es decir, no como una parte del ser humano que tiene como meta liberarse del cuerpo mediante el cumplimiento de rituales y abstenciones, sino como una nueva *psique* que busca liberarse de lo terrenal por medio del razonamiento, que sólo pueden realizar los que se cuestionan a sí mismos y a la realidad que los rodea, en la búsqueda de la verdad.

En efecto, podemos afirmar que el pitagorismo absorbió del orfismo las consecuencias morales del sistema, pero sin sus causas míticas ni sus rituales iniciáticos, para adaptarlas y reforzar su propio sistema, acerca de la transmigración de las almas. A su vez, recordemos que el ascetismo de los pitagóricos se oponía a los excesos de los órficos en las fiestas dionisiacas. Finalmente, los pitagóricos consideraban que la *psique* se purifica de las cosas falsas, hasta integrarse de nueva cuenta con la divinidad que la creó, misma que da sentido y unidad a todo el *cosmos*, pues en esa reflexión, verá que no pertenece a esta realidad que se corrompe, muere y cambia constantemente, sino que es parte del principio que armoniza y vitaliza el cosmos, como diría Aristóteles:

¹¹³ Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo*. Tomo I., p. 60.

Parece que lo que se ha dicho por los pitagóricos tiene el mismo significado, pues decían algunos de ellos, que el alma es el polvillo que se agita en el aire; otros, que es el principio motor de aquel. Han hablado de él, porque aparece en continuo movimiento, aunque el aire se encuentre en perfecto reposo.¹¹⁴

De esta forma, la *psique* para los pitagóricos posibilita el movimiento y, al mismo tiempo, la vida de lo que existe, ya que es responsable de la *harmonía*¹¹⁵ o armonía del cosmos. Dicho en otros términos, la *psique*, en tanto que pertenece al principio universal que dio origen al universo, es también un principio ordenador de la realidad, que le permite al ser humano interactuar de manera racional dentro del entorno en el que se encuentra; de ahí que se afirme que: “La filosofía que proponía Pitágoras de Samos tenía un fin práctico, por lo cual, se basaba en fundamentos ético-religioso.”¹¹⁶

1.2.3. El alma: del orfismo a las polis y los demos

La comparación entre las propuestas de los filósofos presocráticos y las propuestas órficas ha permitido observar importantes paralelismos y similitudes, algunos de los cuales pueden deberse a una influencia de los órficos sobre los filósofos; otros, a una influencia en sentido opuesto o incluso algunos sólo fueron producto de un mismo ambiente cultural. En todo caso, notamos que hubo contactos en lo que podemos llamar un ambiente de interacciones dinámicas. Visto así, en apoyo de nuestra hipótesis los especialistas señalan lo siguiente

[...] los temas comunes demuestran que la tradición órfica y la filosofía presocrática no eran compartimientos estancos, sino que tenían entre sí vías de influencia mutua, en cuestiones que se encuadraban dentro de un universo conceptual muy semejante.¹¹⁷

¹¹⁴ Aristóteles, *De anima*, I, 2, 404.

¹¹⁵ El concepto *harmonía* es esencial en la filosofía pitagórica, en especial para los llamados *acusmata* (“cosas oídas”), que eran los iniciados en la escuela de Pitágoras, ya que era el elemento que, junto con el número, mantenía la cohesión de la naturaleza. Un estudio más profundo sobre el principio número de Pitágoras, en Kirk G. S., Raven J. E. & Schofield M., *Op. Cit.*, pp. 333-340.

¹¹⁶ Rodhe, *Ibid.*, p. 201.

¹¹⁷ Cfr. Bernabé, A. y Casadesús, F. *Op. Cit.*, p. 1637

En este sentido, otro aspecto crucial para comprender la importancia del orfismo es su relación con las instituciones que articulaban el entramado social en la Grecia Clásica: el *genos* y la *polis*. Es decir, su implantación social real que, si bien “[...] permite explicar los elementos cuyo significado era oscuro cuando sólo se estudiaban a la luz de la historia antigua”,¹¹⁸ debe asumirse con cautela. En efecto, es difícil decidir si el orfismo fue un movimiento heterogéneo y con límites difusos, si fue un movimiento elitista o más cercano al pueblo, y tampoco es claro si se opuso a la ideología oficial con prácticas como el vegetarianismo y la omofagia, o si eran movimientos controlados. Por ello, sigue quedando en el aire la cuestión sobre si, inconformes con la ideología político-religiosa dominante, los órficos buscaron formas para confrontar el poder de la *polis* o sólo se apartaron de él.

Dicho de otra manera, algunos autores presentan al orfismo y a sus seguidores como personas excluidas de la sociedad griega y que reaccionaban contra ella desde su posición de marginados. Este sería el caso de los pobres, las mujeres o los aristócratas desposeídos de poder. Pero esta afirmación debe matizarse, pues su verdad depende de las épocas y los lugares. En efecto, las laminillas encontradas muestran que, en algunas regiones, la teología órfica tuvo mayor éxito entre la aristocracia que buscaba su identidad fuera de los límites de la *polis* y que transformó el elitismo social en elitismo escatológico, sustituyendo el *genos* heroico por un *genos* cósmico, aunque todavía cercano al propuesto por Homero.

¹¹⁸ Herrero, M. “El orfismo, el *genos* y la *polis*”, en Bernabé, A. y Casadesús, F. *Op. Cit.*, pp. 1603-1647. Al respecto comenta Herrero: “[aplicar teorías generales a un cúmulo de datos arqueológicos y literarios dispares], pueden comprometer los avances logrados respecto a la comprensión de la filosofía y la religión órficos a partir de una política plana, que de nuevo presentara al orfismo como bajo la idea simplista de un fenómeno unitarios y cohesionado ideológica y socialmente, pues si bien parte de los datos apoya la idea de que ciertos elementos órficos tenían un componente de rechazo y confrontación ante la ideología general de la *polis*, otra parte no apoya esta idea. Los estudios recientes tienden a huir de un “atenocentrismo”, así como a ser cautos al emplear las fuentes literarias como testimonios para reconstruir la realidad social, política y religiosa.” Cfr., Herrero, M. “El orfismo, el *genos* y la *polis*”, en Bernabé, A. y Casadesús, F. *Ibidem*. pp. 1603 - 1604.

Una vez analizadas algunas de las diferentes etapas por las que transitó el término *alma* a lo largo de la religión y comienzos de la filosofía en la Grecia clásica, podemos decir que cada cambio y caracterización a la se enfrentó, estaba relacionada directa o indirectamente al ámbito social, histórico o cultural de su entorno. En efecto, dentro del panorama griego, la manera en la que se interpretaba la realidad estaba vinculada muy estrechamente a la organización social de los hombres, tal como lo expresa Alegre:

En la cristalización de cosmovisiones, al menos por lo que al mundo de los griegos se refiere, se suele proceder de la siguiente manera: tanto el lenguaje generado por formas de vida y organizaciones sociopolíticas determinadas, como éstas, se erigen en paradigmas interpretativos del cosmos físico exterior para, a la luz de este, interpretar al individuo, al hombre. Nos hallamos, pues, ante tres niveles: sociopolítico, físico-cósmico e individual. Reformulado a la luz de la legalidad: las leyes sociales devienen leyes cósmicas—en parte—que regulan al individuo.¹¹⁹

De ahí, existe la posibilidad de decir que el *alma*, en tanto que es la parte del hombre que relaciona al ser individual con el principio universal que gobierna y da regularidad al *cosmos*, tenga además de su papel como elemento de contemplación o vitalidad en el ser humano, una intervención activa en el ámbito político y social en el que se desenvuelve el hombre.

¹¹⁹ Alegre G. A., *Ibíd.*, p. 14.

CAPÍTULO 2. EL CONCEPTO DE ALMA Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA POLÍTICA GRIEGA EN LA ETAPA CLÁSICA

Para quienes quieren encontrar respuestas, es ya un paso adelante formularse las preguntas adecuadas

Aristóteles

Como hemos visto en el capítulo anterior, el estudio de las condiciones materiales, socio-culturales y espirituales, puede ayudar a identificar algunas características del marco donde surgió y se desarrolló la filosofía política clásica. En este capítulo, nos ocuparemos del lapso que transcurre entre el fin de la etapa arcaica y una parte de la época clásica ateniense (VII y IV a.C.). Sin pretender realizar un examen exhaustivo, sólo describiremos las condiciones históricas y las instituciones políticas reales del periodo; en segundo lugar, estudiaremos algunos vínculos entre la noción del alma y la reflexión política en las propuestas de Sócrates, Platón y Aristóteles. Finalmente, hablaremos brevemente de la relación entre el alma, la política y el estoicismo, a partir de Séneca.

2.1. Condiciones socio-históricas y político culturales

De acuerdo con Sabine: *“La gran época de la vida pública ateniense corresponde al tercer cuarto del siglo V a.C., en tanto que la gran época de la filosofía política sólo se produjo después de la derrota de Atenas en su lucha con Esparta.”*¹²⁰ Visto así, parece correcto pensar que la reflexión vino después de los resultados, aunque existen indicios de un pensamiento y una amplia actividad que, previamente, se relacionaban con los problemas de la organización política, además de algunos conceptos incipientes que más tarde se desarrollarían en los trabajos de Platón y Aristóteles.

Sin contar con los datos que permitirían fijar el origen y el desarrollo de esas ideas, sólo es posible sugerir que fueron producto de una atmósfera que privilegió, desde el siglo VII a.C., la discusión de los asuntos públicos. Un ambiente donde los intereses públicos y los negocios eran los temas dominantes.

¹²⁰ Sabine, G. H. *Historia de la Teoría Política*. Cd. Mx: FCE, 1994, p. 44

2.1.1. Relación entre las leyes, la justicia y las poléis

Generalmente, se piensa que la consolidación de las *poléis* griegas transcurrió entre los siglos VII y VI a.C., del período arcaico. Etapa decisiva para afianzar la ciudad-estado como una comunidad autónoma y autárquica, pero cuyo trasfondo estuvo marcado por hondas crisis sociales, guerras y cruentas luchas civiles, que provocaron cambios cruciales en la organización del espacio cívico, base del horizonte ideológico e institucional al que alude, desde sus inicios hasta el helenismo, la teoría política griega.¹²¹

A la luz de los datos históricos estudiados, durante el periodo arcaico se establecieron los rasgos propios de las *póleis*, cuya nueva organización transformó la vida griega. Entre los principales cambios sobresalen los siguientes:

- a) **Socialmente.** Aparece un estrato económicamente ascendente (producto del comercio), que derrocó a la aristocracia tradicional (*eupátridas*, los “bien nacidos”); la organización comunal en aldeas fue sustituida por los centros urbanos; se completó la organización definitiva de los poemas homéricos y se reintrodujo la escritura, complementada con el alfabeto fenicio;¹²²
- b) **Políticamente.** La monarquía declinó progresivamente, pues los reyes (Basileús) fueron sustituidos por los *eupátridas*. Luego, estos fueron reemplazados por los nuevos aristócratas, enriquecidos con dinero del comercio (a veces sólo limitaron su poder, como en Esparta);¹²³
- c) **Económicamente.** La reapertura del Mar Mediterráneo a la navegación griega ocasionó el auge de la expansión colonizadora (principalmente en Sicilia e Italia y el Mar Negro), y el desarrollo comercial de las ciudades, permitiendo pasar de la economía de subsistencia a la economía de exportación. Se aprecia un crecimiento demográfico y nuevas expectativas económicas, las cuales fracturaron la sociedad agrícola y fomentaron la esclavitud por deudas. Estos cambios, entre otros motivos, explican el enfrentamiento de los campesinos pobres con los terratenientes.¹²⁴

¹²¹ Aunque hemos heredado la idea de la *polis* como una comunidad armoniosa y libre donde el pueblo y los individuos coincidían en una buena y bella vida, la realidad es que existía en su interior una profunda violencia. Poratti, A. R. “Teoría política y práctica política en Platón”, en Boron, A. A. (Comp.). *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Bs. As: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)/EUDEBA, 1999, (p. 37 - 95). Cfr. p. 37 - 39.

¹²² Este fenómeno originó la fusión de comunidades dispersas y atomizadas en torno a una, en función de objetivos políticos. Caso de las comunidades del Ática y Laconia, representadas por Atenas y Esparta.

¹²³ Los reyes espartanos dirigían las guerras, pero quedaban limitados políticamente en tiempos de paz.

¹²⁴ Adicionalmente, en términos religiosos, los atenienses eran muy supersticiosos y estos sentimientos afectaban su pensamiento público. Por ejemplo, el juicio y destierro de la familia de los Alcmeónide (c. 625 a.C.), debido a actos de sacrilegio, provocó que sus muertos fueran desenterrados y arrojados fuera de las fronteras “como algo maldito”. Sobre estos hechos, vid. Tucídides, I, 126; Heródoto, V, 71; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid: BCG, 2008, 1, 1. En Hesíodo hay evidencias del pavor supersticioso a lo sobrenatural y la creencia en ritos y encantamientos propiciatorios de la antigua religión, sustituido por un tiempo con los dioses olímpicos y revividos con los Misterios y la religión órfica.

Ahora bien, ¿qué y cómo eran esas *póleis* griegas?, ¿cómo vivían los griegos en ellas? Estas preguntas son complejas, pues las ciudades-estado eran diversas y abarcaban desde el ideal del ciudadano guerrero (expuesto en la poesía del espartano Tirteo), hasta la primacía de las leyes en los poetas jonios (Homero).¹²⁵

A grandes rasgos, una auténtica *polis* dependía de varios elementos: *un territorio propio*, que solía comprender una zona urbana y una zona rústica para cultivo (la extensión de una y otra era variable); *suficiencia económica*, para mantener una comunidad estable; *independencia política*, expresada en sus propias leyes, y una comunidad política-religiosa. Además, no se limitaban al espacio físico, pues sus ciudadanos poseían un arraigado sentido de pertenencia, mismo que no les impedía interactuar comercialmente, marítimamente o en competencias deportivas, con otras *póleis*. En tales condiciones

Desde un punto de vista político, económico y religioso, la *polis* griega se caracterizó por tres notas distintivas: su independencia interna (autonomía) y externa, su autosuficiencia económica (autarquía) y, por último, su carácter de comunidad político-religiosa, mediante el cual instauró sus propios cultos locales (a partir de una subsunción de los viejos cultos familiares bajo la forma de cultos estatales o de la *polis*), en los cuales a su vez, se sustentaron las leyes de la ciudad.¹²⁶

2.1.1.1. La importancia de las leyes y su desenvolvimiento

A partir de la defensa que Hesíodo hizo de la justicia en *Los Trabajos y los días*,¹²⁷ los aqueos reconocieron que las relaciones humanas estaban sometidas a la diosa *Díke* (justicia), hija de Zeus, que asolaba las *póleis* rebeldes, castigando a los injustos en su descendencia,¹²⁸ y premiando con dicha y prosperidad a quienes aceptan la norma suprema que debe realizarse en la *polis*.

¹²⁵ Vid., Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE, 1985, 2ª ed., pp. 91-104.

¹²⁶ Lucas, S. *Anaximandro y la tragedia: la proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*. Bs. As.: Editorial Biblos, 2002, pp. 35-36.

¹²⁷ Hesíodo, (2007). *Los trabajos y los días*. México: UNAM, 2a. reimp., edición bilingüe de la Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, vv. 275-285, pp. 9-10. Recordemos que esta disertación comienza con la fábula de halcón y el ruiseñor (vv. 202- 212), cfr. p. 7.

¹²⁸ *Op. Cit.*, vv. 283-284, p. 10. A su vez, según la genealogía expuesta en la *Teogonía* (vv. 901 y ss), *Dike* es hija de Zeus y *Thémis* (Orden divino), y hermana de *Eirene* (la paz) y *Eunomía* (la legalidad recta), cuya unidad sustentan al derecho y la paz, ambas un bien para las *póleis*, bajo la tutela del propio Zeus.

De hecho, cuando los reyes o administradores de la justicia (*dikáspóloi*), aludidos por el poeta, interpretan la norma con “sentencias torcidas”, *Díke* reclama castigo, para dominar el abuso (*Hybris*). Así, Hesíodo vincula, por primera vez, teología y política, pues la sanción de la injusticia procede de Zeus y del pueblo.¹²⁹ Además, enfatiza la idea de Zeus protector de la justicia, que resarce el orden violentado por los hombres, presente en la *Ilíada* y la *Odisea*. Por ejemplo, la primera menciona la tormenta que Zeus enojado arroja

[...] contra los hombres que en el ágora dan sentencias inicuas con violencia y desechan la justicia, no temiendo la venganza de los dioses; y los ríos también se desbordan y los torrentes cortan muchas colinas, braman al precipitarse desde las altas montañas al mar púrpuro y destruyen las labores del campo.¹³⁰

De lo anterior notamos que los males sufridos por la *polis* son causados por los individuos, aunque Hesíodo insiste en la responsabilidad de ésta. Hasta aquí no hay innovación en la idea de que los dioses velan cierta justicia, la novedad es la recuperación del tema para recordar la responsabilidad social de los jueces y expresarlo con un énfasis que no existe en Homero, dando voz a los sometidos y consuelo a los oprimidos, para quienes *Díke*, existe, y el dios castiga las malas sentencias y las malas acciones.

La aplicación e impartición de la justicia (los reyes aludidos por Hesíodo), quizás funcionaba como un Consejo de nobles o ancianos (*boulé*); asuntos más graves como la declaración de guerra, reunían a la Asamblea del *demus*. Inicialmente, sin leyes escritas la justicia se impartía con base en la *euboulía* (buen consejo o la buena decisión de los mejores). Así, las leyes escritas (*nómos*),¹³¹ ganaron su espacio en las instituciones.

¹²⁹ *Op. Cit.*, vv. 256-262, p. 9. Aristóteles dice que “en tiempos muy antiguos los reyes tenían un poder absoluto en la paz y en la guerra, pero más tarde renunciaron unos a este poder y a otros se les arrancó por la fuerza, y sólo se dejó a estos reyes el cuidado de la Religión”, *Política*, III, 9, 8.

¹³⁰ *Ilíada, Op. Cit.*, Canto XVI, vv. 285 y ss

¹³¹ Conviene reflexionar sobre el origen del término *nómos*. En un inicio se impuso en las lenguas ática y jónica, desplazando otros vocablos como *thesmós* (fundamento, ley, decreto) o *rhetra*, usada por los dorios para referirse a la *rhetra* de Licurgo. En Hesíodo, al principio (*Teogonía*, v. 66 y *Los trabajos y los días*, v. 277), *nómos* significa “uso, condición habitual, norma”, y sólo en un sentido amplio “ley”. En la época clásica se siguió conservando el doble sentido de “costumbre” o “convención” junto al de “ley”. Por otra parte, en oposición al vocablo *physis* (naturaleza), es habitual traducir *nómos* por “convención” (sentido que tiene en la tradición sofista). Cabe destacar que, frente a la *Thémis* (cuya raíz *the-* significa “poner, imponer”, que indica una ley eterna y la imposición familiar, “lo lícito” impuesto desde lo alto), las *nómoi* son las leyes aceptadas por todos y de esa aceptación reciben su prestigio. No olvidemos que en su etimología (la raíz *nem-*, significa repartir), la comparte con el nombre de la diosa Némesis, la cual castiga los excesos de

Por otro lado, la idea de que sólo la ciudad justa puede ser feliz y próspera aparece también en Solón y Platón, pues la justicia es una idea muy atractiva para sustentar la *polis*, no sólo por su aspecto religioso —los beneficios de Zeus—, sino por su papel para evitar la guerra civil. Por tanto, la felicidad de la ciudad dependía de la sensatez de sus gobernantes (*basileûsi phronéosi*). La posterior redacción de las leyes (siglo VII a.C.), inauguró una organización política más democrática, como dice Vernat:

[...] la *díke*, sin dejar de aparecer como un valor ideal, podrá encarnarse en un plano propiamente humano, realizándose en la ley, regla común a todos, pero superior a todos, norma racional, sometida a la discusión y modificable por decreto, pero que expresa un orden concebido como sagrado.¹³²

De ahí el enorme prestigio de legisladores como Licurgo, en Esparta, y Solón, en Atenas, factores para que la *Díke* se materializara en *nomoi* (leyes), aceptadas por el *demos* como garantía de derecho. Los textos legales fueron una conquista que representó la legalidad justa (*Eunomía*), la cual pacífica y enriquece a la *polis*, al amparo de los dioses.

aquellos que han traspasado los límites de lo asignado. Cfr. García Gual, C. “La Grecia antigua”, en Vallespín, F. (Comp.). *Historia de la teoría política I*. Madrid: Alianza, 2014, pp. 64-65.

¹³² Vernant, J. P., p. 41, citado en García Gual, C. “La Grecia antigua”, *Op. Cit.*, p. 63. De este modo, los *basileis* dejaron de manejar arbitrariamente las *Themis*, mediante sus *dikai* (sentencias)

2.1.2. La composición social de la *polis* ateniense

Inicialmente, en la Grecia antigua, la estructura social y administrativa estuvo determinada por grupos llamados *gens*,¹³³ cuya base era la *oikos*¹³⁴ (equivalente a “casa”), el conjunto de bienes y personas, unidad social básica, en la mayoría de las *polis*. El *gens* incluía al jefe del *oikos* (el *testai*, jefe de familia), su familia nuclear y extendida, los clientes¹³⁵ y los esclavos. Esta estructura operaba como una unidad económica y social, que satisfacía las necesidades materiales, la seguridad, las normas y valores éticos, los deberes y responsabilidades, las relaciones sociales y religiosas. En este contexto, podemos identificar que los estratos sociales en Atenas no fueron producto de conquistas (como en Esparta),¹³⁶ y se conformaba por cinco grupos:

¹³³ El núcleo de las creencias arcaicas griegas era el culto a los antepasados que obligaba a cada *gens* a realizar diversos ritos, ceremonias y sacrificios para honrar a sus muertos. En esta religión doméstica, cada familia era una asociación religiosa reunida en torno al hogar (sitio de la casa donde se prendía el fuego sagrado: adorado como divinidad, siempre encendido, al que se ofrecían libaciones y ofrendas para que asegurar la prosperidad familiar). Cada *gens* tenía su propia religión: adoraba a sus dioses y establecía sus ceremonias, plegarias y ritos. Además, los antepasados sólo podían ser venerados por miembros de su familia y se repudiaba la relación con otras familias, provocando el aislamiento. En el capítulo previo mencionamos que junto a esa idea religiosa (donde la noción de alma ocupó un importante papel), se divinizó la naturaleza. Cfr. Coulanges, F. de., *La Ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. CdMx: Porrúa, 2015, Libro I, Caps. III-IV, pp. 14-32.

¹³⁴ “El fundamento y la unidad básica de la vida social, así como de la producción, en la sociedad homérica era el *oikos* [...]; morada de una familia señorial junto con sus esclavos y sus propiedades, y en caso de renombrado aristócrata, también sus seguidores. El *oikós* como primordial célula económica de la sociedad aspiraba a ser autárquico, capaz de cubrir suficientemente las necesidades propias. La riqueza material residía, sobre todo en la propiedad de las tierras y de los ganados, así como en el almacenamiento de bienes que conferían prestigio (metales, armas, telas costosas), que eran aprovechables para un intercambio entre gente de alta posición.” Barceló, P. y Hernández de la Fuente, D. *Historia del pensamiento político griego. Teoría y Praxis*. Madrid: Trotta, 2014, pp. 65-66

¹³⁵ Probablemente las relaciones familiares generaron las primeras instituciones domésticas (matrimonio, adopción, divorcio o la emancipación; el derecho privado, como hemos visto, se fundó en una idea de justicia político-teológica, que regulaba las relaciones jurídicas de la *gens*, cuya base era la primogenitura (la sucesión de la jefatura de las familias), y la perpetuación de la unidad como medios para garantizar el culto a los muertos. El primogénito estaba obligado a conservar la tierra, para asegurar el culto a los antepasados ahí enterrados, y a dirigir las ceremonias y demás actos religiosos. Es notorio que las hijas salían de su *gens* para incorporarse a otra, pues con el matrimonio abandonaban su religión doméstica y se incorporaban a la de la familia de su marido. También eran parte de la familia los clientes, servidores o esclavos encargados de trabajar en las heredades y gozaban de la plena protección del jefe de la familia. Cfr. Coulanges, F. de., *Op. Cit.*, Libro II, Caps. I-II, pp. 33-40 y Caps. VIII-X, pp. 77-107.

¹³⁶ Paulatinamente, las familias griegas veneraron otras divinidades (héroes comunes), uniéndose con otras *gens* para formar *fratías* (*Ibidem*, Libro III, Caps. I y III, p. 112 y 119-125), divididas en cuatro tribus (que agrupaban treinta *fratías*, una por cada distrito. Una tribu agrupaba 90 clanes y cerca de 2,700 familias). Había diez tribus o files, cada una formaba una pritanía. Los dorios se agrupaban en tres tribus, presentes en todas las organizaciones de cada ciudad, y los jonios en cuatro, cada tribu tenía sus asambleas y capacidad de redactar decretos. Atenas se dividía en tres distritos territoriales: el núcleo urbano (*Asty*), el distrito costero (*Paralía*) y el distrito rural (*Mesopa*). Vid., Cotteril, H.B...., *Op. Cit.*, p. 143

a) Los *eupátridas* (los “bien nacidos”), aristócratas terratenientes, herederos de las primeras tribus que llegaron a Atenas y se apropiaron de las fértiles tierras de la llanura. Al principio, ellos son el pueblo, esto es, los únicos ciudadanos con derechos políticos.

b) Los *Geomores* (agricultores), familias que poseen y cultivan pequeñas porciones de tierra, poco fértil, que estaban privados de derechos políticos

c) Los *Demiurgos*, artesanos y comerciantes, posiblemente descendientes de extranjeros u marginados, que tampoco tenían derechos políticos

d) Los *thêtes*, los campesinos pobres sin tierras ni un oficio, en ocasiones arrendaban su trabajo a cambio de un salario.¹³⁷

e) Los *metecos*, los extranjeros (algunos trabajaban como artesanos o comerciantes), y los esclavos, que no tenían ningún derecho político

En un principio, esta sociedad aristocrática se fundaba en la esclavitud y en profundas desigualdades, que permitía a los nobles detentar todos los cargos políticos y religiosos, mientras que el resto de la comunidad era principalmente agrícola. Además, las mujeres no eran consideradas ciudadanos, carecían de derechos políticos y estaban sometidas a la voluntad de los padres y maridos. Posteriormente, para considerar al individuo como ciudadano se observó si era libre, y su posición en la colectividad, dependió de su riqueza.

2.1.3. El Contexto gubernamental

Atenas proporciona un buen ejemplo del paso de la monarquía a la aristocracia, en un proceso amplio y muy complicado. La *Odisea* ilustra bien la pérdida del dominio real (el Basileús era un *primus inter pares*), que narra como el príncipe Telémaco no puede contener los abusos de los pretendientes nobles de su madre, pues como se mencionó, el poder aristocrático tradicional fue sustituido por un nuevo poder económico y social.

¹³⁷ Aristóteles, *La constitución...* Op. Cit., “Fragmentos del comienzo perdido”, 5 (385 R), pp. 50-51. Además de los ciudadanos libres había otro grupo, los “Hecktemoroi”, que, sin poseer tierras propias, cultivaba las de los nobles y conservaba el sexto del producto. Estos elementos muestran que los nobles detentaban el conocimiento del derecho tradicional para tomar decisiones judiciales (*díkai*) y la titularidad de los cultos del clan o familia (*génos*). Otra clasificación, geográfica, menciona a los *diacranos* de la montaña, pastores, y a los *paralianos* de la costa, pescadores y marinos pobres, ambos grupos sin derechos políticos. Gomperz, Th. *Pensadores griegos, v. II: Sócrates y Platón*. Barcelona: Herder, 2000, p. 46.

Sin pretender examinar con profundidad los aspectos de este proceso histórico, es pertinente destacar tres que son esenciales y que vale la pena comentar brevemente:

- a) La aparición del hoplita en el ámbito militar;
- b) La acción de los reformadores políticos, y
- c) Las tiranías

Los hoplitas aparecen debido a las transformaciones en la técnica militar y la del armamento. Eran la infantería que luchaba con armadura completa (pica y gran escudo), en una formación cerrada que los unía a sus iguales en formación de falange. No son los nobles montados, sino ciudadanos libres que después hicieron valer sus derechos como pequeños propietarios en la Asamblea del *demos*. Esta democratización de la función militar implicó reordenar la ética del guerrero,¹³⁸ pues el héroe homérico que sobrevive en la figura del *hippeus* (caballero) fue desplazado por el hoplita, puesto que

[...] la virtud guerrera no es ya el fruto de la orden del *thymós* (el furor bélico); es el resultado de la *sophrosine* (la prudencia); un dominio completo de sí, una constante vigilancia para someterse a una disciplina común, la sangre fría necesaria para refrenar los impulsos instintivos que amenazan con perturbar el orden general de la formación. La falange hace del hoplita, como la ciudad del ciudadano, una unidad intercambiable, un elemento similar a todos los otros, y cuya *aristeia*, cuyo valor individual, no debe manifestarse ya nunca, sino del orden impuesto por la maniobra de conjunto, la cohesión del grupo, el efecto de la masa, nuevos instrumentos de la victoria.¹³⁹

En segundo lugar, tenemos la época de las reformas, iniciada a mediados del siglo VII, con el conflicto entre los ricos comerciantes marítimos y la nobleza tradicional, por privilegios. Además, el uso de las monedas empobreció a la gente, cuyo endeudamiento provocó descontento político y económico, así como un ambiente de rebeldía contra el gobierno (entorno donde aparece el primer tirano Ción, c. 630). Al morir Ción, Dracón fue nombrado legislador extraordinario para revisar la Constitución y las leyes (c. 621).

¹³⁸ La significación de este cambio en la concepción y en la conducta del guerrero tuvo un simbolismo ético y político sumamente importante, pues al democratizar la guerra y someter al individuo al espíritu de la comunidad, todos los individuos combatían unidos por su ciudad

¹³⁹ Cfr. García Gual, C. "La Grecia antigua", *Op. Cit.*, p. 69.

Durante esta época, las aportaciones de Dracón son inciertas: se le atribuye la concesión de la ciudadanía a quien pudiese proveerse de un equipo de armas; pero, su código no alivió la situación socio-económica: los deudores insolventes se convertían en esclavos. En estas condiciones, una revuelta social era inminente. Entonces, Solón, un eupátrida moderado, fue nombrado (594), “reconciliador y arconte”, con mano libre para aliviar la catástrofe social y revisar la Constitución.¹⁴⁰

Sólón clasificó a los ciudadanos en tres grupos, según su riqueza: a) los “Pentacosiomedimni” (capaces de proveer 500 sacos de cereales); b) los “Hippeis” (caballeros); c) los “Zeugitae” (tronquistas). A estos grupos añadió otro: d) los “Thêtes” (ciudadanos más pobres).¹⁴¹ Con esta base creó un nuevo Consejo de 400 miembros, (*Boulé*), reclutados entre las tres primeras clases.

En el caso de los arcontes, cada tribu nombraba diez candidatos; luego, sobre el total se escogían, por sorteo, los funcionarios definitivos. Un procedimiento similar se seguía para designar a los miembros del Consejo.¹⁴² Por otro lado, el Código de Solón fue más comprensivo y tocó aspectos de la vida pública y privada. Económicamente, cambió la antigua moneda “egineta” por la “euboica”, colocando a Atenas entre los grandes Estados comerciales de la época.

¹⁴⁰ Petrie, A. *Op. Cit.*, p. 23. Otras medidas de Solón: canceló todas las deudas públicas y privadas, y prohibió los préstamos con garantía de la persona. (“Seisachtheia” o “alivio de gravámenes”); abolió todas las leyes de Dracón, excepto las del homicidio; revisó la Constitución de tal suerte que aun el más pobre de los ciudadanos tuviera alguna intervención en la administración pública

¹⁴¹ Cada agrupación tenía derechos políticos en proporción de su categoría: los miembros del primer grupo eran elegibles para los oficios públicos superiores (arcontado); los miembros de la segunda y tercera, eran admisibles a cargos menores; los Thêtes, quedaban excluidos de todo cargo, pero a cambio podían pertenecer a la Asamblea General (*ekklesia*), que, en su capacidad judicial, podía pedir cuentas a los magistrados al término de su gestión; por ello, los Thêtes adquirieron un poder real.

¹⁴² Ciertamente el Consejo del Areópago sufrió una merma en sus atribuciones, pero fue compensado con otras dignidades: guardián supremo de las leyes y la moral pública. En el sistema constitucional de Solón es un ejemplo de la Timocracia (jerarquía de derechos públicos según la riqueza), que dio a los ricos un gran poder e intervención política a los Thêtes. Cfr. García Gual, C. “La Grecia...”, *Op. Cit.*, pp. 81-83.

En tercer lugar, los tiranos fueron una etapa de transición. En general venían de familias nobles y se convertían en gobernantes gracias a las luchas entre los aristócratas o con la ayuda de los sectores más pobres (campesinos y artesanos), que les concedían su apoyo a cambio de la defensa de sus intereses. Se caracterizaron por ser gobiernos fuertes, con una política interior y una exterior bien definidas. Algunas tiranías fueron impulsoras de las letras y las artes (como las tiranías de Pisístrato y Clístenes).

Según Heródoto, Clístenes sustituyó a los círculos de amigos (*hetaireiai*), fuente del poder político aristocrático ateniense. En este marco, las reformas de Clístenes crearon un marco institucional que guio la democracia ateniense, pues.

Cambió toda la organización de la *polis* eliminando las funciones públicas de las cuatro tribus, dominadas por la aristocracia, que habían sido la base tradicional de la organización política y las sustituyó por diez nuevas tribus basadas en unos criterios geográficos complejos y artificiales. Más significativa fue la división de las tribus en *demes*, basados en general en las aldeas existentes, e hizo de ellos el fundamento de la democracia, su unidad constituyente fundamental y el lugar natural de la ciudadanía. Las nuevas divisiones pasaban por encima de los vínculos tribales y los vínculos de clase, y elevaron el lugar por encima del parentesco, estableciendo y fortaleciendo nuevos vínculos, nuevas lealtades específicas de la *polis*, de aquella comunidad de ciudadanos.¹⁴³

Clístenes también describió el nuevo orden político como *isonomía* (la igualdad ante la ley), no sólo como la igualdad de derechos ciudadanos, sino con un equilibrio entre los diversos órganos de gobierno, el cual otorgaba a la Asamblea un papel legislativo más activo. También creó el Consejo de los Quinientos (*Boulé*), con un nuevo papel legislativo que Clístenes otorgó a la Asamblea y el incremento del poder popular.¹⁴⁴

¹⁴³ Meiksins Wood, E. *De ciudadanos a señores feudales. Historia social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media*. (Ferran Meler Orti, trad.). Barcelona: Paidós, 2011, pp. 55-56. La política democrática empezó en el *deme*, donde los ciudadanos comunes trataban los asuntos inmediatos y locales que más directamente afectaban a sus vidas cotidianas, la *polis* se constituyó sobre este fundamento. La nueva clasificación, geográfica y hecha al azar, como hemos mencionado integraba a los *diacranos* de la montaña y a los *paralianos* de la costa. En el *deme*, la distinción tradicional entre la aldea campesina productora y el estado central apropiador se eliminó, y surge una nueva relación entre las clases productoras y el estado extendida a los demás ciudadanos que trabajaban.

¹⁴⁴ Aristóteles, *La Constitución de Atenas... Op. Cit*, 21.3. Recordemos que Clístenes no fue elegido como legislador, sino que sus reformas se aprobaron en la Asamblea; por tanto, el debilitamiento de las instituciones que aún dominaba la aristocracia (como el Areópago), sirvió para dar poder al *demos*, mediante la Asamblea, otorgándole un nuevo papel legislativo e instituyó los *demes* (equivalente al *demos*)

Además, introdujo el término *nomos* (sustituyendo al *thesmos*), para designar las leyes escritas: *thesmos* conservó su marca religiosa y *nomos* sugiere algo que se tiene en común (bienes, campos y costumbres), e implica una ley ante la que existe un mutuo acuerdo.

2.1.3.1. Las instituciones políticas atenienses

En el origen de la reflexión política clásica, como hemos descrito, interactuaron múltiples elementos socio-históricos, mismos que favorecieron la creación de las instituciones públicas, las cuales, paulatinamente, fueron reconociendo la participación de los *ciudadanos* en el ejercicio del poder político. Ahora examinaremos algunas características de ese sistema político-social, vigente entre los siglos VI y IV a.C.

Como señalamos, en Atenas los poderes del Rey (*basíleus*) quedaron limitados por dos figuras: el *Polemárcos* (comandante militar) y el *Arconte*.¹⁴⁵ Estos tres jefes (el *Polemárcos*, el *Arconte* y el *Basíleus*), primero se eligieron de por vida; luego, a mediados del siglo VIII a.C., su gestión se redujo a diez años; y cerca del 680, se acortó a un año. Tiempo después, se creó la comisión de los *Tesmotetes*, magistrados especiales para vigilar las leyes, completando el colegio de los nueve arcontes. Junto a éste colegio funcionaba el *Consejo del Areópago*, vigilando la elección de los arcontes y asegurando el cumplimiento de las leyes.

¹⁴⁵ En Atenas siempre existió un Rey, reducido a una especie de gran sacerdote encargado de celebrar los sacrificios que la ciudad ofrecía a los dioses y vigilar el respeto a la santidad de la Acrópolis. A su lado, el *Polemárcos*, se ocupó de conducir a los hombres a la guerra y ejercitarlos militarmente en tiempos de paz; además, cuidaba la seguridad del estado vigilando a los extranjeros. El *Arconte* fue un árbitro supremo en cuestiones legales. Él es el derecho. Cohen, R. *Atenas, una democracia. Desde su nacimiento hasta su muerte*, Barcelona: Aymá Editora, 1961, p. 27.

El lento proceso de democratización amplió los derechos civiles a estratos de la población que no habían sido considerados (excepto los extranjeros, las mujeres y los esclavos), en la conducción de los asuntos públicos. Las fórmulas jurídicas tradicionales se escribieron y la ley adquirió valor por sí misma, como ley de la *polis*, con independencia de cualquier autoridad personal o familiar: nace así el estado de derecho. El otorgamiento de estos derechos se apoyó en la institucionalización de la esclavitud, que permitió a los ciudadanos desprenderse del trabajo más duro y disponer del tiempo de ocio para atender la acción política, el cultivo de las artes y la reflexión filosófica.

De tal modo, paralelamente a la religión aristocrática (sustentada en los poemas homéricos y las divinidades olímpicas), y las nuevas religiones populares que adoraban deidades locales inferiores (mensajeros o servidores de las deidades principales, deidades del campo y marítimas, la personificación de ciertas fuerzas morales, héroes y mortales deificados), el ídolo del culto familiar del *oikos* se convirtió en el dios o la diosa de la *polis* expuesto en el templo. El templo ocupó el espacio simbólico del Palacio, allí se expondrán públicamente las leyes grabadas en tablas y se denominó *ágora*.¹⁴⁶ Asimismo, entre las principales instituciones políticas,¹⁴⁷ podemos mencionar:

1. **La Ekklesía. (Asamblea).** Institución política más importante, pues de ella emanaban los poderes del estado y se formaba con todos los ciudadanos mayores de dieciocho años, quienes participaban directamente, tomando decisiones por mayoría. Desempeñaba las funciones equivalentes a los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.
2. **La Boulé. (Consejo).** En esta institución se proponían las leyes. Se constituía por 500 miembros, mayores de treinta años. Cada tribu sorteaba, anualmente, los 50 miembros que enviaba a la Boulé.
3. **Pritanía.** Formada por 50 consejeros de un distrito (*pritanes*), su cargo duraba un año. Recibían a las embajadas, proponían a la Asamblea las deliberaciones; convocaban a la Asamblea y el Consejo. También elegían, por sorteo, al presidente (*epistates*), encargado de custodiar, durante 24 horas, el sello del estado, las llaves de los archivos y los santuarios.
4. **Las magistraturas (arcontes).** En ellas se velaba por el cumplimiento de las leyes. Se constituían por nueve **arcontes** (elegidos por sorteo), que ocupan su puesto por un año y eran elegidos por la *Ekklesía* (Asamblea).
5. **Los estrategos.** Eran diez generales, uno por tribu, que se desempeñaban como jefes militares y dirigían la política militar de la *polis* por un año. Tenían un jefe principal

¹⁴⁶ Originalmente, esta palabra no significó un lugar (el mercado), la institución que en Homero era la discusión solemne de los jefes en presencia del ejército, en la cual el que hablaba estaba religiosamente protegido por la sustentación del cetro: símbolo de la transposición del conflicto a la palabra. Es probable que la *Ekklesía* ateniense descendiera directamente del *Ágora* homérica, empezó a ganar influencia política después de la institución de los arcontes anuales y de los gremios tribales

¹⁴⁷ Barceló, P. y Hernández de la Fuente, D. *Historia... Op. Cit.*, p. 186-188

6. **El areópago.** Una de las primeras instituciones, elegía a sus miembros entre exarcotes que constituían el Tribunal criminal y desempeñaban funciones religiosas.¹⁴⁸ Era el Consejo Supremo de la aristocracia, perdió su poder con las reformas de Solón y Clístenes.
7. **La Heliaia.** Tribunal popular conformado por cinco mil ciudadanos y mil en reserva (600 por tribu). Electos por sorteo y mayores de 18 años. Formaban tribunales de 501 miembros (como el que enjuició a Sócrates)
8. **Ostracismo.** Pudo ser invención de Clístenes, aunque parece que pudo usarse antes (448 a.C.). Era un método útil para deshacerse por un tiempo de un ciudadano peligroso. La Asamblea y el Consejo decidían primero (y sólo podían hacerlo durante la 6a *prytaneia*), que era aconsejable un *ostrakón* (pedazo de cerámica), donde se grababa el nombre de cualquier ciudadano considerado peligroso.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Esquilo sugiere que, probablemente, esta corte se relacionaba con la veneración de las *Furias* “vengadoras de sangre” (*Euménides*, 3a. parte de la *Orestíada*, vv. 235-396). Tal vez el nombre Areópago (distinta de la Boulé solónica), no significara: “Colina de Marte” (*Areios pagos*), sino “La Colina de los Arai” (vengadores), como Esquilo llama a las *Semnai-Erinias*; en el juicio de Orestes (por el asesinato de su madre), Atenea lo absuelve e interviene para que las erinias se conviertan en *Euménides* protectoras de Atenas. (vv. 855-1009). Vid. también Cotteril, H. B. *Op. Cit.*, p. 203.

¹⁴⁹ Contra dicho ciudadano debían reunirse al menos seis mil votos (una quinta parte del número de votantes), era exiliado por 10 años (después se redujo a 5), sin perder su ciudadanía ni sus propiedades

2.2. El pensamiento político en los sofistas y Sócrates: dos propuestas políticas para Atenas

Estudiar la *filosofía política clásica* exige separar el pensamiento político de la vida política, pues ésta surge en contextos particulares.¹⁵⁰ Con este enfoque señalemos que el sofista Protágoras de Abdera (460-470 a.C.) y el ateniense Sócrates (469-399 a.C.), preludieron la reflexión política;¹⁵¹ precedida por una filosofía de la naturaleza y una observación de las cambiantes costumbres humanas.¹⁵² Ahora bien, los movimientos sofistas nacen en el siglo V, tras el fin de las *Guerras Médicas*, y en el siglo de Pericles. Se enmarcan por varios elementos disruptivos: una política imperialista ateniense, una ciudad desigual (poblada más por metecos y esclavos, que por ciudadanos libres), la fractura de la de antigua unidad y un profundo desequilibrio.¹⁵³

Por otro lado, se acentuó la tendencia democrática y los sofistas representaron la respuesta a la necesidad de participación ciudadana en los asuntos de la *polis*, donde cada uno: “[...] trata de mostrar ante todos la superioridad de su virtud (*areté*), es decir, de sus talentos y de su aptitud para gobernar su propia vida y la de los demás.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Reforzando la hipótesis de nuestro trabajo, en este punto Leo Strauss, afirma que la filosofía política clásica no se limita a las enseñanzas de Platón y Aristóteles, sino que incluye las enseñanzas de Sócrates, los estoicos, los primeros Padres de la Iglesia Católica y los Escolásticos. Strauss, L. y Cropsey, J. (Comps.). *Historia de la filosofía política*. México: FCE, (2006). Vid., p. 13

¹⁵¹ Un estudio de la confrontación política entre Sócrates y los sofistas (que no abarcaremos por razones de espacio), en: 1) Solano Dueso, J. *El camino al Ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*. Zaragoza, España: Universidad de Zaragoza, 2000); 2) Del Águila, R. *Sócrates furioso*. Barcelona: Anagrama, 2004.

¹⁵² “La distinción entre naturaleza y convención es fundamental para la filosofía política clásica y hasta para la mayor parte de la filosofía política moderna, como [...] en la distinción entre derecho natural y derecho positivo. Cfr. Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.). (2006). *Historia de la filosofía política. Op. Cit.* p. 15

¹⁵³ Las batallas de Salamina y Platea (480 y 479 a.C.), impidieron la invasión persa del Ática y dieron la hegemonía marítima a Atenas (Liga Marítima de Delfos, 478- c. 421) y el poder económico para convertir Atenas en el centro de la cultura griega, la época dorada de la democracia llamada *El siglo de Pericles*. Poco después vendrían las Guerras del Peloponeso (431-404 a.C.).

¹⁵⁴ Robin, L. *El pensamiento griego y los orígenes del pensamiento científico*. CdMx: UTEHA, 1956, p., 132.

Un caso ilustrativo, para comprender el pensamiento sofista, es la descripción platónica expuesta en el diálogo *Protágoras*.¹⁵⁵ Primero, se denomina a los sofistas “mercaderes” y “tenderos” del conocimiento.¹⁵⁶ Más adelante, Protágoras se autoproclama maestro del arte y la ciencia política (*téchne politiké*), destacando que su saber está por encima de los conocimientos especializados y técnicos, pues no está reservado a los especialistas, sino que requiere una disposición cívica y una educación general que la *polis* mediante las leyes y la convivencia ha puesto al alcance de todos.¹⁵⁷

En el marco de la explicación sobre la naturaleza de la virtud y su enseñabilidad, Protágoras define la virtud como “un conjunto de habilidades administrativas y políticas” y declara que sus enseñanzas potenciarán las habilidades de sus alumnos, para destacar en la praxis política de las comunidades democráticas. Posteriormente, con base en el mito de Prometeo y Epimeteo,¹⁵⁸ afirma que el conocimiento de lo político es compartido por todos y se funda en el conocimiento del *respeto* y la *justicia* (*aidós* y *diké*); que, según el mito, los dioses repartieron a los seres humanos. Desde esta perspectiva democrática, Protágoras justifica la participación de todos en los asuntos que atañen a la ciudad, para dar su opinión y votar, a diferencia de los temas técnicos, donde sólo opinan y deciden los *technítai* (los expertos).

¹⁵⁵ Este diálogo es esclarecedor de las posiciones políticas de Sócrates y de los sofistas. Ante las numerosas y divergentes costumbres, los sofistas creían en los acuerdos (*homónoia*) sustentados en la persuasión, para evitar la violencia mediante pactos y arreglos civilizados; mientras que, Sócrates defiende la importancia del cuidado del alma y el conocimiento de las virtudes. Además, a Sócrates no le gustaba la democracia ateniense, rasgo que hereda a Platón. En lo sucesivo las referencias a las obras de Platón y Aristóteles se realizarán conforme a la edición de la Biblioteca Clásica Gredos, a menos de que se indique lo contrario. Dichas referencias se anotan mencionando el título del diálogo y la notación canónica.

¹⁵⁶ *Protágoras*, 313 c. Platón dedicó varios diálogos a los sofistas: *Protágoras*, *Gorgias*, *Hipias Mayor* e *Hipias Menor*, *Sofista*. Los primeros (Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontinos, Hipias de Elis y Pródico de Ceos), impulsaron una educación basada en la reflexión sobre lenguaje y sus efectos, por ejemplo: las formas y el carácter persuasivo de la retórica en su aplicación política y lógica. Vid. E. Hussey. “La época de los sofistas”, en A. Vargas (Comp.). *Los sofistas y Sócrates*. UAM-Iztapalapa. México, 1991. pp. 21-25.

¹⁵⁷ *Protágoras*, 318 a – 319 a.

¹⁵⁸ *Protágoras*, 320 c - 328 c.

Por su lado, Sócrates muestra que la *areté* (excelencia-virtud) es en el fondo un conocimiento, que puede ser enseñable y, por tanto, cabe una ciencia de la política, lo que incomoda a Protágoras, pues se insinúa que la *téchne politiké* real es distinta a la propuesta por éste, quien se llamó a sí mismo *didáskalos aretês* (maestro de excelencia). Pero, el verdadero maestro de excelencia no es el sofista, sino el filósofo que conoce la verdad,¹⁵⁹ mediante una *episteme* y no una *doxa*, inestable y popular.

Adicionalmente, si aceptamos los diálogos tempranos como documentos confiables sobre el Sócrates histórico, percibimos ciertos rasgos pitagóricos en la doctrina del alma como aquello que debería dirigir la vida humana, gobernando y controlando al cuerpo y sus pasiones. Así, en estos diálogos la doctrina socrática muestra que: salud y virtud (entendida ésta como moderación), son paralelas y complementarias. Todo depende del alma, más importante que el cuerpo.”¹⁶⁰

Igualmente, la *Apología* destaca que esa Atenas vivía profundas contradicciones religiosas y políticas.¹⁶¹ Para superar esas contradicciones, producto de las convenciones, Sócrates buscó la “forma” de la justicia, pero defendió la ley humana como obligatoria para los hombres sujetos a ella, siempre que su sujeción fuera voluntaria.¹⁶² Para finalizar este apartado, cabe destacar que el Sócrates de la *Apología* exhortaba a sus conciudadanos a cuidar sus almas, usando el término *psiqué* con una inédita connotación no religiosa sino filosófica con matiz órfico. En palabras de Burnet: “Hasta donde podemos juzgar, Sócrates fue el primero en decir que nuestra consciencia normal es el verdadero yo, y que por lo mismo merece todo el cuidado impendido en el cuerpo por los iniciados en los misterios religiosos.”¹⁶³

¹⁵⁹ Vid. *Protágoras*, 312 b – c; *Laques*, 185 e. En especial *Gorgias*, 519 c, sobre el verdadero político.

¹⁶⁰ Vid., por ejemplo, *Cármides*, 155 e – 157 c.

¹⁶¹ *Apología de Sócrates*, 18 a – e. La política dominante en esa época vio las enseñanzas socráticas como un peligro, porque creía que provocarían una rebelión juvenil contra las costumbres y normas. Según Anito, Melito y Licón, silenciar a Sócrates prevendría una *stáseis* (confrontación interna) y un enfrentamiento generacional. Así, si los sofistas mostraban errónea esa enseñanza, los jóvenes volverían al comportamiento usual. Cfr. Luri Medrano, G. *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*. Madrid: Trotta, 1998, pp. 19- 36. Platón, ante la ciudad corrompida, propone la dialéctica, al modo socrático. El fracaso de Platón en Siracusa, parece relacionarse con el silenciamiento de Sócrates: ambas enseñanzas pueden ser igualmente sospechosas y subversivas.

¹⁶² *Critón*, 51 d-e. No olvidemos la influencia socrática en la obra platónica: en los problemas y su reflexión sobre la mayéutica. Sócrates está en el trasfondo de las tesis platónicas, incluso cuando éstas no puedan atribuirse al Sócrates histórico, como la distinción entre un alma irracional y una racional.

¹⁶³ Burnet, *Op. Cit.*, p. 49

2.3. Características y condiciones de la filosofía política clásica en Platón

Cualquier indagación sobre la filosofía platónica implica estudiar otros temas. La intrincada urdimbre de este pensamiento exige reintegrar las interpretaciones a su totalidad, donde las temáticas se articulan e interactúan. En este contexto, para una mejor comprensión de las ideas políticas platónicas consideraremos tres rasgos: a) la experiencia personal, como ciudadano de la Atenas democrática, su época y contexto político;¹⁶⁴ b) su sistema filosófico, cuya concepción ontológica y epistemológica impactó su teoría política; c) su obra escrita (durante 50 años), que muestra un desarrollo de ideas.¹⁶⁵

Primero, examinemos el régimen democrático y sus leyes, es decir, la *politeia*. Este complejo concepto (irreducible a constitución, régimen u orden jurídico),¹⁶⁶ amalgama varios significados, entre ellos

El derecho de la *polis* (en el sentido de *civitas* latina), la constitución (en el sentido de régimen político) y el de *paideia* (puesto que es el alimento de los ciudadanos, el nutriente de su identidad política). La *politeia* es, fundamentalmente, “la *psykhé* de la *polis*” (Isócrates, *Aeropagítico*, 14, y *Panatenaitico*, 138). No consiste tanto en un cuerpo ordenado de leyes, como, básicamente de *ethos* [...]. La *politeia* es esa envoltura psico-física que, jugando con el premio y el castigo, ofrece el reclamo de la protección de un abrazo, posibilitando así que el *ethos* de una *polis* se mantenga fiel a sí mismo.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Aceptando las *Cartas* como fuentes biográficas tenemos que: nació cerca de 428, poco después del inicio de la Guerra del Peloponeso (431), su familia era ilustre y pertenecía a la alta aristocracia (el primo de su madre, Critias (miembro de la rebelión de los Treinta Tiranos), y su tío Cármides (uno de los diez comisarios del Pireo). (*Carta VII*, 324 c – d); conoció a Sócrates cuando tenía veinte años y lo trató hasta su ejecución (399). Después, viajó a Creta y Egipto; regresó (c. 396) a Atenas, donde fundó la Academia (c. 387). Cfr. Hare, R. M. *Platón*. Madrid: Alianza, 2009, pp. 19-21.

¹⁶⁵ García Gual, C. “La Grecia...”, *Op. Cit.*, pp. 113-114. Más adelante añade que es posible hablar de; “una clara evolución de ideas y de formas de expresión desde los primeros diálogos hasta su última obra inacabada, las *Leyes*.” (*Loc. Cit.*, p. 114)

¹⁶⁶ Que la *politeia* no se puede reducir a legislación de la *polis*, lo afirma Aristóteles en su crítica a la *Leyes* de Platón, *Política*, 33, 16, 1265 a. Por otro lado, Heródoto es el primero en usar la palabra *politeia* con el sentido de “ciudadanía” o “derechos civiles” (Heródoto, IX, 34). Luego, la tradición latina desde Cicerón en adelante, llamó *República* a la obra platónica titulada originalmente *Politeia*, (“constitución”). Este neologismo, derivado de *polites* (ciudadano), se impuso, en el siglo V, a términos como *katastasis* (más cercano lingüísticamente a nuestra voz “constitución”) o *taxis* y *nomos* (que sugieren “orden establecido”). Vid. Laks, A., *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*. México: UNAM, 2007, p. 35. El sentido de “constitución” sugiere una toma de consciencia, favorecida por el régimen democrático, de pertenecer a los “ciudadanos”, únicos que podían ejercer el poder de manera legítima.

¹⁶⁷ Luri Medrano, G. *El proceso de Sócrates... Op. Cit.*, p. 22. Es importante considerar la analogía entre el crecimiento de la *areté* en el hombre, en relación con el nutriente que le llega de afuera, forma parte del repertorio de imágenes con los que los griegos pensaban la *paideia*.

Por tanto, es claro que Platón no vivió el esplendor de Atenas. Pericles ya había muerto y las distintas formas de gobierno no lograban poner fin a los excesos. Militarmente vivió fracasos (la batalla de Egos Potamos, la derrota final ante Esparta, 404) o triunfos de desastrosas consecuencias (las Arginusas). Su juvenil decepción de la política y las experiencias de Siracusa, lo llevaron a la filosofía para expresar sus ideas.¹⁶⁸

En segundo lugar, hay dos postulados centrales de la política y la ética platónicas: primero, la *polis* es una imagen macroscópica del hombre,¹⁶⁹ que muestra una correspondencia entre la estructura, naturaleza y fin del individuo y los elementos de la sociedad política; segundo, la ética tiene una dimensión social, pues la *polis* formada por individuos debe tener un único código moral, rector de los individuos y de la sociedad.

En tercer lugar, las ideas políticas platónicas se encuentran en varios diálogos. Por ejemplo, tenemos esbozos en la *Apología*, *Critón*, *Protágoras*, *Fedón*, *Sofista*, *Teetetes*, pero es en *Gorgias*, *República* y *las Leyes* donde se desarrolla su propuesta. Asimismo, la teoría política platónica se vincula a la ética y la educación, que pueden enseñarse, y tienen como objetivo hacer al ciudadano más virtuoso y más feliz.¹⁷⁰

En un sentido distinto, pero complementario, esta teoría política atribuye al político y a la política un papel predominante. Por ejemplo, en *República* se le asigna la responsabilidad de contemplar las Formas, para alcanzar el conocimiento y el bien como bases para dirigir al pueblo hacia la virtud y la felicidad, como la razón dirige a las otras partes del alma.¹⁷¹ Otro aspecto relevante del político se ilustra con la analogía del tejido, pues tejer es unir y entrelazar dos elementos distintos: la trama y la urdimbre.¹⁷² El trabajo político es entrelazar los elementos sociales: los hombres de carácter enérgico y los de carácter moderado por la concordia y la amistad, para lograr la armonía entre todos.

¹⁶⁸ *Carta VII*, 324 b. En Platón la ciudad ideal “es un paradigma en el cielo”, independientemente de si se puede realizar o existir. Vid. *República*, IX, 592 b,

¹⁶⁹ *República*, 435 b - 435 e. “A ésta, en efecto, no llegamos de ningún otra parte sino de nosotros mismos.”

¹⁷⁰ Vid. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II, I. Algunas otras ideas significativas son: la relación conocimiento y virtud de la *polis* y el político; la amplia gama de características del alma desde *Fedón* hasta *Timeo*,

¹⁷¹ Al respecto, Platón dice que el político debe estar “en el más perfecto equilibrio y correspondencia con la virtud.” *República*, VI, 498 e – 499 a, y agrega que será: “por naturaleza memorioso, fácil en el aprender, con nobleza moral y buena gracia.” *Ibidem*, VI, 487a.

¹⁷² *Político*, 279 b – 283 b

2.3.1. Los posibles vínculos entre el alma y la filosofía política platónica

¿Cuáles pueden ser las posibles relaciones entre el alma y la función política en la teoría política platónica? Esta cuestión demanda examinar dos teorías y sus interacciones. Ellas son: a) tres estratos sociales; b) tres partes del alma. En *República* se mencionan estos estratos y el metal que compone sus almas: los gobernantes (formados con oro); los auxiliares militares (de plata); y, los agricultores y artesanos (de bronce y hierro).¹⁷³

También el alma se divide en tres partes: a) la concupiscencia (elemento irracional que busca la satisfacción de los apetitos como el alimento, la bebida y el sexo); llamada “amiga del dinero y del lucro”; b) los sentimientos (como la cólera, también irracionales, orientados a conseguir logros espirituales: como el honor y el reconocimiento), “amiga del triunfo y la honra”; y c) la razón, parte del alma que ama el saber, y por ello debe guiar a las otras.¹⁷⁴ En síntesis, observemos el siguiente esquema:

Partes del alma República	Partes del cuerpo Timeo	Mito del carro alado Fedro	Estratos sociales República	Virtudes República
Racional-intelecto (inmortal)	Cabeza	Auriga	Gobernantes	Prudencia-sabiduría (phrónesis-sophía)
Irascible-thymos (mortal)	Pecho	Caballo noble	Guardianes guerreros	Valentía (andreía)
Concupiscible (mortal)	Parte baja del abdomen	Caballo rebelde	Artesanos y labradores	Templanza-moderación (sophrosyne)
Armonía entre las partes del alma			Armonía entre los estratos sociales	Justicia suma de virtudes (dikaiosyne)

Estas divisiones son importantes porque involucran un paralelismo entre las partes de la ciudad y las partes del alma, junto a la idea tradicional de que “la ciudad hace al hombre”.

¹⁷³ Esta división social (móvil con base en el mérito individual, *República*, III, 414 b - 415 c), se propone en el contexto de la “noble mentira” (sólo a los “gobernantes de la ciudad” les es permitido “mentir con respecto a “sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad”, *Ibidem*, III, 389 b –c); además, si la esclavitud se admitía entre los griegos, Platón la rechaza en la primera ciudad ideal, *Ibid.*, V, 469 c)

¹⁷⁴ *Ibid.*, IV, 435 c – 439 d. A cada parte del alma le corresponde una virtud: a la razón le corresponde la sabiduría (sophía); a los sentimientos, la valentía (andreía); y a la concupiscencia, la moderación o templanza (sōphrosynē). (*Ibidem*, IX, 581 a – c). La justicia consiste en que cada parte haga los suyos. (*Ibid.*, IV, 443 d - e). Cada una corresponde a una parte del alma y a un estrato social. La sabiduría, corresponde a la parte racional; el coraje, a la parte irascible; y la templanza a la parte concupiscible. Al unirse estas virtudes surge la Justicia, la armonía en la *polis*. Sólo cuando cada grupo social ejerza la función que deriva de la capacidad de su alma y cuando la virtud se aplique a cada individuo, la *polis* será una unidad moral.

Desde este punto de vista, política y alma interactúan, pues el alma virtuosa es el principio y modelo a partir del cual se organiza la Polis.¹⁷⁵ En otras palabras, si la ciudad perfecta es valiente, prudente y justa, sus guardias poseerán estas virtudes y la justicia será que “cada estrato haga lo suyo”. Con base en estos elementos, proponemos (similar a lo expuesto por Torsten J. Anderson),¹⁷⁶ un acercamiento entre el alma y la ciudad, como una analogía dinámica y funcional. Interpretación que toma como base el hecho de que si la ciudad funciona como el alma y el alma como una ciudad,¹⁷⁷ entonces: se *psicologiza a la ciudad y se politiza el alma*, conformando un movimiento teórico que constituye la condición de posibilidad para vincular la justicia y la política.¹⁷⁸

En tales condiciones, resulta posible vincular las obras políticas platónicas desde *Protágoras* y *Gorgias* hasta *República*, *Político* y *Leyes*. Este desarrollo no sería lineal, pues integra, reelabora y amplía ideas en cada diálogo. Por ejemplo, en *Gorgias*, durante la discusión donde Sócrates rebate la retórica calificándola como un instrumento de dominio del pueblo, agrega que el auténtico político busca la justicia y mejorar el alma de sus conciudadanos, anticipando una definición de política que, no menciona a la *polis*, sino al alma: “Digo que, puesto que son dos los objetos, hay dos artes que corresponden una al cuerpo y otra al alma; *llamo política a la que se refiere al alma.*”¹⁷⁹

¹⁷⁵ De acuerdo con Platón, a cada grupo social le corresponde un tipo de alma. Visto así, no se puede gobernar sabiamente la *polis* sin prestar atención a la diversidad de las almas que la forman. Nadie que no haya perfeccionado su alma por la reflexión y la virtud merece ejercer esa función. *República*, IV, 441 c

¹⁷⁶ Cfr. Anderson, T.J. *Polys and Psyche. A motif in the Plato's Republic*, Almquist & Wiksell Studia Graeca et Latina, Gothoburgensia, 1971. En oposición a esta interpretación algunos autores consideran que la comparación entre el alma y la ciudad es solamente un recurso pedagógico, pues el paralelismo no es idéntico. Por otro lado, se afirma: “*la clave de la política platónica es la psicología, y no al contrario.*” (El subrayado es mío). Cfr. Laks, A., *La filosofía política... Op. Cit.*, pp. 31 – 32. Me parece que esta objeción es cierta, pese a que Platón sugiere la autonomía de las partes del alma mediante una comparación con seres vivos (los deseos son como una hydra, el ardor con un león y el intelecto con el ser humano, *Ibidem.*, IX, 589 b 590 a). Lo importante es la última observación, que puede apoyar nuestra idea de un alma política

¹⁷⁷ *Ibidem.*, II, 469 a, señala esta “psicología política”

¹⁷⁸ En *República* hay nociones políticas influyentes (la doctrina del “filósofo rey”, la posesión del poder en términos de cargo, la función de los guardianes, así como la noción de “bien común”, luego central en el trabajo político de Aristóteles); además, muestra una epistemología y una ontología, pues hace una amplia exposición de la *Teoría de las Formas* y tiene el único pasaje sobre la *Forma suprema del Bien* (502 c ss.). Paradójicamente, Platón (desde las *Leyes*), fue uno de los primeros críticos que subrayó su carácter poco realista y que muchas de sus propuestas eran irrealizables o peligrosas.

¹⁷⁹ *Gorgias*, 464 b. (El subrayado es mío). Al igual que en el diálogo *Protágoras* (319 a), encontramos aquí, la concepción del político como educador que debe mejorar a los demás espiritualmente (previamente se menciona a Sócrates como el único ejemplo de ese tipo de político, 521 d – e), pues igual que el cuerpo se desarrolla con el ejercicio físico, y sus defectos, una vez que han aparecido, son curados por la medicina, así también la salud del alma constituye el objetivo de la legislación, y sus defectos son corregidos por la administración de la justicia. De allí que la salud del cuerpo y la del alma son objeto de conocimiento.

2.3.2. Elementos sobre una doble concepción del alma

En el apartado previo observamos una concepción del alma doble: a) un alma individual y un alma de las *poleis*. Encontramos el alma individual cuando Sócrates examina el significado del mandato délfico “conócete a ti mismo”,¹⁸⁰ y expone un principio crucial, la *definición del hombre como su alma*: “Entonces, puesto que ni el cuerpo ni el conjunto [de alma y cuerpo] son el hombre, sólo queda en mi opinión, que o no son nada o, si efectivamente son algo, ocurre que el hombre *no es otra cosa que el alma*”.¹⁸¹

Pero, ¿existe otra posible concepción sobre el alma en Platón? Por ejemplo, en *Político*, se introduce un mito, donde se representa al mundo como una criatura viviente,¹⁸²

[...] dotada de alma y cuerpo, si bien no absolutamente capaz de moverse a sí mismo para siempre (característica real del alma), sino dependiente de la intervención de un dios en cuanto al impulso original, e incapaz de mantenerlo por sí solo más allá de un periodo limitado de tiempo sin terminar en la destrucción. [...] En todo caso, resulta atractivo suponer que aún no había llegado a clarificar su concepción del alma del mundo.¹⁸³

Esta alma universal igualmente se propone en *Filebo*,¹⁸⁴ donde se dice que el universo es un cuerpo dotado de alma, esto es, de vida. En tales condiciones, al mismo tiempo que nuestros cuerpos se nutren y se unen con la materia del universo, sucede lo mismo con nuestra alma y el alma del mundo. Efectivamente, el alma es la causa del mundo y el lugar donde se encuentra el *nous*, a su vez, la causa de lo que existe en el mundo físico. Por ello, el alma en sintonía con el cuerpo, recibe tanto las percepciones del mundo, como sus placeres, puesto que, a excepción del intelecto que no tiene una naturaleza corporal, el alma puede ser afectada por las acciones del cuerpo.

¹⁸⁰ *Cármides*, 165 a; 160 d y *Protágoras*, 343 a. Como se sabe Platón postula el dualismo en dos sentidos: a) ontológico, existen dos mundos: el mundo de las Formas distinto del mundo de las sombras (Alegoría de la Caverna, *República*, VII, 514 a – 518 b); b) epistemológico, pues la *episteme* (conocimiento verdadero), es superior a las opiniones de los sentidos (Símil de la línea, *Ibíd.*, VI, 509 d -511 e). Así, el alma sería la mejor respuesta a la falta del sentido del mundo, con opiniones falsas y contradicciones.

¹⁸¹ *Alcibiades I*, 129 a (las cursivas son mías). Vid. 132 c, ss.

¹⁸² *Político*, 269 d – 273 b

¹⁸³ Cfr. Grube, G. M., *El pensamiento de Platón*, Madrid: Gredos, p. 219

¹⁸⁴ *Filebo*, 30 a – b; vid. 26 a. Al respecto Grube comenta que: “La combinación del límite y de más-menos produce salud en el cuerpo, de la misma forma que extrae música de un incoherente caos de sonidos.” Cfr. Grube, G. M., *El pensamiento...*, *Op. Cit.*, p. 83, además, pp. 80 - 82.

En un sentido similar, en *Timeo* se proponen cinco tipos de almas: tres inmortales (que pertenecen a los astros y dioses inferiores, al mundo-universo y a la parte intelectual del alma humana, cada una con un nivel diferente de pureza); y dos mortales (la parte irascible y la concupiscible del alma humana). Cada una cumple una función específica en la composición del universo, según con la manera como se crearon.¹⁸⁵ En este sentido, la justicia (control ejercido sobre los acontecimientos desordenados), se relaciona estrechamente con las partes del alma irascible y concupiscible, dado que el movimiento de traslación solamente puede darse cuando existe unión del alma con el cuerpo y esta justicia requerida es lo que marca la diferencia sustancial entre los distintos tipos de alma.

2.3.2.1. La noción del alma individual y la autarkeia

Hablar del alma y sus características es una temática compleja que Platón aborda específicamente en cuatro obras: *Fedón*, *Fedro*, *República* y *Timeo*, si bien en otras también alude el tema. Siguiendo un orden temporal, estos textos probablemente muestren un desarrollo de la teoría platónica del alma. En este punto, conviene decir que, inicialmente, Platón interpreta al alma de dos maneras: una, la causa del movimiento de los seres vivos; dos, alma humana es un principio divino e inmortal, que permite conocer y la buena vida. Estas ideas, probablemente, permitieron una interacción entre las concepciones órficas, por un lado, y el pitagorismo y la doctrina platónica, por otro lado.

Platón no ofrece algún tipo de demostración lógica sobre la existencia del alma. En contraste, el concepto no siempre es claro y en los primeros diálogos se habla de ella a través de metáforas y mitos. Entendía que la existencia del alma y de algunas de sus propiedades podía provocar dudas.¹⁸⁶ En este contexto, como principio de vida el alma pertenece a todos los seres vivos, esto es, todos poseen un alma-aliento (*thymós*), unida al cuerpo y que le da movimiento, la cual deja de existir con la muerte de éste.¹⁸⁷

¹⁸⁵ *Timeo*, 41 d – 44 d

¹⁸⁶ Recordemos que, en la Grecia clásica, el lenguaje común integraba dos conceptos complementarios sobre el alma: *psiqué* y *thymós*. El *thymós* (“carácter”), es vigoroso; *psiqué* o “aliento vital” es más impersonal. Adicionalmente, la existencia del alma se inscribía en la tradición de los cultos místicos órfico-pitagóricos. Por su parte, en Platón, el alma es lo más valioso que define al hombre en profundidad

¹⁸⁷ Vid. supra, Capítulo 1, pp. 10 -11.

Por otro lado, el alma como principio de conocimiento, indica que el alma es exclusiva de los seres humanos (*psyché*), es eterna e inmortal y está unida al cuerpo por accidente. Visto así, el ser humano completo es el resultado de esta unión.¹⁸⁸ Con esta base, podemos afirmar que el alma platónica es divina y trascendente. Pero, si la inteligencia es lo más divino del alma humana, esta superioridad no implica la negación de la vida afectiva.¹⁸⁹ De hecho, ante la caracterización intelectualista y contemplativa del *Fedón*, el *Banquete* demuestra el papel activo del alma: los deseos en la búsqueda de la inmortalidad.¹⁹⁰ Esta actividad posibilita la participación política y el vínculo con la sociedad. Aquí, tenemos el tránsito progresivo del papel contemplativo-pasivo, atribuido al alma, a una forma más activa que es inmediata.

Siendo uno de los ejes principales de la Teoría de las Ideas, el alma aparece en varios diálogos donde se explican distintas características: en *Banquete* se dice que es individual y divina;¹⁹¹ en *Fedón* se demuestra su inmortalidad;¹⁹² en *Fedro* y *República* tiene una estructura tripartita;¹⁹³ en *Menón*, *Fedro* y *Banquete* menciona la teoría de la reminiscencia;¹⁹⁴ en *Gorgias*, *Cármides*, *Fedón* y *Timeo*, se dice que puede sanar o enfermar;¹⁹⁵ en *Protágoras*, *República* y *Menón*, puede ser educada;¹⁹⁶ además, de ser distingue del cuerpo y estar atada a éste, como se dice en *Fedón*, *Fedro* y *República*.¹⁹⁷

¹⁸⁸ Vid. Capítulo 1, pp. 21-22. La influencia del orfismo aportó una serie de atributos del alma (no presentes en los poemas homéricos): la inmortalidad, su separación del cuerpo, su peregrinar para alcanzar un modo de vida más elevado (reservado a los iniciados en los Misterios), la transmigración (metempsicosis), en la búsqueda de la perfección (inmortalidad consciente); estado mental provocado por un trance o un raptó ceremonial, que hacía posible separar alma y cuerpo (denominada Apoteosi, Epopeteia), para que los iniciados gozaran la contemplación del dios (Dionisos) y se unificaran con él. Además, el rasgo distintivo de esta doctrina establece la identidad del yo durante la vida y después de la muerte, camino que se aprecia en los mitos de Démeter-Perséfone y Dionisos (que transitan entre dos mundos), e indican que el alma, sea condenada por su conducta inmoral, o purificada por la *Khatarsis* para morar en el plano supremo.

¹⁸⁹ Grube, G. M. *El pensamiento... Op. Cit.*, p. 24 ss.

¹⁹⁰ *Banquete*, 204 c – 206 a, sobre el deseo; sobre la actividad del alma hacia lo inmortal, 207 a – 208 b

¹⁹¹ *Ibidem*, 207 e - 208 b, y 209 b

¹⁹² En *Fedón* se presentan dos series de argumentos: a) la compensación de los procesos contrarios, la reminiscencia, la afinidad del alma con las Formas y la simplicidad (69 c - 84 b); b) la trascendencia del alma con respecto de su unión con el cuerpo, sobre la generación y corrupción y las causas de lo real y la exclusión de los contrarios entre sí (91 c -107 b). Vid. *República*, X, 608 d.

¹⁹³ Mito del carro alado, *Fedro* 246 a –b, *República*, IV, 335 c, 441c y X, 661 b ss. Vid., *Fedón* 78 b ss

¹⁹⁴ *Menón*, 81 a – 82 a; *Fedro*, 249 b – d- y 250 c

¹⁹⁵ *Gorgias*, 464, b – c; *Cármides*, 156 b ss; *Fedón*, 95 d; *Timeo*, 86 b – 87 b.

¹⁹⁶ *Protágoras*, 313 c - 314 b (El alma se alimenta de enseñanzas); *República*, VII, 518 c – d; *Menón*, 81 c

¹⁹⁷ *Fedón*, 84 a; *Cratilo*, 400 c; *Fedro* y *República*. Otras características son: es invisible, noble, pura, sabia, y se enfrenta a un juicio después de la muerte (*Fedón*, 80 d – e). El juicio de las almas aparece en: *Fedón*, 107 c - 15 a; *Gorgias*, 523 a – 527 a; *República*, X, 614 b – 621 b. En ellos se relaboran elementos de la tradición filosófica-órfica. Cfr. García Gual, C. *Mitos, viajes, Héroe*s. Madrid: FCE, 2011, pp. 52 -76

En cada explicación involucra mitos y razonamientos, largas disertaciones y pruebas para fundamentar la Teoría de las Formas. Es claro que sin la hipótesis de un alma situada fuera del tiempo, el conocimiento sensible no tiene sentido;¹⁹⁸ por lo tanto, la existencia del alma es una hipótesis que da coherencia al conocimiento de las Formas.

2.3.2.2. La noción del alma colectiva y la politeia

Como hemos visto previamente, en la política platónica, el alma desempeña varias funciones: como una articulación entre el mundo de las Formas y el mundo humano, como un elemento que vincula a la *polis* y al individuo, También existe una articulación entre el alma de los individuos y el alma colectiva, que permite el gobierno de la *polis*. Efectivamente, Platón consideraba que sólo si conseguimos que cada ser humano tome consciencia de su alma eterna, dispondremos de un buen argumento para animarle a seguir la Ley, que es también eterna.

De esta manera, si la *psique* (alma, conciencia y personalidad moral e intelectual) distingue al ser humano de los demás seres es indispensable cuidarla; entonces, la función de la educación es enseñar ese cuidado. Esta definición es importante porque si la naturaleza humana es el alma, y las virtudes perfeccionan esa naturaleza, ellas deben ser *techne*.¹⁹⁹ De ser esto así, la filosofía platónica podría considerarse un saber sobre el alma.

Como ejemplo, en *Timeo*, se afirma: “es la única cosa existente que posee la inteligencia propiamente dicha”,²⁰⁰ y agrega que es el recipiente del intelecto que conoce e intuye las Formas. En pocas palabras, sin el alma el mundo no estaría completo. Pero, como hemos visto, el alma no solo es contemplativa, sino que también desempeña el papel activo de motor de los cuerpos y, por lo tanto, de las relaciones humanas, entre ellas las sociales, las éticas y las políticas. De hecho, se la representa como un “principio auto-dinámico” y “fuente del movimiento”, y por ello, ni puede aquietarse ni puede morir.²⁰¹

¹⁹⁸ *Teetete*, 185 c – 186 c

¹⁹⁹ *Protágoras*, 351 b - c.

²⁰⁰ *Timeo*, 46 d - e

²⁰¹ *Fedro*, 245 c -246 a, se señala que es ingénita y posee automovimiento.

En este sentido, con base en la interpretación de A. Koyré, consideramos que:

[...] no es un conjunto de individuos, sino que forma una unidad real, un organismo espiritual, y de ahí que entre su constitución, su estructura y la del hombre exista una analogía que hace de la primera un verdadero *ántrophos* en grande, y el segundo, una auténtica *politeía* en pequeño; de modo que, como esta analogía descansa en una analogía mutua, es imposible estudiar al hombre sin estudiar a la ciudad de la que forma parte.²⁰²

2.3.2.3. La dualidad alma-cuerpo

Para mostrar la *inmortalidad del alma* en *Fedón*, Sócrates introduce la teoría del recuerdo, conectada con la Teoría de las Formas, con el fin de expresar su idea del parentesco esencial que une el alma humana con el mundo de las Ideas.²⁰³

Mientras halla mezcla de cuerpo y alma nunca alcanzaremos satisfactoriamente el objeto de nuestros deseos, que afirmamos es la verdad. El cuerpo nos ocupa en mil formas por culpa de su necesidad de alimentos, por las enfermedades, por los deseos, miedos y pasiones (de todo tipo de imaginaciones y sinsentidos), de manera que por su culpa no nos es posible captar nada de lo que llamamos verdad [...]. Y a causa de esto no tenemos tiempo para la filosofía. [...]. Hemos demostrado realmente que, si alguna vez podemos poseer un conocimiento puro, debemos escapar del cuerpo y considerar las cosas en sí mismas sólo con nuestra alma (mente). Por tanto, parece que: “si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes de la sabiduría.”²⁰⁴

²⁰² Citado en García Gual, C. “La Grecia...”, *Op. Cit*, p. 127. Vid. Jaeger, W. *Paideia...*, *Op. Cit*, p. 384

²⁰³ Aquí vemos un divorcio radical entre alma y cuerpo, pues se dice que el cometido de la filosofía es una preparación para la muerte. La muerte es, para el alma filosófica, librarse, incluso durante la vida, de los obstáculos que el cuerpo le pone para su desenvolvimiento. Mediante el razonamiento, y sin la ayuda de los sentidos, el alma puede alcanzar la verdad y la captación de las Formas. Sócrates expone esta teoría de purificación y alejamiento del cuerpo, en el que la palabra *καθαρός* “puro” y sus derivados —palabras fuertemente cargadas de resonancias órficas— se repiten con una frecuencia muy significativa.

²⁰⁴ Cfr. *Fedón*, 66 b - e

En *Gorgias*,²⁰⁵ alude a la esencial inferioridad del cuerpo y sus placeres, ya que el alma gobierna al cuerpo pero no es el cuerpo, por lo que el proceso de purificación del conocimiento está vinculado al conocimiento y la mejoría moral para acceder al Bien. Ahora bien, que el alma sea inmortal y el cuerpo no, plantea el problema del destino que le espera tras la muerte. La inmortalidad sólo está reservada al alma racional, la más cercana a las Ideas. Sólo el *logos*, puede aspirar a trascender. Las pasiones e intereses se encuentran ligados al cuerpo mortal, por eso quedan excluidos de la eternidad.

Sin embargo, Platón no es un puritano, en *República* encontramos una síntesis entre las emociones y el intelecto, pues el alma no niega las emociones ni las reprime, sólo las ordena y las orienta hacia las Ideas, pues los placeres sólo son falsos si nos desvían del conocimiento. El dualismo platónico tiene su mayor expresión en el “hogar” de las almas virtuosas, situado más allá de la muerte física. Sólo esas almas alcanzarán lo que Sócrates, en las páginas finales del *Fedón*,²⁰⁶ llamó “la tierra auténtica”, “embellecida por oro y plata, y las demás cosas de esta clase.”

Ahora bien, podemos suponer que, en Platón, este dualismo no es completamente estricto. El alma no vive sólo por el pensamiento, sino que interactúa con la materia al darle un sentido trascendente. En diversos diálogos se citan formas de interacción entre alma y cuerpo. Así, en el *Timeo*,²⁰⁷ se afirma que hábitos corporales viciosos pueden llevar al alma a un estado de esclavitud y en las *Leyes* se insiste en la importancia de los factores hereditarios. Inclusive, la prohibición de la música y las artes en *La República*, se debe a su perniciosa influencia sobre los cuerpos y las almas. Pero, el vicio del cuerpo no es el aspecto fundamental del dualismo platónico.

²⁰⁵ *Gorgias*, 456 c ss.

²⁰⁶ *Fedón*, 110 e – 111 a

²⁰⁷ *Timeo*, 86 b- 87 b

En síntesis, si el alma es el hombre, el cuerpo será una prisión (incluso una tumba), de la que busca escapar mediante el conocimiento y la virtud. En *Eutidemo*, Sócrates afirma la necesidad de poseer conocimiento para ser feliz (ni belleza, riqueza o salud son valiosas si no se emplean sabiamente), pues sólo es buena la sabiduría y mala la ignorancia.²⁰⁸

2.3.2.3.1. La virtud en el alma y en la política

De acuerdo con Platón, la conducta moral sólo puede desarrollarse en sociedad, porque el aprendizaje y la práctica de la “virtud” ocurre al interior de la comunidad política. Adicionalmente, se estudió la correspondencia entre los tres principios anímicos y la sociedad dividida en tres estratos (los sabios, los guardianes y los comerciantes, y campesinos). El primer estrato, se relaciona con el alma racional; el segundo, con el alma irascible; el tercero, con el alma concupiscible. De tal manera, cada estrato existe por naturaleza y no por convención; y a cada una le corresponde una función.

Un examen cuidadoso de la tesis sobre la identidad entre virtud y conocimiento, ayuda a comprender que toda alma puede ser mejorada por la enseñanza y la práctica de la virtud. En relación con las constituciones, esta idea es importante, porque éstas se caracterizan por su forma de gobierno que estaría vinculada a la educación del alma humana. La clasificación de las formas de gobierno (conocida en la época de Platón), establecía que una constitución podría ser: monárquica, oligárquica o democrática, dependiendo de si el poder estaba en manos de un solo ciudadano (*monos*), un pequeño número de ciudadanos (*oligoi*) o todos los ciudadanos (*demos*).

La distinción entre las dos primeras consistía: a) según el poder se ejerza conforme a la ley o no; y b) si ese ejercicio del poder se basa en la coacción o en el asentimiento.²⁰⁹ Esto generaba cinco combinaciones: tiranía, versión deformada de la monarquía; la oligarquía, deformación de la aristocracia y la democracia.²¹⁰ La

²⁰⁸ *Eutidemo*, 278 e - 282 d. Después, se define este saber como “arte” y “ciencia” regios. Cfr. 291 b y ss.

²⁰⁹ Heródoto, lib. III, 80 ss; Eurípides, *Fenicias*, 499 ss; *Suplicantes*, 403 ss; Píndaro, *Píticas II*, 86 ss

²¹⁰ Este esquema reaparece en el *Político*, completándose con una división entre dos formas de democracia: la mejor, que obedece las leyes; y la peor, que las viola. *Político*, 302 e

clasificación no se basa en el número de habitantes de la *polis*, sino en la diferencia entre el modo de vida y las perversiones de las virtudes en cada régimen, por ejemplo: la timocracia, cultiva el honor; la oligarquía, la codicia; la democracia, la licencia; y la tiranía, la barbarie. Platón divide, las constituciones que llama: “falsas” (*Político*) o “injustas” (*República*), y la única “verdadera” y “justa”, en la *República* identifica con la *aristocracia*.

En el contexto educativo, la educación primaria es llamada educación típica o “soberana”,²¹¹ enfocada a formar los sentimientos y templar el carácter, siendo necesario que se apegue a los valores morales. Esta educación, destinada a niños y jóvenes, no debía enseñar cosas contrarias a la verdad ni cosas innobles, sino conocimientos e imágenes que los hagan mejores como individuos y como ciudadanos.²¹² En ella el cuidado del cuerpo (*gumnastikée*), fortalecerá el espíritu, y sus características son: simple, moderada, y dedicada al entrenamiento militar.²¹³

Otro tipo de educación, propuesta en *República*, tiene como objetivo la comprensión de lo ininteligible,²¹⁴ para llegar a la perfección. Este conocimiento implicaba aprehender “la esencia pura y verdadera de las cosas”,²¹⁵ esto es, el conocimiento de lo oculto y primario que se capta por medio de la razón. En pocas palabras, el fin de la segunda educación es el conocimiento de las Formas y contemplar la Forma suprema (el Bien).

En *Leyes*, Platón regresa al enfoque de la educación como formadora de virtud, entendiendo que educar es conducir los sentimientos del placer (que lleva a la esperanza) y dolor (que orienta al temor), hacia lo bello, lo bueno y lo justo, para luego establecer una armonía entre los sentimientos y la razón. Por tanto, se intenta enseñar a dominar las pasiones y las emociones con base en la razón.²¹⁶ Políticamente hablando esta

²¹¹ Esta educación se dividía en: a) *grámmata*, la enseñanza de la lectura y escritura; b) *gumnastikée*, el cultivo del cuerpo; y, c) *mousikée*, término intraducible que agrupaba la enseñanza de la música, la pintura, la escultura, el teatro, la jardinería y la arquitectura.

²¹² *República*, 401 c - d; *Leyes*, 655 d – 656 e.

²¹³ *Ibidem*, 401 d y 404 b.

²¹⁴ Esta segunda educación unifica ética y política. En ella la enseñanza estaba constituida por a) filosofía, y, b) de las ciencias (aritmética, cálculo, geometría plana y geometría del espacio, astronomía y música), que se enseñaban en su tiempo, aunque Platón les da un nuevo sentido.

²¹⁵ *Fedón*, 64 d – 66 a

²¹⁶ *Leyes*, 653 b

educación no sólo pretende formar al individuo virtuoso, sino al ciudadano virtuoso,²¹⁷ pues se educa mediante la ley. Adicionalmente, en Platón, el individuo que posee templanza es bueno y feliz, porque a la felicidad se llega por la virtud.²¹⁸ El contraste entre una vida ordenada (con dolores ligeros, deseos serenos y amores sin frenesí), y una vida desordenada (cuyos dolores predominan sobre los placeres), Platón dice

[...] la vida que se atiene a la virtud en cuanto al cuerpo y también en cuanto al alma, es más agradable que la vida que se atiene al alma y al viejo, y aquella supera a esta con mucho en todos los demás aspectos, belleza, rectitud, virtud, reputación, de manera que asegura a quien la posee una vida en todo mucho más feliz que la vida contraria.²¹⁹

Asumiendo la doctrina socrática del mal como producto de la ignorancia, Platón enfatiza en *Leyes* que quien se aleja de lo bueno y lo bello debe ser separado del gobierno y reprenderlo como a un ignorante. El pensamiento platónico estima como más valioso el saber moral que el saber intelectual, pues este último “sólo sirve si lleva a la rectitud”.²²⁰

2.4. Las condiciones de la filosofía política clásica en Aristóteles

Para comprender la propuesta aristotélica respecto a la filosofía política conviene observar que ésta no es independiente ni de su contexto ni del trabajo filosófico de sus antecesores y contemporáneos, sino que se encuentra en una discusión latente con ellos. En efecto, esta aportación a la reflexión política se da en controversia, aunque no solamente, con el planteamiento platónico, cuyos elementos que nos parecen esenciales son: sus definiciones del hombre, el hombre y su alma y la justicia, y el buen gobierno, mismos que el estagirita se replantea en la elaboración de su sistema filosófico.²²¹

²¹⁷ *Ibíd.*, 642d - 644 a

²¹⁸ Aquí existe un vínculo entre Platón y Hesíodo, pues éste establece la analogía entre la virtud y un camino “largo y empinado”, el cual al inicio es “accidentado”; pero una vez acostumbrados a él “resulta fácil de seguir”. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, *Op. Cit.*, vv. 287 - 296.

²¹⁹ *Leyes*, 734 d

²²⁰ *Ibíd.*, 688 c – 690 b, y 692 d – 694 a.

²²¹ El tema del alma fue estudiado por Aristóteles desde varias perspectivas, no solamente desde la disciplina metafísica y política, sino también desde otros enfoques: ontológico, epistémico, ético y biológico. Aunque el conjunto estudios antes mencionados de “el Filósofo”, como se conoció a Aristóteles en la Edad Media, en cuanto al alma están estrechamente ligados entre sí, para efectos de esta tesis, se tomarán en mayor medida los relacionados con la ética, la política y la metafísica, y sólo se ocupará información de las restantes que esté directamente relacionada a éstas. En adelante, las obras citadas pertenecen a la edición de la Biblioteca Clásica Gredos, a menos que se indique lo contrario. Continuaremos únicamente citando el libro y la referencia a la notación

2.4.1. Aristóteles, sus definiciones acerca del hombre

Comencemos subrayando que uno de los principales elementos que Aristóteles reformula (y después vincula al campo de la acción política), es la concepción del hombre o, dicho con mayor precisión, la noción del *alma*. En efecto, al igual que Platón, Aristóteles creía que antes de encontrar la mejor forma de gobierno un dato imprescindible era indagar sobre la naturaleza del ser humano, pues si los hombres conforman la *polis*, entonces es necesario conocerlos y luego reflexionar sobre la manera más óptima de gobierno, la cual permitirá su pleno desarrollo.

Sin embargo, Aristóteles no inicia cuestionándose por la constitución biológica del ser humano (asunto que preguntaría primordialmente por el funcionamiento correcto del cuerpo, sus ciclos de vida, etc.), sino que su punto de partida se dirige hacia algo más fundamental y previo, esto es, la investigación ontológico-metafísica de aquello que nos caracteriza y nos constituye como una clase de animal diferente al resto de los animales; dicho en palabras breves, Aristóteles plantea la cuestión sobre el alma.

Visto así, preguntarse por el alma de alguien implica, al mismo tiempo, preguntarse por su *entidad*,²²² su causa o razón de ser, pues la pregunta por el alma lleva a identificar aquello que da significado a un ser vivo, es decir, su esencia. Ahora bien, dado que una entidad puede ser materia, forma o el compuesto de ambas,²²³ la entidad más importante será el cuerpo vivo (una entidad compuesta); cuya entidad principal es el alma, entendida ésta como la forma²²⁴ que le corresponde a ese cuerpo viviente. En este punto, siguiendo al filósofo, el alma es un principio de vida:

²²² Aristóteles define *entidad* como “la causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predicán de un sujeto: así el alma para el animal.” Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, Cap., VIII, 1017 b, 15

²²³ Cfr. Aristóteles, *De anima*, Libro II, Cap., I, 5-10.

²²⁴ El término *forma* hace referencia a la esencia de cada cosa o el estado en el que se encuentra un objeto o viviente que se ha desarrollado completa y perfectamente, esto es: “Una parte puede, pues, serlo de la forma (y llamo forma a la esencia), o bien del compuesto de la forma y de la materia misma. Pero las partes del enunciado son solamente las de la forma y, a su vez, el enunciado es de lo universal: en efecto, lo mismo son el círculo y aquello en que consiste ser-círculo, el alma y aquello en que consiste ser-alma”. Aristóteles, *Metafísica*, 1035 b 30-1036 a 5

[...] Por otra parte y a lo que parece, entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales; estos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la auto-alimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se necesita de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma; y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. *Luego, el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida.*²²⁵

Con esta base, podemos afirmar que la investigación más valiosa para Aristóteles es la que trata sobre el alma, pues concentra los saberes más dignos de aprecio para el hombre. Cuando realizamos esta búsqueda, indagamos la *naturaleza*²²⁶ y propiedades de las cosas, es decir, establecemos un elemento primordial e inherente a nosotros, en tanto que somos organismos vivos, pues como señala el estagirita:

Partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma. Más aún, parece que el conocimiento de ésta contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente al que se refiere a la Naturaleza: al alma es, en efecto, como el principio de los animales. Por nuestra parte, intentamos contemplar y conocer su naturaleza y su entidad así como cuantas propiedades la acompañan: de éstas las hay las que parecen ser afecciones exclusivas del alma mientras que otras parecen afectar además, y en virtud de ella, a los animales como tales.²²⁷

²²⁵ Aristóteles, *De anima*, Libro II, Cap., I, 10-20. (El subrayado es mío).

²²⁶ Aristóteles entiende por naturaleza: “[...] lo primero de lo cual es o se genera cualquiera de las cosas que son por naturaleza, siendo aquello algo informe e incapaz de cambiar su propia potencia [...]. Por ello, al referirnos a cuantas cosas son o se generan por naturaleza, no decimos que no poseen la naturaleza correspondiente hasta que no poseen ya la forma y la configuración, aun cuando exista ya aquello de lo cual por naturaleza son o se generan. Y es que, ciertamente, el compuesto de la uno y lo otro es “por naturaleza” [...], mientras que: “naturaleza” son la materia primera [...] y también la entidad, es decir, la forma”. Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, Cap., IV, 1014 b 25-1015 a 5

²²⁷ Aristóteles, *De anima*, 402 a, 5-10.

2.4.1.1. El ser humano entendido como unidad de alma y cuerpo

Recapitulando, el tratamiento que Aristóteles da al término alma no es el de un elemento que guarde, de manera preconcebida y terminada la identidad, (la personalidad), de los seres vivos que la poseen,²²⁸ sino como aquello que contiene, en potencia, la manera en la que un ser vivo se desarrollará orgánicamente y que no podrá completarse hasta que este desarrollo haya logrado su punto máximo, es decir, su finalidad.

Visto de esta manera, en la teoría aristotélica, el alma parece tener distintas facultades: unas que son propias solamente del alma y otras que afectan al ser vivo, entendido como el conjunto del alma y del cuerpo. Así, el alma tiene propiedades que pueden afectar al cuerpo en el que se encuentra, y el modo en el que se manifiestan depende del tipo de organismo en el que se encuentra el alma, eliminando así cualquier forma de azar:

Por otra parte, y según parece, no sólo es útil conocer la esencia para comprender las causas de las propiedades que corresponden a las entidades [...] sino que también —y a la inversa— las propiedades contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia.²²⁹

En este punto, es importante señalar que, al nombrarlas *facultades* y no *partes* del alma, como lo hace Platón, Aristóteles plantea una distinción crucial ante la teoría del alma tradicional, pues la expresión “partes del alma”, indica muchos segmentos independientes de alma que hacen cosas distintas y sin relación aparente entre ellos; en cambio, al hablar de facultades del alma, se plantea la posibilidad de un alma que cumple varias funciones de modo integral.²³⁰ Además, dado que Aristóteles propone que el alma afecta de manera directa a los seres vivos o animales que la poseen, éstas funciones o facultades se manifiestan y desarrollan según el animal que se esté estudiando. Así,

²²⁸ Comúnmente, tendemos a marcar una espesa línea de separación entre Aristóteles y las teorías de Platón, y más en el tema del alma, colocando al primero como un científico observador de la naturaleza y al segundo como un idealista. Sin embargo, se presume que Aristóteles tuvo una etapa platónica en su pensamiento, influida por su maestro, que con el paso del tiempo fue modificando. De esto, puede dar cuenta Düring en su obra *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento, passim*.

²²⁹ Aristóteles, *De anima*, 402 b, 15-25.

²³⁰ Respecto a este punto, Düring dice: “El escrito *Sobre el Alma* está trazado como una investigación científico natural de los procesos psicofísicos [...] Lo nuevo es: la ampliación del concepto funciones del alma, mediante las cuales supera la idea de partes del alma, y la clasificación sistemática y el análisis de las funciones del alma”. Düring I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 885.

[...] inserta su doctrina del alma en su imagen teleológica del mundo [...] cada función del alma tiene un fin y es un medio para un fin superior. Si un animal está constituido de manera que necesite una cierta función del alma para poder vivir y propagar la especie, entonces la naturaleza le da al animal esta función anímica.²³¹

Es claro que para la concepción aristotélica hay afecciones que el alma comparte con el cuerpo como: la ira, el hambre e, incluso, la razón, aunque esta última se comparte de un modo parcial; por ello, la relación existente entre el alma y el cuerpo comienza a cobrar importancia al momento de establecer la subsistencia de uno con otro elemento.

En la teoría aristotélica la pregunta sobre la inmortalidad del alma con respecto al cuerpo tiene como guía la siguiente fórmula: si se presenta la situación en la que el alma pueda realizar alguna acción o padecer alguna sensación de forma totalmente independiente del cuerpo, entonces se podrá presumir que el alma seguirá existiendo una vez que el cuerpo muera, en cambio, si no es capaz de realizar por sí sola alguna de estas acciones, ambos perecerán al mismo tiempo.²³²

Por este motivo, al comenzar con el análisis de las propiedades que parecen ser exclusivas del alma, Aristóteles nombra como primeras al movimiento y a la sensación, ya que son éstas las que establecen la distinción entre un ser vivo y uno que no lo está. Con ello enfatiza, frente a la tradición, que el movimiento atribuido al alma no es un movimiento por naturaleza, es decir, que ella se mueva por sí sola, pues, de ser así, constantemente el alma saldría y entraría al cuerpo con libertad; sino que naturalmente participa del movimiento o, dicho de otra manera, tiende a él.²³³

²³¹ Düring I., *Op. Cit.*, p. 904.

²³² La muerte del alma y del cuerpo, si se cumplen las condiciones que establece Aristóteles, es una consecuencia de la llamada "teoría hilemórfica". Para Ferrater: "Hilemorfismo (escrito a veces 'hilomorfismo') o teoría hilemórfica (o hilomórfica) de la realidad natural, se remonta a Aristóteles y fue desarrollado por muchos escolásticos del siglo XIII, especialmente por Santo Tomás de Aquino. El nombre 'hilemorfismo' procede de los términos griegos, materia, ὕλη, y forma, μορφή, por basarse en los conceptos de materia (prima) y forma (substancial) [...] Según el hilemorfismo, toda realidad natural se halla compuesta de materia y forma." Vid., Ferrater M. J., *Diccionario de filosofía*, TOMO II (E-J), p. 1638

²³³ Al respecto, Aristóteles señala: [...] veamos ahora en relación con el alma si es que mueve por sí y por sí participa del movimiento. Puesto que son cuatro las clases de movimiento (traslación, alteración, corrupción, crecimiento) el alma habrá de moverse o conforme a una de ellas o conforme a varias o conforme a todas. Por otra parte, si no es por accidente como se halla en movimiento, el movimiento habrá de corresponderle por naturaleza; y si esto es así, entonces le corresponderá también por naturaleza el

Bajo este enfoque, el movimiento no es sólo un movimiento local, sino un movimiento que incluye todas las demás manifestaciones visibles en los cuerpos de seres animados tales como el crecimiento y la nutrición, que se hacen presentes en los seres vivos más simples como las plantas. En esta medida, la facultad o alma vegetativa o nutritiva, que hace referencia a esta capacidad de movimiento, es la forma más primitiva en la que se manifiesta el alma como elemento vital y, por lo tanto, de ésta también participarán el resto de seres vivos más complejos.

[...] lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como la palabra “vivir” hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aún en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos también que todas las plantas viven [...]. Por lo demás, esta clase de vida puede darse sin que se den las otras, mientras que las otras—en el caso de los vivientes sometidos a corrupción—no pueden darse sin ella. Esto se hace evidente en el caso de las plantas en las que, efectivamente, no se da ninguna otra potencia del alma. El vivir, por tanto, pertenece a los vivientes en virtud de este principio [...].²³⁴

Ahora bien, las plantas poseen sólo la facultad nutritiva,²³⁵ y los animales (organismos más complejos), además de ésta, poseen otras facultades como la facultad sensitiva permite a los animales experimentar dolor y placer gracias al tacto y las sensaciones. Además, en otros animales, como nosotros, esas sensaciones nos impulsan a tener deseos, por lo cual recibe el nombre de facultad desiderativa, además de la facultad intelectual, que posibilita en nosotros la actividad del razonamiento.

lugar, ya que todos los tipos de movimiento señalados se dan en un lugar. Así pues, si la entidad del alma consiste en moverse a sí misma, el movimiento no le corresponderá por accidente, como le ocurre a la blancura o a una altura de tres codos: también éstas están ciertamente en movimiento, pero por accidente, ya que lo que realmente se mueve es el cuerpo en el que se encuentran, de ahí que no les corresponda un lugar. Por el contrario, sí habrá un lugar en el alma si es que participa por naturaleza del movimiento, Aristóteles, *De anima*, 406 a, 10-20. Sobre este mismo punto, también dice: “[...] es que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo.” Aristóteles, *Op. Cit.*, 412 b, 5-10

²³⁴ Aristóteles, *Ibid.*, 413 a, 20-30.

²³⁵ Aristóteles, *Id.*, 413 b 5: “Y llamamos facultad nutritiva a aquella parte del alma de que participan incluso las plantas”.

Sin que se de la facultad nutritiva no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada de la sensitiva en las plantas. Igualmente, sin el tacto no se da ninguna de las restantes sensaciones, mientras que el tacto sí que se da sin que se den las demás [...] Además, entre los animales dotados de sensibilidad unos tienen movimientos locales y otros no los tienen. Muy pocos poseen en fin, razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción os que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento [...].²³⁶

En este sentido, aunque aparentemente iguales, ambas facultades (la sensitiva y la intelectual), no son lo mismo, porque la facultad sensitiva la tienen todos los animales y la información que proporciona siempre es verdadera; en cambio, la razón sólo la poseen algunos animales y no siempre son verdaderos sus conocimientos.²³⁷

Asimismo, por sí solos los órganos sensoriales no son de utilidad si no hay algo que los estimule. Por esto, primero, son necesarios elementos externos que den información a nuestra facultad sensitiva, por ejemplo, sabores, olores, luz, etc.; después, debe haber un impulso nuestro, causado por el movimiento,²³⁸ que nos lleve a experimentar esas sensaciones; por esto, Aristóteles afirma que los sentidos son necesarios para obtener un primer conocimiento inmediato de la realidad.²³⁹

La percepción sensible se funda en el hecho de ser movido y padecer. Los sentidos mismos no son activos, sino que necesitan de un estímulo para entrar en acción. Por ello, no se da ninguna percepción de la facultad perceptiva misma, aun cuando nosotros podemos ver los órganos corpóreos para la percepción [...] La tesis de que la percepción es una facultad pasiva es para Aristóteles muy importante, porque le sirve de fundamento a su distinción entre pensar y percibir.²⁴⁰

²³⁶ Aristóteles, *De anima*, 415 a, 5-10.

²³⁷ Así, para Aristóteles: “nosotros recibimos pasivamente éstas percepciones; ellas son, por tanto, verdaderas en sí, porque reflejan el mundo de las cosas; sólo al elaborarlas para construir una representación nos podemos engañar.” Cfr. Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento.*, pp. 888-889.

²³⁸ Aunque Aristóteles no usa la palabra *voluntad* en el sentido de la psicología actual, el movimiento al que alude puede ser interpretado como *voluntad*, pues cuando algo se mueve, es porque *quiere, busca* obtener algo que ‘naturalmente’ le corresponde. Cfr. Düring, *Ibid.*, pp. 902-903.

²³⁹ Aristóteles, *De anima*, 432 a 5: “De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender”.

²⁴⁰ Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento.*, p. 887.

En apariencia, aquí Aristóteles resta importancia a la facultad sensitiva frente a la facultad intelectual; sin embargo, realmente otorga gran importancia a ambos elementos constitutivos de los seres vivos, pues dependiendo del organismo en cuestión, cada sentido tendrá una tarea exclusiva para lograr que el ser vivo completo se desarrolle de manera óptima.²⁴¹ Cabe agregar que, aunque nuestra capacidad de razonamiento se encuentra en el alma, al igual que la capacidad de sentir, lo único que comparten es la similitud del proceso: sentir algo, no significa que ya no podamos volver a sentir algo diferente después (o que nuestra capacidad sensitiva se agote en una sensación), lo mismo ocurre con el intelecto, el cual recibe sólo la forma de las cosas que entiende, pero sin llegar a ser completamente ellas.

Así, la naturaleza de la facultad intelectual es ser siempre potencia de los objetos, y una vez que los actualiza, vuelve a su estado natural para recibir la forma de otros inteligibles. Aristóteles profundiza más y separa a la facultad intelectual en dos tipos de intelecto. El primero de ellos es el llamado intelecto pasivo, el cual muere con el cuerpo y cuya función consiste en recibir la forma de las cosas sin que se vea afectado a sí mismo puesto que solamente está en potencia; por ejemplo, cuando tratamos de comprender algo que nos resulta complicado y lo logramos, no decimos que nuestra capacidad para adquirir conocimientos se haya acabado o “llenado”, sino que podemos seguir aprendiendo otras cosas nuevas, incluso con mayor facilidad.²⁴²

²⁴¹ A modo de jerarquía de los sentidos, podemos decir que mientras la vista es el aparato sensorial de mayor importancia para los animales dotados de las facultades nutritiva y la sensitiva (pues los ayuda a buscar ambientes para permanecer y alejarse de los que pueden hacerles daño); el oído es el sentido más relevante para los animales que, además de poseer las dos facultades anteriores también están dotados de razón, pues nos sirve para recibir palabras que, con ayuda de la facultad intelectual, pueden generar conocimientos, acuerdos y medidas a seguir. Cfr. Düring I., *Ibíd.*, p. 904. Aquí apreciamos una forma teleológica que, en este contexto, muestra que cada elemento de un organismo vivo cumple una función cuya finalidad es que ese animal o planta alcance su modo perfecto de ser

²⁴² Düring expone este punto del modo siguiente: “Esta razón receptiva tiene como objeto de pensamiento al mundo exterior en el más amplio sentido; conoce lo universal en las cosas singulares y recibe en sí las formas, como dice Aristóteles, Este espíritu es llamado *pathētikos*, no porque sea pasivo, sino porque es afectado por las impresiones que recibe del mundo exterior [...] Este espíritu muere juntamente con el cuerpo [...]” Düring I., *Ibíd.*, pp. 898-899.

El segundo tipo de intelecto que menciona es el activo. Una vez que el intelecto pasivo recibe la forma del objeto, este segundo intelecto la actualiza y, de alguna manera, se vuelve el objeto mismo sin que se agote en él, pues su función es de adaptarse a cada una de las formas que recibe para que podamos adquirir más conocimientos. Este último intelecto es la única parte del alma que es eterna e inmortal,²⁴³ aunque como siempre está funcionando no podemos darnos cuenta de su estado puro o de su naturaleza.

Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es manera de una disposición habitual [...] Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad [...] una vez separado, es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada se entiende.²⁴⁴

Expuestas las facultades del alma, cabe decir, de modo general, que compartimos el *alma* como rasgo común con los animales y que ésta muere con el cuerpo, porque en la teoría aristotélica el alma es vista como el principio fundamental de vida. Ahora bien, lo que nos distingue de los otros seres vivos es la facultad intelectual, la cual nos permite realizar juicios y valoraciones sobre las cosas que percibimos y vivimos.

Por otro lado, Aristóteles considera que las facultades desiderativa e intelectual causan el movimiento local en los animales. Al examinar con más detalle este proceso, notamos que es el intelecto práctico o activo el que impulsa a los hombres al movimiento local, ya que cuando se realiza un razonamiento, éste se dirige hacia un fin, al igual que los deseos, implicando una actividad. Entonces, si el deseo y el intelecto son causas del movimiento es mejor que éste se guíe bajo el impulso del intelecto, pues Aristóteles presupone que éste identifica como objetos de deseo las cosas buenas, mientras que el deseo solo (apetito o volición), puede tener como objeto final algo que no es bueno.²⁴⁵

²⁴³ En este punto existe un acuerdo, al menos parcial, entre Platón y Aristóteles respecto a sus teorías sobre el alma. En lo respectivo al *nous*, Platón acepta una inmortalidad del alma completa, mientras que Aristóteles sólo acepta que una de las facultades del alma es inmortal, a saber, la facultad intelectual activa.

²⁴⁴ Aristóteles, *De anima*, 430 a 15-25. La última parte: “y sin él nada se entiende” está sujeta a discusión en cuanto su correcta interpretación, pues no es claro si Aristóteles se refiere al intelecto activo o al pasivo.

²⁴⁵ “Así pues, uno y otro —es decir, intelecto y deseo— son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin [...] Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta”. Aristóteles, *Ibid.*, 433 a 10-15.

2.4.1.2. El ser humano entendido como animal social

Después de haber revisado la propuesta aristotélica respecto al alma, podemos decir que solamente una parte del alma, a saber, la facultad intelectual, es la que nos distingue del resto de los seres vivos, sin embargo, establecer más matices en este rasgo distintivo nos permitirá averiguar además cuál es el fin último al que debe aspirar el hombre, pues siguiendo la propuesta teleológica de Aristóteles, esta facultad del alma se encuentra habilitada en el ser humano en vistas de algún fin.

[...] inserta su doctrina del alma en su imagen teleológica del mundo. [...] Cada función del alma tiene un fin y es un medio para un fin superior. Si un animal está constituido de manera que necesite una cierta función del alma para poder vivir propagar la especie, entonces la naturaleza le da al animal esta función anímica.²⁴⁶

Así, además del análisis sobre las facultades del alma en donde Aristóteles establece que hay tres facultades principales, la facultad nutritiva, la facultad sensitiva y la facultad intelectual, propone que el alma también puede separarse en dos partes,²⁴⁷ la primera es la parte irracional del alma, que identifica con la facultad nutritiva o vegetativa pues, como vimos anteriormente, solamente se encarga de la nutrición, crecimiento y movimiento de los animales, y la segunda parte o la parte racional del alma, que corresponde a la facultad intelectual.

Es importante puntualizar que, además de estas dos partes del alma, racional e irracional, Aristóteles parece reconocer que la parte irracional se encuentra dividida en dos elementos en el caso del alma en los seres humanos, pues dice que hay algo que no es ni completamente irracional ni completamente racional, sino más bien lo plantea como una especie de tensión o valoración entre estos dos extremos.²⁴⁸

²⁴⁶ Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 904.

²⁴⁷ Sobre esta división del alma en racional e irracional, Düring dice que: "En los escritos tempranos, Aristóteles trabaja con la burda división en alma racional e irracional. El resultado último de sus cavilaciones sobre éste, como él dice, el más difícil de todos los problemas, es la sutil doctrina precedente de los dos niveles del espíritu." Düring, *Ibid.*, p. 901

²⁴⁸ Esta elección entre extremos que busca hacerse atendiendo en mayor medida a la razón, recibe el nombre de *justo medio*. Para desarrollar esta idea con mayor profundidad, Vid: Aristóteles, *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Libro II, 1103 b 25-1104 b.

Así pues, la estructura de la acción ética es la siguiente. La razón intuitiva que nos sirve en la vida práctica, ve que algo aparece como un bien. Luego entra en función el apetito y transforma el juicio: “esto es un bien” en un deseo y el conocimiento del bien en una tendencia a él como al fin. La razón ordena y cuando se presta atención a esta orden, la voluntad toma la decisión: “establezco esto como mi fin”. El próximo paso es atinar con los medios para alcanzar el fin. Nuevamente entra en actividad la razón práctica; lo que importa ahora es desplegar un sentimiento de tacto moral. Aunque exista un motivo para obrar, se tiene que asegurar mediante la ponderación de las circunstancias existentes, que la acción es realizada en el debido tiempo, frente a los hombres y situaciones correctas, por el debido fin y de la manera correcta.²⁴⁹

Dicho en otras palabras, la facultad desiderativa no es propiamente irracional pues, aunque tiene tendencia a inclinarse a los apetitos irracionales, no siempre los obedece ya que en ocasiones el elemento racional en el alma limita su libre actuar bajo algunas consideraciones; cabe señalar que la única manera en la que se puede percibir este ejercicio del alma es en las acciones de una persona ecuánime.²⁵⁰

Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor. Pero también aparece en estos hombres algo que por su naturaleza viola la razón, y ésta parte lucha y resiste a la razón. Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece [...] Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma, otra, capaz sólo de escuchar (a la razón), como se escucha a un padre.²⁵¹

²⁴⁹ Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento.*, p. 717. Del mismo modo, Aristóteles expone este proceso sobre cómo se decide actuar con virtud y lo que implica diciendo que primero el hombre tiene que saber qué es aquello que va a practicar, por ejemplo, la moderación. Después, tiene que decidir practicarla por lo que es evitando introducir algún otro tipo de consideración como su utilidad; finalmente, tiene que llevar a cabo prácticas moderadas para que pueda adquirir completamente esa virtud, ya que sólo tener el conocimiento teórico no sirve: “[...] las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechos justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente.” Vid. Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, Libro II, 1104 a 30.

²⁵⁰ En la *Política*, Aristóteles también plantea esta interacción entre el alma racional e irracional, y la relación del alma con el cuerpo, con la imagen del *gobierno* que ejerce uno sobre el otro, dando así la idea de un orden u organización natural entre estos elementos: “Es posible entonces, como decimos, observar primero en el ser vivo el dominio señorial; y a su vez la inteligencia ejerce sobre el apetito un dominio político regio. En esto resulta evidente que es conforme a la naturaleza y provecho del cuerpo someterse al alma, y para la parte afectiva, ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que disponerlas en pie de igualdad, o al contrario, es perjudicial para todos.” Aristóteles, *Política*, 1254 b

²⁵¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Libro I, 1102 b, 15-35.

Ahora bien, a esta naturaleza o composición específica del ser humano le corresponde una manera especial de vida, siguiendo la tesis teleológica inicial, que permita al alma desarrollarse de una forma óptima. En efecto, para Aristóteles el alma de los hombres es distinta del alma de los demás seres vivos, y por ello, ésta tendrá que cumplir con un propósito diferente al de las almas de los animales y las plantas; así, el modo de vida adecuado al alma del hombre es aquel que se guía por la virtud.

En este sentido, la vida virtuosa debe ser una vida activa, pues la virtud no es una cualidad que posee el hombre desde el nacimiento o que está dada en nosotros por naturaleza,²⁵² ni algo que pueda contemplarse.²⁵³ Al contrario, ésta tiene que ejecutarse y verse reflejada en los actos diarios. Aristóteles nombra a las virtudes que se obtienen por medio de la práctica o de la acción *virtudes éticas*²⁵⁴, y para poder aprenderlas y después perfeccionarlas es necesario volverlas costumbres, con el fin de moldear el carácter o *éthos* del hombre; así, por ejemplo, una persona no puede ser justa si no practica constantemente la justicia.²⁵⁵

²⁵² En la concepción de Aristóteles respecto a las virtudes éticas o aquellas que tienen relación directa con el quehacer humano, la ética y la política, surge la idea de que el papel que juega nuestra naturaleza como seres humanos no es la de poseerlas, sino más bien que nuestra naturaleza es la que nos posibilita el adquirirlas; por eso Aristóteles dirá: “De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.” Aristóteles, *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Libro II, 1103 a, 25. Esto también significa que no es que nosotros o, mejor dicho, nuestra alma sea buena o mala, virtuosa o defectuosa, sino solamente que en la medida en que decidamos y actuemos bajo ciertos criterios razonados, podremos decir si actuamos bien o no; esto marca una diferencia importante respecto a algunas tradiciones religiosas y filosóficas mencionadas en el primer capítulo cuando dice: “Los que hablan en general se engañan a sí mismos al decir que la virtud es la buena disposición del alma, o la conducta correcta, o algo por el estilo.” Aristóteles, *Política*, 1260 a

²⁵³ A diferencia de Platón que pensaba en las Ideas como moldes contemplados por nuestra alma, obteniendo así conocimiento, Aristóteles proponía que las virtudes eran algo que tenían que formarse en el ser humano por medio del actuar.

²⁵⁴ Para ampliar la información sobre las virtudes éticas y poder compararlas con las virtudes dianoéticas Vid. Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, Libro II, 1103 a 15-1103 b 25. En esta misma obra, además, se lleva a cabo un análisis de las virtudes que son consideradas por Aristóteles como éticas; Cfr. Aristóteles, *Op. Cit.*, Libro IV - Libro V.

²⁵⁵ Es por esta razón que Aristóteles identifica a las virtudes con *el modo de ser* de cada persona, pues lo que representan esas virtudes es la manera en la que decidimos cómo comportarnos o cómo reaccionar de buena manera, o con buena disposición, ante las pasiones que nos afectan, por ejemplo, la ira, el dolor, la alegría, la tristeza, el miedo, etc., atendiendo siempre al justo medio. Dice Aristóteles: “Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente.” Aristóteles, *Ética Nicomáquea- Ética Eudemia*, Libro II, 1107 a.

De igual manera, a diferencia de Sócrates y Platón quienes pensaron que el hombre posee una naturaleza virtuosa, Aristóteles creía que todos los hombres están potencialmente dotados de la capacidad de ser virtuosos, aunque no todos lo serán de la misma manera, puesto que no hay una sola virtud sino muchas que dependen de las actividades que se practiquen y las necesidades personales. Así, la justicia del gobernante, no será igual a la que posee el ciudadano, y tampoco será igual entre hombres y mujeres: “[...] la virtud es propia de todos los aludidos, y que no es lo mismo la prudencia del hombre que la de la mujer, ni la valentía ni la justicia, como creía Sócrates. Sino que hay una valentía propia del gobernante y otra del subordinado, y del mismo modo sucede también con las demás virtudes.”²⁵⁶

Los actos conforme a la virtud tenderán a ser correctos, pues se realizan usando la razón y buscando la felicidad. En otras palabras, la virtud ética no es una cualidad que poseemos *per se*, sino una condición que supone un aprendizaje y un actuar; esas acciones decidirán qué tipo de vida llevaremos: si decidimos de acuerdo a la virtud, nuestros actos serán placenteros²⁵⁷ y nos conducirán a ser felices, así dirá: “Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma.”²⁵⁸

Dada la importancia que tiene la felicidad es menester que ésta se procure a todos, siendo la *política* la disciplina más apta para concretar ésta tarea. En efecto, la política es la disciplina que busca el fin más perfecto al tratar de proporcionar la felicidad a los integrantes de la *polis*, regulando el comportamiento de los hombres, eligiendo las cosas que se pueden enseñar o no dentro de la ciudad y brindando las mejores condiciones materiales, entre otras cosas.

²⁵⁶ Aristóteles, *Política*, 1260 a

²⁵⁷ Aristóteles expone tres tipos de vida que proporcionan tres tipos de placeres, uno más duradero y mejor que los otros: la vida voluptuosa, la vida política y la vida contemplativa. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Libro I, 1095 b-1096 a

²⁵⁸ Aristóteles, *Op. Cít.*, Libro I, 1102 a, 15.

Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué 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.²⁵⁹

En este punto, es importante preguntarnos ¿Qué significa para Aristóteles la política y la *polis*? Y para contestar, primero, es necesario reconocer a quiénes identifica como verdaderos miembros de la ciudad, porque en la concepción del estagirita no todas las personas que conforman la *polis* han de ser considerados ciudadanos, sino solamente aquellos²⁶⁰ que, en primera instancia, son libres por naturaleza,²⁶¹ es decir, que no son propiedad de otra persona.

El que siendo hombre no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino que es un hombre de otro, ése es, por naturaleza, esclavo [...] Mandar y ser mandado no sólo son hechos, sino también convenientes, y pronto, desde su nacimiento, algunos están dirigidos a ser mandados y otros a mandar. Desde luego, hay muchas formas de mandar y ser mandado. [...] El ser vivo está constituido, en primer lugar, por alma y cuerpo, de los cuales la una manda por naturaleza y el otro es mandado.²⁶²

²⁵⁹ Aristóteles, *Ibíd.*, Libro I, 1094 a 20-1094 b 10.

²⁶⁰ Es importante señalar que Aristóteles no contempla a las mujeres como ciudadanos en el sentido al que nos hemos referido, como elementos activos social y políticamente, pues considera que si bien gozan de un estatus similar al del hombre en cuanto a la posesión de las virtudes necesarias para la participación en la polis, no cuentan con el desarrollo óptimo de éstas: “[...] parece claro que necesariamente han de participar uno y otro de la virtud, pero hay diferencias en ella, como también las hay entre los que por naturaleza están sometidos a otro [...] Y en todos ellos existen las partes del alma; pero existen de manera diferente. Porque el esclavo carece completamente de la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero falta de seguridad; y el niño la tiene, pero imperfecta. Por tanto, hay que postular necesariamente que pasa algo similar con las virtudes morales: que todos han de participar de ellas, pero no del mismo modo, sino solo en la medida que conviene a la función de cada uno.” Aristóteles, *Política*, 1260 a

²⁶¹ Solamente para no perder de vista este concepto en la parte política de la propuesta aristotélica, pues ya se desarrolló este punto en el apartado anterior, podemos decir que: “Lo que cada ser es, después de cumplirse el desarrollo, eso decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, la causa final y la perfección es lo mejor. Y la autosuficiencia es lo mejor.” Aristóteles, *Ibíd.*, 1252 b

²⁶² Aristóteles, *Id.*, 1254 a

También es fundamental que las facultades del alma de los hombres estén completas, ya que esto los posibilita para llevar a cabo una vida política activa en su sociedad. En efecto, Aristóteles pensaba que el alma de algunos hombres no les permitía ser autosuficientes,²⁶³ debido a que no se encontraban en condiciones de desarrollar las virtudes necesarias para su inclusión en la polis, como la justicia. Incluso, si estas personas, a pesar de ser libres, tenían necesidad de vivir del trabajo manual quedaban excluidos de ser considerados ciudadanos pues la mayor parte de su tiempo y esfuerzo no estaría dedicado a los asuntos y problemas de su comunidad, sino a su supervivencia.

La verdad es no debemos considerar ciudadanos a todos aquellos sin los que habría una ciudad, ya que tampoco son de igual modo ciudadanos los niños y los hombres; sino que estos lo son plenamente y aquellos supuestamente; pues son ciudadanos pero incompletos [...] Pero la ciudad mejor no hará ciudadano al obrero; y en el supuesto de que también éste sea ciudadano, la virtud que antes dijimos propia del ciudadano no se atribuirá a cualquiera, ni al libre solamente, sino a aquellos que estén exentos de trabajos necesarios.²⁶⁴

En consecuencia, podemos decir que un buen ciudadano²⁶⁵ es el hombre libre que tiene el tiempo suficiente para educarse, preocuparse y ocuparse de los asuntos de su sociedad, sin limitarse a gozar de los privilegios o derechos que ésta le otorga, gracias a que comparte cierta igualdad²⁶⁶ con sus semejantes, lo que permite que se forme un lazo

²⁶³ Esta autosuficiencia no se refiere a que no se necesite de nadie para realizar la vida. La autosuficiencia que menciona Aristóteles, también llamada *autarquía*, es la plena disposición de todas las facultades del alma para poder llegar a ser feliz, mas no que ya posea la felicidad y no necesite nada ni de nadie más. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Libro I, 1097 a 20 - 1097 b 10.

²⁶⁴ Aristóteles, *Política*, 1278 a

²⁶⁵ En lo referente a lo que puede considerarse como un buen o mal ciudadano, Aristóteles se encuentra en conflicto con Platón quien piensa que un hombre bueno, será necesariamente un ciudadano bueno, ya que atiende a la única Idea de virtud o de Bien, correspondiéndose uno con otro. En tanto, el estagirita piensa que es perfectamente posible que una persona sea un buen ciudadano pero no un buen hombre y viceversa, puesto que, aunque ambas esferas se encuentran estrechamente unidas, el buen ciudadano tiene que evaluarse con las virtudes del régimen político al que pertenece, mientras que el hombre bueno atiende a la virtud del justo medio que no siempre debe compaginar con el medio social o político en el que se desenvuelve. Cfr. Aristóteles, *Op. Cit.*, 1276 b -1277 b. De igual manera, lo plantea Dürign cuando dice: “[...] no se puede empezar, como Platón, por la idea general de un Bien-en-Sí. A la inversa, se tiene que partir desde abajo, de los valores individuales, es decir, de las formas de manifestación humanas de *agathon*, bien reconocidas. En lugar de la idea del Bien aparece en él la *physis*. Siempre destaca la base natural de la moralidad, la responsabilidad personal en la decisión y aquella clase de conocimiento moral que tiene su fuente en que en la vida diaria uno transforma el Bien en hechos.” Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, p.676

²⁶⁶ A pesar de que Aristóteles establece que no es deseable que en una polis haya una sociedad de hombre similares cuando dice: “[...] la tesis de que lo mejor es que toda la ciudad sea lo más unitaria posible. Ese es el postulado básico que acepta Sócrates. Pues bien, es evidente que al avanzar en tal sentido y

de amistad, esto es, un tipo de relación política que permite la convivencia armónica con el propósito de alcanzar la justicia, el bien común y la felicidad en entre los integrantes de la *polis*.

[...] es evidente que la ciudad no es una comunidad de territorio para perjudicarse a sí mismo y por el intercambio. Esto tiene que existir, si es que va a haber ciudad; pero no porque se dé todo ello hay ya una ciudad, sino que es la comunidad para el bien vivir de casas y familias, en orden a una vida perfecta y autosuficiente. Ahora bien, esto no existiría si no habitan el mismo y único territorio y contraen matrimonios entre sí. Por eso surgieron en las ciudades relaciones familiares, *fatrías*, fiestas y diversiones para vivir en común. Y tal cosa es fruto de la amistad. Pues la decisión de vivir en común es amistad.²⁶⁷

Visto de este modo, se perfila mejor la idea aristotélica sobre nuestra constitución como “animal social” o “animal político”, condición que se puede lograr solamente dentro de una *polis*, pues el decir que somos seres sociales por naturaleza, significa que únicamente dentro de la colectividad y con la convivencia con los demás ciudadanos podemos alcanzar la felicidad, aprendiendo a convivir con los otros.

Según su punto de vista, lo bueno para el hombre sólo puede existir en una comunidad de cualquier índole, pues el hombre por naturaleza es un animal gregario y sólo puede realizar su *telos* en una comunidad: en la familia y en la pequeña aldea en escasa medida, pero a la perfección sólo en la comunidad urbana.²⁶⁸

Esto también se hace posible por la palabra,²⁶⁹ por eso el alma es una condición necesaria para la participación del hombre como un ciudadano en la *polis*, pues como se vio en la sección anterior, la parte del alma intelectual es la que nos otorga esta capacidad de comunicación. De hecho, puesto que se trata de una ciencia práctica, Aristóteles plantea que sería incorrecto trasladar los asuntos políticos a una esfera donde se

unificarse progresivamente, la ciudad dejará de serlo. Porque por su naturaleza la ciudad es cierta pluralidad, y al unificarse más y más quedará la familia en lugar de ciudad, y el hombre en lugar de familia [...] Y no solo está compuesta la ciudad por gentes múltiples, sino por gentes que difieren entre sí de modo específico. Una ciudad no se compone de iguales.” Aristóteles, *Política*, 1261 a. En otras palabras, la igualdad positiva a la que se refiere Aristóteles se encuentra en la configuración del alma de los ciudadanos, lo cual no cancela la necesidad de que la ciudad esté integrada por personas diferentes que permitan el progreso de la *polis*, cada uno desde su estrato social.

²⁶⁷ Aristóteles, *Op. Cit.*, 1280 b

²⁶⁸ Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 674.

²⁶⁹ Sobre la importancia que da Aristóteles al estudio del lenguaje, Strauss dirá: “Aristóteles, como Platón y como el Sócrates platónico, ubica el punto inicial propiamente dicho de la filosofía política en el lenguaje y en las opiniones de la gente ordinaria”. Strauss L., y Cropsey J., *Historia de la filosofía política*, p. 124.

enuncien leyes universales, pues las cosas correspondientes a la acción humana son variables y cambiantes, sin que ello signifique caer en un relativismo. Así, para evitar esta posibilidad, propone como método de estudio adecuado para las cosas políticas el razonamiento práctico.

Aristóteles traslada lo normativo al alma humana, la cual, en el más alto grado de conciencia moral, posee la capacidad de contemplar la naturaleza misma. Su filosofía ética desemboca en la tesis de que el ser bueno, la moralidad y la virtud se llevan a efecto mediante la interacción del elemento espiritual, que reflexiona, y del elemento ético; para quien arregla su vida según este principio, ella le será rica en alegría; claridad de entendimiento y un gozoso ser-activo fundan en común la dicha de la vida.²⁷⁰

En efecto, esta facultad del alma única en los seres humanos nos permite comunicarnos con otros seres que son semejantes a nosotros y así establecer relaciones más complejas comparadas a las de los demás animales, pues en esa comunicación, elaboramos juicios y valoraciones sobre las actividades que llevamos a cabo. El uso de la razón bajo la lupa de la política aristotélica, se hace visible en el uso de la palabra y el lenguaje; visto así, el hecho de que el punto de unión más importante entre el aspecto ontológico y antropológico (la concepción del hombre), y el aspecto ético-político (filosofía política) sea la capacidad del habla del ser humano, no es un hecho aislado en el esquema de filosofía política de Aristóteles.

El uso de la palabra no sólo es un elemento clave para la comprensión de la filosofía política clásica, sino también para los esquemas de la filosofía política moderna, ya que representa la incipiente distinción entre el espacio público y privado. Además, enfatiza, para el momento histórico de Aristóteles, que la esfera política aún es entendida como una actividad del ser humano que, por excelencia, permite y fomenta la construcción de la comunidad por medio de la expresión de vínculos y acuerdos racionales sobre el interés colectivo y la transmisión de juicios y valoraciones que deben comunicarse, discutirse, desecharse y relaborarse con el resto de los hombres, ya que éstos no se hacen solamente desde una posición teórica, sino en la sincronía con la cotidianidad de los habitantes de la *polis*.

²⁷⁰ Düring, *Op. Cit.*, pp. 676-677.

Es un error creer que la ciudad está constituida simplemente por la partición de bienes externos entre sus miembros: la ciudad es una asociación constituida en este aspecto decisivo al compartir una cierta percepción del modo de vida bueno o justo. El hombre es el animal político por excelencia por ser el animal racional y moral.²⁷¹

Dicho de otro modo, la palabra y el uso que hacemos de ella es, en gran medida, un elemento que nos posiciona en un espacio privilegiado de convivencia, pues si bien es cierto que compartimos con los demás animales el uso de la voz para expresar lo satisfactorio o lo molesto, también lo es el hecho de que solamente nosotros podemos usar el lenguaje como medio para comunicar nuestras valoraciones sobre la justicia, la bondad, la virtud o la mejor manera de conveniencia y organización política y social.

Por lo tanto, está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es, por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre. [...] la razón de que el hombre sea un social es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso también la tienen los otros animales. [...] En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo o lo injusto. Y esto lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones.²⁷²

²⁷¹ Strauss L., y Cropsey J., Historia de la filosofía política, p. 140.

²⁷² Aristóteles, *Política*, 1253 a. La importancia de esto no se agota en la posibilidad de la comunicación, sino en que gracias a ésta podemos organizarnos de diferentes maneras para crear una comunidad, razón por la cual Aristóteles dice que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico.

2.5. Las condiciones de la filosofía política clásica durante el helenismo

En este apartado únicamente mencionaremos, a grandes rasgos, las condiciones que permiten hablar de la filosofía política durante la etapa helenista, con base en la reflexión del filósofo estoico Séneca. Este periodo, enmarcado inicialmente por expansiones territoriales de Alejandro Magno, y luego, por la instauración del Imperio romano, muestra importantes cambios políticos y sociales.²⁷³ De hecho, la ampliación territorial trajo consigo gran confusión a los habitantes: por un lado, habían perdido las tradiciones y organizaciones que les habían brindado cohesión (como *polis*); y, por otro lado, no se sentían identificados con las nuevas condiciones e ideas a las que se tenían que enfrentar. En este panorama, la filosofía se enfocó en encontrar una manera de vivir lo mejor posible, a pesar de la agitación social, económica, política y cultural

2.5.1 Los estoicos y sus ideas sobre la filosofía política cosmopolita

Las nuevas escuelas filosóficas abandonaron el sentimiento de identidad que ofrecía la *polis* como estructura socio-cultural cohesionadora; pero, buscaron subsanar esta falta de integración con otros elementos que permitieran cultivar el bienestar y la seguridad individual y que, al mismo tiempo, no perdieran por completo el diluido componente social aún existente. La respuesta de los estoicos fue la noción de *cosmopolitismo*. Este concepto tradicionalmente es interpretado como: “[...] la doctrina que enuncia que el hombre es ciudadano del mundo y no de un país determinado [...]”.²⁷⁴

²⁷³ Por motivos de espacio y propósitos de esta tesis, no se profundizará en la escuela estoica ni en el pensamiento de Séneca, pues el propósito de este apartado es determinar si es aceptable proponer este periodo como posible articulación entre la concepción política griega a la concepción política medieval.

²⁷⁴ Abbagnano N., *Diccionario de filosofía*, p. 463. Es importante destacar también que: “La filosofía estoica fue elaborada tres siglos antes de Séneca, a partir del año 30 antes de nuestra era, es decir, cien años después de la muerte de Sócrates y en el curso del periodo que siguió a la muerte de Alejandro el Grande [...]”. Veyne, P. *Séneca. Una introducción*, p. 67.

A simple vista, el planteamiento estoico pretende ampliar los límites territoriales en los que se puede considerar a alguien un ciudadano, pero, esta idea va más allá de las delimitaciones geográficas. Al afirmar que no se es ciudadano de un lugar específico, en el fondo se está proponiendo la idea de que la misma noción de ciudadano, entendido como un sujeto que pertenece a un lugar, con un idioma y leyes establecidas, no debería existir en esa comprensión tan estricta

[...] ¿De qué ciudad están hablando? ¿De su ciudad actual o de una ciudad ideal que reuniría en el pensamiento a los pocos sabios actualmente existentes y dispersos por el vasto mundo? No parece que la secta empujara jamás a sus miembros hacia esta clase de conciencia internacionalista; los textos estoicos relativos al derecho implican más bien que si reinara la verdadera ley, inspirada en la sabiduría, la palabra ciudad, ley y contrato desaparecerían y el problema quedaría limpiamente solucionado.²⁷⁵

Visto de este modo, las leyes a las que obedece el pensamiento estoico no son las leyes creadas por los hombres para mantener una organización social, sino las leyes de la Naturaleza,²⁷⁶ que son inmutables y universales, es decir, no cambian según la región en la que se practiquen y, por lo tanto, son las únicas que pueden dar al hombre la guía correcta para actuar. Para poder comprender mejor esta propuesta, es necesario revisar a qué se referían los estoicos cuando nombraban o apelaban a la Naturaleza.

La Naturaleza era entendida por esta escuela como una fuerza o un poder divino que está fuera de la realidad perecedera en la que vivimos, dándole orden al mundo, bajo un modelo perfecto de organización.²⁷⁷ En este sentido, para poder vivir bien,²⁷⁸ es necesario atender las reglas que dictan la proporción y el momento adecuado de cada cosa que ocurre en el mundo, pues sólo así seremos parte del orden natural del cosmos.

²⁷⁵ Veyne P., *Op. Cit.*, pp. 219-220.

²⁷⁶ La idea de obedecer a un orden natural establecido frente a la arbitrariedad de los derechos positivos creados por el hombre, luego se conoció como *derecho natural*. Esta noción se basa en la premisa de que la naturaleza tiene cierto orden ya prefijado a modo de reglas o leyes, y si el hombre sigue estas normas, garantiza su correcta interrelación social. Cfr. Abbagnano N., *Diccionario de filosofía*, pp. 293-295

²⁷⁷ Sharples R. W., *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*, p. 62.

²⁷⁸ En el pensamiento estoico, el concepto de *felicidad* es problemático respecto a la tradición, pues mientras otras filosofías se refieren a la felicidad como un estado de satisfacción o júbilo, para los estoicos ésta se refiere a un estado de serenidad absoluta que se alcanza una vez que comprendemos que tanto las penas como las alegrías sólo son ilusiones. En otras palabras, lo que se toma en cuenta para que un hombre pueda considerarse como alguien feliz, no es la sensación placentera frente a las alteraciones de la realidad, sino a la actitud de serenidad o *ataraxia* con que afronte exitosamente esa perturbación.

2.5.1.2. Las nociones de alma y política en el pensamiento estoico de Séneca, un caso particular

En este sentido, para comprender el lenguaje de la Naturaleza y sus leyes se dispuso en nuestra alma la razón, la cual tiene dentro de sus funciones el permitirnos distinguir el flujo ordenado del cosmos en las situaciones diarias, cambiantes y caóticas. Es por este motivo que el *alma* se vuelve un elemento esencial en la teoría estoica, principalmente en la propuesta de Séneca, pues en ella se guardan los “destellos” que le facilitan al hombre el reconocimiento de las leyes de Naturaleza, así como las virtudes necesarias para modelar sus acciones.

El alma humana es, de forma innata, un mecanismo racional y coherente (su parte concupiscente no se opone en absoluto a su parte racional, y el conjunto posee en cada momento la cantidad exacta de energía que utiliza: nunca se deja arrastrar por las pasiones). Desgraciadamente, este estado original a penas dura un instante y la máquina pierde pronto esta bella pureza teórica.²⁷⁹

Para la concepción estoica, lo que nos distingue de los demás seres es la razón, pues toma el lugar de los instintos que sujetan a los animales a responder de manera inmediata y visceral a las diversas situaciones difíciles, impulsándonos a actuar conforme al orden ya establecido. Así, para Séneca, el “sabio” es la persona logra actuar bajo este dictamen de la razón de modo permanente,²⁸⁰ apreciando que el orden bajo el cual está esquematizado el mundo es perfecto y busca cumplirlo

En efecto, así como el alma contiene a la razón que nos posibilita la tarea de poder cumplir con el destino benévolo marcado por la Naturaleza, también contiene las virtudes necesarias para poder lograrlo; en este sentido, la justicia es la virtud por la cual buscamos mantenernos, con nuestras acciones, bajo el plan ordenado que permite el correcto funcionamiento de la realidad.

²⁷⁹ Veyne P., *Séneca. Una introducción.*, pp. 172.

²⁸⁰ Para los estoicos, lograr superar las condiciones que nos impone la vida terrenal no se trata de una capacidad que obtengamos inmediatamente, sino que implica un amplio proceso en el que, una vez que el alma ya haya avanzado lo suficiente en este nuevo modo de actuar, se vuelve algo mecánico. Además, en este proceso también aparece el “hombre de bien”, nombre que da Séneca a aquella persona que, aunque aún no completa este camino, sí logra verlo como algo necesario y se dispone a terminarlo. *Cfr.* Veyne, P., *Op. Cit.*, pp. 172-173

Dado que la propuesta de Séneca respecto a la justicia no proponía que los hombres, como comunidad, atendieran a este orden universal, sino más bien estableció que la justicia era una virtud que hacía referencia al correcto desempeño individual,²⁸¹ propuso a la par la virtud de la beneficencia, la amistad y la humanidad como los pilares que permiten la unión armoniosa de los hombres en una sociedad.

Constatamos en efecto que la Naturaleza está ordenada en el conjunto del cosmos; por otro lado, la razón se ha instaurado este bello orden (“cosmos” significa a la vez “mundo” y “orden”) place a nuestra razón, o a nuestra facultad de juzgar y organizar [...] La Naturaleza, escribe Séneca, nos ha creado hermanos y eso debería incitarnos a ser justos y generosos [...] la Naturaleza o el dios providencial (ambos son la misma cosa, bajo nombres distintos dependiendo de la función considerada) vela por la conservación del cosmos, y nuestra razón lo constata [...] ve todas las cosas desde el punto de vista del gobierno, del bien público.²⁸²

De esta manera, una de las consecuencias que podemos obtener de la interacción de estas virtudes propuestas en la teoría de Séneca es que, tanto la distinción del alma como la capacidad de participación política de cada estrato social por la que apostaban Platón y Aristóteles, prácticamente desaparece, pues para Séneca, la razón y las virtudes se hayan resguardadas en el alma de la misma manera en todas las personas, y justamente eso es lo que nos vuelve una sola comunidad que responde a un solo propósito y nos da la misma posibilidad a todos, tanto a aristócratas como a esclavos, de poder ser felices. Esto nos permite explorar el pensamiento filosófico de Séneca como una lectura política, que pueden enlazar el mundo helénico y el mundo medieval.

²⁸¹ Tanto para los primeros estoicos como para Séneca, la felicidad y la virtud tienen que ser prioridad para el individuo y no como algo que deban perseguir todos en conjunto: “[...] la ética, tanto para los epicúreos como para los estoicos, es autorreferencial: el agente se interesa en la manera en que puede lograr una vida feliz, en cuál es el bien para *mí*.” Sharples R. W., *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*, p. 109.

²⁸² Veyne, P., *Séneca. Una introducción*, p. 226.

CAPÍTULO 3. Condiciones para identificar las posibles relaciones entre el alma y la participación política en el pensamiento Medieval

Para poder llevar a cabo un análisis justo del pensamiento medieval, es necesario tener en cuenta que las distinciones con las que contamos actualmente respecto a los diferentes campos de estudio tales como la religión, la ética, la filosofía, la política, la moral, etc., aún no existían, ya que todos estos ámbitos se encontraban enlazados tan estrechamente que, si tratáramos de separarlos tal y como lo hacemos en la actualidad, nos encontraríamos con una visión de la realidad bastante parcial y, en ocasiones, inconclusa.

Es más, en lo referente al tema de esta tesis, es importante resaltar que una de las principales características de la filosofía política de esta etapa histórica es que el pensamiento político está fuertemente relacionado al ámbito religioso, que a su vez se encuentra vinculado al campo moral. Asimismo, es importante entender que este engranaje de disciplinas afecta directamente a la concepción de lo que es el poder, una ciudad y, por consiguiente, un ciudadano; elementos que difieren mucho de nuestra concepción actual, pero que son los ejes que van a direccionar las discusiones y, en su momento, reflexiones políticas medievales.

Las ideas políticas medievales están siempre referidas a la religión y a la moral; se centran primordialmente en torno a las cuestiones del origen y del ejercicio correcto del poder [...] Ese carácter religioso, y aun marcadamente eclesiástico, distingue el pensamiento político medieval del antiguo greco-romano y del moderno, tanto o más que sus propios contenidos [...] simultáneamente el pensamiento medieval oscila también entre una concepción del poder civil como fruto del pecado y remedio para el desorden introducido por él en la vida social, o como exigencia de la propia naturaleza del hombre, independientemente de toda caída original.²⁸³

²⁸³ Vallespín F. (ed.), *Historia de la teoría política*, 1, p. 228.

3.1 Condiciones para identificar las características de la filosofía política clásica durante el medievo

Una vez hecha esta primera aclaración, podemos decir que la edad media comenzó con un extenso periodo de conquistas e invasiones como secuelas de la caída del Imperio Romano, las cuales tendrán como resultado inmediato grandes movimientos migratorios que definirán, en gran medida, nuevos sistemas económicos y nuevas formas de distribución social.

En efecto, la Edad Media comienza con un lento proceso de desarticulación de las estructuras políticas romanas que se vio reflejada, por un lado, en la fractura de la unidad social, cultural y política conocida y, por otro lado, en el nacimiento de nuevos reinos influenciados por esta cultura romana, la cual intentaron reproducir sin éxito; entre los asentamientos más importantes están los reinos germánicos como consecuencia de las migraciones, el imperio bizantino que continuó con la tradición romana y el mundo arabo-islámico.²⁸⁴

²⁸⁴ Cfr. Miethke J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, p. 9.

Así, una de las primeras consecuencias visibles de la ausencia de una autoridad central fue la privatización de las funciones públicas; al desaparecer el emperador romano ya no hubo un referente ni un vigía de la administración de la autoridad, y siendo el clero el único sector culto y estructuralmente organizado que se mantuvo unido,²⁸⁵ tomó la dirección socio-política bajo un esquema de cohesión en el que solamente se exigía ser bautizado en la nueva fe. Dentro de las facultades adoptadas por este nuevo grupo están la adopción y herencia de los puestos funcionarios, el cobro de impuestos y la administración territorial.

En los primeros momentos de esta nueva etapa, se trató de conservar bajo la idea de “herencia”, el protocolo y la estructura romana respecto a los comportamientos, títulos, estatutos legales, etc. Sin embargo, con el paso del tiempo los arquetipos romanos se fueron modificando y diluyendo en una confrontación de las dos visiones del mundo, la pagana y la cristiana, la cual tuvo un punto decisivo con la conversión del emperador Constantino a la nueva fe. En el campo político, este acto de revestimiento divino significó varias cosas para la Iglesia, pues el emperador adquirió la disposición natural y divina para gobernar, pero no para administrar los sacramentos de fe, además colocó a la Iglesia en un lugar privilegiado que culminó en el reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio y, con esto, la condición de ciudadano cambió drásticamente.

²⁸⁵ La fuerza que mantuvo unida y que posicionó a la Iglesia romana como protectora de la sociedad después de las invasiones, tuvo lugar desde antes de la caída del Imperio Romano con el decreto dictado por los emperadores Valentiniano II, Graciano y Teodosio I, en 380, en el que se le otorgaba el reconocimiento de religión oficial de Roma, lo que implicaba su participación en lo que llamaríamos hoy decisiones gubernamentales. Para más información sobre el proceso de articulación política de la Iglesia romana: Cfr. Ullman, *Historia del pensamiento político en la edad media*, pp. 14-16. Por su parte, Sabine ilustra esta transición e intercambio entre la esfera política y la incipiente esfera religiosa de la siguiente manera: “La unidad esencialmente secular de la vida de la época clásica se estaba quebrando y la religión iba logrando una posición cada vez más independiente, a parte o incluso por encima de la vida del estado. No fue sino secuela natural de esta independencia creciente que los intereses religiosos llegaran a encarnar una institución propia, a representar sobre la tierra los derechos y deberes que compartían los hombres como miembros de la ciudad celestial” (Sabine G. H., *Historia de la teoría política*, p. 154)

3.1.1 La Patrística y sus nociones sobre el alma y la política

Uno de los cambios políticos más importantes respecto al mundo antiguo se apoyó en una nueva concepción de hombre, en la que bastaba haber nacido ser humano para comenzar a tener reconocimiento legal, a diferencia de la visión política clásica, en la que tenían que cumplirse una serie de requisitos para ser ciudadano y poder participar en la vida política de la *polis*.

Una clara superación de estos límites de la filosofía aristotélica, que sólo en parte fueron trascendidos en el derecho y en la reflexión de los juristas romanos (siguiendo los pasos del pensamiento estoico), se consiguió únicamente en el pensamiento cristiano. Esto fue verdad, en particular, por lo que respecta al reconocimiento de la dignidad de la persona y de sus derechos inviolables [...] apoyada en estos principios, la Iglesia católica reclama y obtiene de los emperadores cristianos leyes que protejan a los más débiles de la prepotencia de los poderosos (basta recordar la institución de los *defensores ecclesiae*); leyes que pondrán un freno al poder arbitrario de los patrones y favorecerán la liberación de los esclavos; se empeña también en mitigar y humanizar las penas, al menos con el ejercicio de la *intercessio*, etc.²⁸⁶

De esta manera, se hizo posible ver una interacción cada vez mayor entre el campo religioso y las cosas afines a la política, siendo los nuevos parámetros de la ley un claro ejemplo de esto; en el derecho se incluyeron virtudes que pertenecían más propiamente a la moral espiritual y que permitían el resguardo de sectores que hasta ese momento habían quedado fuera del ejercicio y protección social y legal, como mujeres o esclavos.

En lugar del supremo valor de la ciudadanía, hay una igualdad común, compartida por los hombres de toda suerte y condición; y en lugar del estado como órgano positivo de la perfección humana hay un poder coactivo que lucha sin éxito por hacer tolerable la vida terrena. Aunque este cambio revolucionario de la escala de valores no aparece por ahora sino como una sugestión, sus consecuencias estaban destinadas a ser explotadas e incorporarse cada vez más con mayor firmeza a la filosofía política de los primeros Padres de la Iglesia.²⁸⁷

²⁸⁶ Chalmeta G., *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, pp. 91-92.

²⁸⁷ Sabine G. H., *Historia de la teoría política*, pp. 156-157.

3.1.2. San Agustín y *La Ciudad de Dios*: las bases del alma y la política cristianas

En este nuevo contexto, para San Agustín, el ser humano fue creado por Dios como un compuesto²⁸⁸ formado por un alma y un cuerpo, en el cual el cuerpo tiende hasta cierto punto a la corrupción²⁸⁹ mientras que el alma se muestra como un elemento racional,²⁹⁰ incorpóreo e inmortal²⁹¹ que responde a una clasificación jerárquica basada tanto en la naturaleza de cada ser, como en la preferencia de entre los seres que fueron creados. Así, el primer nivel o el más inferior es el de los seres creados vivientes y no vivientes, mientras que el nivel superior está ocupado por los seres inteligentes, es decir, por los ángeles y los hombres; y entre estos, hay preferencia por los ángeles debido a su inmortalidad.²⁹² De este modo, las cualidades que compartimos con los seres no racionales son la memoria, la sensación y los instintos, mientras que las cualidades propias del alma racional son el espíritu, la inteligencia y la voluntad.²⁹³

²⁸⁸ A diferencia de la tesis platónica en la que el cuerpo aparece como la cárcel del alma, San Agustín propone que el cuerpo, al ser una creación de Dios, es algo bueno que forma parte de la naturaleza del ser humano entendido como un todo; así, lo que rompe con la armonía de esta amalgama es el pecado, que puede superarse estableciendo de nuevo la unión con Dios. (Cfr. Cantera, M. S., *Una visión cristiana de la historia. Comentarios sobre la ciudad de Dios de San Agustín*, p. 66)

²⁸⁹ La noción de “naturaleza” de San Agustín plantea una distinción entre lo que es una naturaleza simple, que no puede experimentar cambio y las características que manifiesta refleja lo que son; y una naturaleza no simple, que es aquella que puede sufrir cambios. En el caso del cuerpo, existe una distinción entre su sustancia que sí se corrompe, y su cualidad, que es propiamente incorruptible; así, hay una parte de éste que se presume incorruptible bajo la promesa de la resurrección, es decir, un cuerpo espiritual similar al de Jesucristo en la resurrección, por ello, el cuerpo es de naturaleza no simple. (Cfr. San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XI, 10)

²⁹⁰ (Cfr. San Agustín, *Op. Cit.*, Libro VII, 30)

²⁹¹ San Agustín está con la tradición que postula que el alma es inmortal, pero al mismo tiempo está en contra de la idea tradicional de la reencarnación de las almas, ya que solamente acepta la reencarnación en la forma en la que reencarnó Cristo, expuesta en dos tipos de argumentos: el teológico anteriormente dicho, y el filosófico, en el que establece la teleología de la Creación. (Cfr. San Agustín, *Ibid.*, Libro XI, 20). Una consecuencia directa de esta postura es que, para San Agustín, existe un número infinito de almas, ya que éstas, después de morir el cuerpo, ya no regresan al mundo con otro nuevo. (Cfr. *Id.*, Libro XII, 3). Sin embargo, dentro de su planteamiento sobre la doble muerte, sí plantea una especie de “muerte del alma” que sucede cuando el hombre se aleja del camino de Dios. (Cfr. San Agustín, *Id.*, Libro XIII)

²⁹² Cfr. San Agustín, *Ibid.*, Libro XI, 16. También se puede ver: Truyol, S., A., *El derecho y el Estado en San Agustín*, pp. 60-61.

²⁹³ Cfr. San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro V, 11.

En efecto, a pesar de que tanto las plantas como los animales también están dotados de ser, el hombre junto con los ángeles, se distingue por tener el elemento racional en el alma. Sin embargo, es importante señalar que la sabiduría no es una cualidad propia del alma, sino que ésta posee a la razón por participación de la sabiduría divina: “El alma misma, aunque sea siempre sabia, como lo será cuando esté liberada para siempre, será sabia por la participación de la inmutable sabiduría, que no es ella misma.”²⁹⁴

En este sentido, la Trinidad presente en toda la Creación, se muestra como un reflejo o una especie de huella impresa en el alma y, más específicamente, en la parte correspondiente a la razón, ya que nuestra naturaleza es divina. Sin embargo, necesita cierto desarrollo para que pueda lograr la semejanza que tenemos con Dios, siendo este el rasgo que nos diferencia de otros seres, a saber, tener en nuestra alma racional los principios trinitarios que son la existencia, la conciencia y el amor.²⁹⁵

Además de esta estructura ontológica del hombre, el obispo de Hipona propuso a la par otra interpretación político-ética de la Creación. Como se dijo anteriormente, la intercesión de la Iglesia por el reconocimiento de la dignidad de todo el género humano, posibilitó en gran medida que la concepción que se tenía del hombre adquiriera ciertos matices respecto a las concepciones anteriores.²⁹⁶ Así, el planteamiento de San Agustín contempla la posibilidad de pensar al hombre también como un elemento inmerso en la Historia, y lo configura de dos maneras: la primera como un individuo y la segunda como una comunidad.

²⁹⁴ San Agustín, *Op. Cit.*, Libro XI, 10

²⁹⁵ *Cfr.* San Agustín, *Ibíd.*, Libro XI, 26.

²⁹⁶ En efecto, San Agustín vivió en una etapa de transición cultural, económico, político, social, etc., lo que le permitió recoger como herencia el pensamiento del mundo que se estaba consumiendo bajo las condiciones del mundo que estaba comenzando a configurarse, estableciendo así puentes orgánicos de reflexión filosófica y teológica. (*Cfr.* Truyol S. A., *El derecho y el Estado en San Agustín*, pp. 27-28)

Cuando piensa en el ser humano como un individuo, hace énfasis en el camino interno o personal guiado por los tres amores que tiene que desarrollar para alcanzar su salvación: el primero es el recto amor de sí, que se refleja en el amor a Dios ya que sólo de este modo es como el hombre puede alcanzar la plena felicidad; el segundo amor es el que se tiene por el prójimo y se expresa enseñando a los demás el amor a Dios; y, el tercero, es el amor a Dios en sí expresado por medio de la fe.

Ahora bien, el hombre como comunidad se comprende, a su vez, de dos maneras. La primera es sobre las dos ciudades, la “Ciudad de Dios” o “Ciudad Celeste” y la “Ciudad del diablo” o “Ciudad Terrena”,²⁹⁷ cuya distinción radica principalmente en el propósito que persigue cada una,²⁹⁸ es decir, la felicidad eterna y la felicidad temporal respectivamente; mientras que la segunda forma se refiere a las comunidades históricas o naturales tales como los pueblos, los imperios, la Iglesia, las demás religiones, etc., que en realidad se reducen a las dos ciudades.²⁹⁹ Visto así, estas comunidades naturales pueden corresponder completamente con alguna de las dos ciudades, o puede ser que ambas ciudades se encuentren entremezcladas en una sola comunidad, tal como sucede en nuestro caso: “Entremezcladas, de hecho, y mezcladas mutuamente están estas dos ciudades, hasta que sean separadas en el último juicio”.³⁰⁰

²⁹⁷ Cfr. San Agustín, *La ciudad de Dios*, Cap. XV, 1.

²⁹⁸ Siguiendo a Aristóteles, San Agustín plantea que el desarrollo que lleva a cabo la Creación y cada uno de los seres creados es teleológica, teniendo como fin último la felicidad la cual sólo puede encontrarse genuinamente con Dios. (Cfr. San Agustín, *Op. Cit.*, Libro IV, 33; Libro V)

²⁹⁹ Cfr. San Agustín, *Ibid.*, Libro XIV, 1.

³⁰⁰ San Agustín, *Id.*, Libro I, 35; Libro XVIII, 49.

Esta distinción entre las dos ciudades también se encuentra presente en el alma del ser humano y en el modo de vida de los hombres, ya que en el mismo mundo existen en convivencia los hombres que libremente eligen el camino del Bien marcado por Dios y los que deciden no seguirlo.³⁰¹ En este sentido, dado que los seres humanos son los principales integrantes de una ciudad, comprender la naturaleza del hombre abre la posibilidad de conocer también la naturaleza de una comunidad.³⁰²

[...] Dos amores (de Dios y de sí mismo) y dos ciudades: los dos amores dan lugar a dos grandes tipos de filosofías de la vida, dos grandes tipos de concepciones del mundo. Más que aplicarse a sociedades completas, se observan en los hombres individuales que se hallan entremezclados en la sociedad [...] En definitiva, es una visión que habla de una Historia del Hombre como persona y como unidad, en la que el alma es su fundamento pues busca o rechaza a Dios.³⁰³

En este sentido, uno de los elementos más importantes de la teoría política agustiniana es la libertad, ya que con la posibilidad que tiene el ser humano de poder elegir entre lo bueno y lo malo,³⁰⁴ también se establecen las condiciones de existencia de las dos ciudades; la “Ciudad Terrena” que se rige por el amor propio desmedido, y la “Ciudad Celeste”, que tiene como fundamento el amor al prójimo y, por lo tanto, el amor a Dios sobre el amor propio.

³⁰¹ Para ver más a fondo la compatibilidad entre la voluntad libre del ser humano y la Omnisciencia de Dios, revisar: San Agustín, *Id.*, Libro V, 2,9.

³⁰² *Cfr.* San Agustín, *Id.*, Libro IV, 3.

³⁰³ Cantera, *Una visión cristiana de la historia. Comentario sobre la Ciudad de Dios de San Agustín*, p. 25.

³⁰⁴ Para San Agustín, la naturaleza fue creada sin vicio alguno, así, cualquier vicio va en contra de la naturaleza con la que cada ser fue creado y esto ocurre como un acto de voluntad, pues es decisión de cada creatura apartarse y usar mal la naturaleza bondadosa que le fue otorgada o usarla de manera correcta haciendo y siguiendo lo que le es propio. (*Cfr.* San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XI, 17.)

En gran medida, es por este motivo que el alma, elemento que permite la existencia de la racionalidad en el ser humano, es tan importante para la dimensión ético-política de la propuesta de San Agustín: las pasiones que necesariamente experimentamos debido a nuestra condición terrenal, tienen que estar gobernadas por la razón, con la finalidad de que nuestros actos se lleven a cabo con justicia.³⁰⁵ Incluso, la misma razón a su vez tendría que estar sometida a Dios, ya que la pasión por sí misma no tiene una valoración negativa, sino que la valoración tiene que hacerse sobre el motivo que la originó. Así, cuando el motivo es correcto pero la pasión es negativa, lo que ocurre es un sometimiento de la pasión a la razón humana y luego a la razón divina, haciendo que el acto que se lleva a cabo sea justo.

En este sentido, los dos amores y las dos ciudades nacen como consecuencia de la libertad del hombre, y gracias a esto, ambas ciudades coexisten en el mundo que habitamos los seres humanos. Esto nos permite explorar la idea de que la “Ciudad de Dios” sí hace uso de los bienes terrenales y tiene una preocupación latente por el gobierno de los hombres, aunque siempre en función de que su empleo encamine a la humanidad a gozar de los bienes de la vida eterna. Ahora bien, para que los hombres puedan mantener este equilibrio, es necesario que la relación entre ellos y de ellos con Dios esté mediada por el *amor*, la *caridad* y la *misericordia*, y siempre teniendo como meta la dicha que puede alcanzarse en la vida eterna.³⁰⁶ De este modo, siempre que las acciones realizadas bajo estos tres valores estén guiadas también por la razón, las personas buscarán ayudar al prójimo y establecer una comunidad.

³⁰⁵ A diferencia de los ángeles, quienes cumplen con la ley que da armonía a la Creación de manera inmediata gracias a su naturaleza, y de los animales quienes la cumplen por instinto, el ser humano debe doblegar su voluntad para que este orden divino se presente a su razón como necesidades racionales que tiene que cumplir. (Cfr. Truyol, S., A., *El derecho y el Estado en San Agustín*, pp. 85-86)

³⁰⁶ Cfr. San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XI, 25.

Dado lo anterior, es posible decir que la Ciudad de Dios se muestra como el lugar en el cual, por designio divino, habitarán las almas que guiaron sus actos bajo las enseñanzas del amor dejadas por Dios. Así, solamente se podrá ser ciudadano de este lugar quien haya vivido en sintonía con el plan armónico de la Creación, que se encuentra oculto para la condición terrena, pero visible para el elemento divino que hay en cada ser creado. Este conocimiento que tenemos acerca de la perfecta medida con la que fueron creadas las cosas, su orden y organización se encuentra en el alma.³⁰⁷

Del mismo modo, la relación que hay entre las dos ciudades también puede pensarse desde la perspectiva de la “Ley Temporal” y la “Ley Eterna”. Así, la “Ley temporal” o “Ley Terrena” es aquella con la se dirigen los asuntos de los hombres en las sociedades y, aunque San Agustín concede que esta ley puede ser benéfica y justa, también es consciente de que es inestable, pues cambia según el gobierno vigente y no siempre está en armonía con la “Ley Eterna”. En cambio, la “Ley Eterna” es perfecta, porque es aquella con la que Dios creó al mundo y es la que está inscrita en el alma de los hombres, por lo tanto, no sufre alteraciones ni puede equivocarse.

Desde la concepción agustiniana, el universo fue creado por Dios bajo un esquema ordenado y como acto visible y material del Verbo divino; por ello, cada elemento de la Creación responde necesariamente a un modelo y dirección racional. Cabe señalar que esta noción de “orden” pertenecía ya a la tradición clásica y, cuando entró en contacto con el cristianismo, sufrió una carga significativa más amplia, pues para San Agustín, este orden solamente puede hacerse presente cuando se remite a Dios como Creador, quien además le agrega una carga legal a la armonía de la creación, presentándola como la “ley natural”, la cual lleva una serie de responsabilidades y de consecuencias respecto a su cumplimiento.³⁰⁸

³⁰⁷ Cfr. San Agustín, *Op. Cit.*, Libro XI, 1, 4.

³⁰⁸ En la propuesta clásica, varios filósofos habían abordado la idea de “orden” de distintas maneras; por ejemplo, Pitágoras y Heráclito, de quienes se habló en el primer capítulo, lo abordaron mediante las matemáticas y el *logos*. Por su parte, San Agustín retoma esta idea de “orden” como una significación tradicionalmente válida para referirse al Verbo o Logos de Dios, con la cual establece una estructura y

Todo gobierno, tanto bueno como malo, es permitido y posibilitado por Dios, pero no de manera aleatoria, sino en un cuidadoso seguimiento del plan primigenio que mantiene a la Creación organizada. En este sentido, la verdadera felicidad es la eterna³⁰⁹ y está en la Ciudad Celeste, a la cual solamente pueden acceder los gobernantes y gobernados que actuaron en armonía a este esquema divino. Así, podemos ver que, dentro de la teoría de San Agustín, no existe un desprecio al gobierno y poder que se ejerce en las comunidades naturales,³¹⁰ ni considera a la “ley terrenal” como algo completamente negativo:

Lejos de esto, el santo africano-romano desde la contribución del cristianismo a la construcción de un mundo terreno mejor, para lo cual no debe dudar en colaborar incluso con la “ciudad terrena” cuando ésta dicte normas justas o busque la justicia terrena, si bien ordenando siempre esta paz terrena a la consecución última de la eterna.³¹¹

En efecto, dado que la “ciudad terrena” solamente se ocupa del poder temporal, es evidente que éste se verá reflejado en la actividad política, y es por este motivo que para los integrantes de la “ciudad de Dios” se muestra como un deber ocuparse tanto de los asuntos sociales temporales como del Estado, sin perder de vista la labor que lleva a los hombres a la eternidad. Visto de esta manera, podemos decir que el elemento que está en juego en el buen o mal gobierno terrenal, es el alma.

funcionamiento armoniosos en la realidad. (Cfr. Truyol, S. A., *El derecho y el Estado en San Agustín*, pp. 58-59, 73)

³⁰⁹ San Agustín hace la distinción entre la felicidad verdadera y la felicidad falsa, es decir, una que es eterna y se encuentra en la vida eterna y la otra, que es inmediata y perecedera. (Cfr. San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro IV, 33.)

³¹⁰ De manera general, hay tres líneas principales de interpretación del esquema filosófico-político de San Agustín: la primera es negativa y expone que las sociedades políticas nacen del pecado, lo que da como consecuencia que, por un lado, la relación de igualdad primigenia del género humano sea destituida por relaciones de subordinación y, por otro lado, exista un rechazo completo a los asuntos de gobierno terrenal. La segunda forma es positiva, ya que expone que, si bien es cierto que la ciudad terrena existe a causa del pecado, también lo es el hecho de que el Estado abre la posibilidad de superarlo. Y, por último, la tercera vía muestra que las relaciones de ciudadanía que establecen los hombres en la ciudad terrena son una tendencia de la naturaleza del ser humano, es decir, que incluso en un estado puro, el hombre hubiera entablado tales relaciones. (Cfr. Truyol S. A., *El derecho y el Estado en San Agustín*, pp. 112-119)

³¹¹ Cantera, *Una visión cristiana de la historia. Comentario sobre la Ciudad de Dios de San Agustín*, p.35.

Dicho en otras palabras, la ciudad que se gobierna buscando principalmente las riquezas, olvida el cuidado del alma de los integrantes, tanto del gobernante como de los ciudadanos, y para evitar esto, es necesario que la participación política de los integrantes de la sociedad esté dirigida por la justicia.³¹² Esto es perfectamente posible si se toma en cuenta que ambas ciudades buscan la paz, aunque con la distinción de que en la “ciudad terrena” se busca la paz inmediata, mientras que la “ciudad celeste”, busca extender la paz terrena hasta conseguir la eterna.

No se puede decir justamente que no son verdaderos bienes los que ambiciona esta ciudad, siendo ella en ese su género humano mejor. Busca cierta paz terrena en lugar de estas cosas ínfimas, y desea alcanzarla incluso con la guerra; y si vence y no hay ya quien resista, habrá llegado la paz que no podían tener las partes adversarias entre sí [...] Ésta es la paz que solicitan las penosas guerras [...].³¹³

De este modo, podemos decir que en la visión de San Agustín, Dios creó al mundo y a los seres que hay en éste bajo un orden y una estructura perfecta, y lo que pareciera romper ese orden, como la injusticia o los fenómenos negativos, en realidad solamente son procesos necesarios que sirven para resaltar la disposición que hay en el mundo y que nosotros, como seres racionales, reconocemos. En este sentido, es correcto decir que el mal no fue una creación de Dios y tampoco es algo que pueda evitar, ya que es una consecuencia directa de la libre voluntad con la que fuimos creados, y justo ahí radica la importa de la naturaleza del hombre; al ser una naturaleza bondadosa, es la única que puede restaurar el orden divino alterado siguiendo el recto camino señalado.

³¹² Cfr. San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro IV, 3-4.

³¹³ *Op. Cit*, Libro XV, 4.

3.2 La baja edad media y la escolástica: un acercamiento a las características de la filosofía política clásica medieval

3.2.1 Características de la filosofía política clásica durante los siglos XI y XII d.C.

Los siglos XI y XII se caracterizaron, principalmente, por transformaciones que modificaron sustantivamente la cultura, la sociedad y la economía, dando fin al aislamiento del mundo latino-cristiano. Así, uno de los sucesos más relevantes de este periodo fue el movimiento poblacional del siglo XI, pues las personas que en un principio se habían desplazado al campo, regresaron a las zonas urbanas³¹⁴ y con ellas, fue necesario construir una nueva cultura ciudadana.

Para el siglo XII, estas nuevas ciudades se convirtieron en los centros culturales y políticos referenciales y crecieron las actividades industriales y comerciales, lo que exigió que las regulaciones jurídicas y económicas se volvieran más complejas; del mismo modo, en el ámbito cultural, surgieron fenómenos tales como el nacimiento de lenguas “vulgares” como producto del intercambio comercial, lo que consolidó nuevas identidades y formas de comprender al mundo. En efecto, hubo un gran desarrollo de las actividades urbanas, pues los artesanos que antes trabajaban en un relativo aislamiento de los señoríos feudales, comenzaron a organizarse para atender a una demanda mayor de clientes, surgiendo una clara separación entre trabajadores urbanos y productores rurales.

³¹⁴ Desde el siglo X hasta el XII se puede observar un incremento en la productividad agrícola y también en el valor nutritivo de los alimentos. Asimismo, se crearon los excedentes alimenticios necesarios para sostener una vida urbana más vital y sustentar a una mayor parte de la población dedicada a las tareas no agrarias de la industria y del comercio. Este cambio se basó en dos hechos: por un lado, la ocupación y explotación agrícola de grandes cantidades de nuevas tierras, que van desde el norte hasta la recuperación de tierras cultivables en Italia, así como la tala de bosques en toda Europa; por otro lado, el mejoramiento de las técnicas de cultivo, que se produjo durante el mismo periodo. (Cfr. Okley, F., *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*, pp. 102-103)

Frente a todos estos cambios, la sociedad medieval se tuvo que enfrentar a una serie de problemas tales como la reconstrucción de la paz, la implementación de la seguridad y, sobre todo, la creación de una legislación nueva que les permitiera regular la vida pública; en otras palabras, la tarea en materia política se concentró en justificar el uso y el origen del poder. Dado que en esta etapa los clérigos eran los únicos que contaban con la formación cultural necesaria para llevar a cabo esta labor, la política medieval se vio impregnada de este carácter moral propio de la religión, siendo ésta una característica esencial de la política medieval.³¹⁵

En este sentido, es importante señalar que la misma concepción de *pensamiento político* se daba en relación directa a la acción política, es decir, no era común dar espacio a la reflexión sobre las formas de gobierno o al estudio del poder existente, pues el pensamiento político del gobernante se daba en función de la eficacia en su respuesta a problemas concretos que le presentaban. Así, la figura que adoptó la praxis política fue la de la *ley*, y es aquí donde radica la importancia de la pugna sobre quién tenía el poder, ya que las ideas de justicia sobre la que se aplicaban las leyes dependían completamente de aquel a quien designaban como gobernante.

Por ello, como movimientos políticos importantes de este periodo podemos destacar las guerras, las cuales adoptaron varias expresiones, desde las luchas para afianzar el nacimiento de los nuevos Estados hasta las querellas entre el papado y, por un lado, los reyes franceses; mientras que, por otro lado, estaban los emperadores alemanes. Igualmente, los conflictos bélicos se extendieron hacia el medio oriente con las cruzadas. Entre ellas, fue dolorosa la cuarta cuando cayó Constantinopla (1204), en manos de los propios cristianos venecianos, causando la destrucción de varias obras de arte de Grecia antigua guardadas en la ciudad.³¹⁶

³¹⁵ Actualmente, podemos hablar de la coexistencia de dos teorías políticas principales en la edad media: la teoría ascendente del poder o teoría popular de gobierno, en la que, como explicación general, se consideraba que el poder residía en el pueblo y de ahí se otorgaba a los reyes, y la teoría descendente del poder o teoría teocrática del poder, en la que se consideraba que éste provenía de un ser divino que lo concede a un representante terrenal, quien a su vez lo distribuía a la sociedad. Esta estructura descendente fue adoptada principalmente por la Iglesia. (Cfr. Ullman, *Historia del pensamiento político en la edad media*, pp. 14-16). Sobre esta distinción también se puede revisar: Vallespín F. (ed.), *Historia de la teoría política*, 1, p. 230.

³¹⁶ Cfr. Grimberg, C. *Historia Universal Daimon. vol. IV: La edad media. El choque de dos mundos: Oriente y Occidente*, pp. 336-337.

Para comprender bien lo anterior, debemos considerar que la forma en la que se expresaba la ley o el derecho, era mediante la *costumbre*, es decir, se trataba de un conjunto de saberes normativos que se transmitían de manera oral a lo largo de generaciones y que contaba con la carga jurídica necesaria para que todos, sin excepción, la obedecieran, ya que no contaba con un propietario en particular. Así pues, tener el poder por medio de la herencia o por designación divina no significaba permiso para ejecutarlo caprichosamente, ni suponía un conflicto directo con la sociedad por no poder acceder al poder, ya que incluso la figura del gobernante (fuera rey, príncipe o señor) solamente servía para aplicar la ley en casos específicos.

[...] hablando en general, podemos decir con seguridad que ni el poder hereditario ni—en particular—el reconocimiento del origen divino de la autoridad eran sinónimos de una licencia para obrar de modo arbitrario o conforme a las manifestaciones de la voluntad divina que solo la persona vestida de autoridad era capaz de comprender o interpretar. Este modo de obrar fue siempre la excepción, mientras que lo corriente fue que prevaleciese la convicción según la cual la autoridad encontraba en la costumbre tanto su justificación como su límite funcional. Por consiguiente, las personas que ejercían la autoridad eran vistas más como jueces que como legisladores [...].³¹⁷

Es posible decir que, por lo general, se pensaba que la Iglesia y sus integrantes debían tener más apoyo que los reyes, ya que éstos solamente rendían cuentas a la sociedad, mientras que los sacerdotes tenían que procurar el bien tanto de la sociedad como de los reyes mismos en un plano superior al terrenal. De esta manera, no existía como tal una confrontación entre estas dos instituciones, pues la Iglesia reconocía la autoridad de los reyes en los asuntos del mundo, sino una especie de relación de subordinación pues la Iglesia tenía que responder por todo el mundo en el día del Juicio Final.³¹⁸

³¹⁷ Chalmeta G., *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, p. 49

³¹⁸ Cfr. Miethke J., *Las ideas políticas de la edad media*, p. 14.

Por último, en el aspecto cultural se registró una revolución intelectual entre finales del siglo XII e inicios del XIII, origen de los hábitos intelectuales inculcados por la teología escolástica, bases del pensamiento en los siglos XIII y XIV. En este periodo se aprecia el trabajo de los filósofos y teólogos occidentales, quienes se esforzaban por entender las obras filosóficas y científicas recién traducidas de Aristóteles y sus comentaristas musulmanes.

3.2.2 Los antecedentes: San Alberto Magno y su noción del alma racional

Ya entrado el siglo XIII, algunas de las innovaciones que tendrán mayor impacto en el ámbito cultural, social, político y jurídico se darán gracias a la recuperación y traducción de gran parte de las obras de Aristóteles, en especial las obras referentes a la ética. Así, aunque los primeros acercamientos a Aristóteles fueron mediante fragmentos, desde el siglo IX ya se contaban con algunas de sus obras relacionadas a la lógica; para el siglo XII ya había una sistematización más prolija del pensamiento del estagirita y ya se tenía conocimiento de la *Política*, la cual encontró un campo aún virgen para su reflexión.³¹⁹

Por ello, paralelamente, podemos observar que también es la época a la que corresponde la creación de las primeras Universidades europeas: Bolonia (1088), París (1150) y Oxford (c. 1096), con cuatro facultades: arte, derecho, medicina y teología; entre ellas, destacaba la facultad de Arte, a la que perteneció San Alberto Magno. Los principales filósofos y teólogos del siglo XIII estuvieron asociados, en algún periodo, a la Universidad de París, donde estudiaron, enseñaron o realizaron ambas cosas actividades. Por citar algunos ejemplos mencionemos a: Alejandro de Hales, Sn. Buenaventura, Sn. Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino, Roger Bacon, Raimundo Llull, Duns Escoto.³²⁰

³¹⁹ Cfr. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política I*, pp. 296-297.

³²⁰ En París triunfó el aristotelismo, mientras que en Oxford se desarrolló una mezcla de tradición agustiniana y empirista. A pesar de la importancia de las Universidades de Oxford y de Bolonia, la Universidad de París (reconocida por el rey Felipe II en 1200 y por el papa Inocencio III en 1215), fue el centro de estudios superiores de la cristiandad más importante del siglo XIII.

La consolidación de las universidades significó una sucesión de cambios importantes, como la progresiva distinción y autonomía de las diferentes ciencias, tales como la teología, filosofía y derecho; así, una de las múltiples consecuencias de este nuevo método de estudio fue el surgimiento de especialistas en cada materia. Sin embargo, aún no es posible hablar de disciplinas aisladas como en la actualidad pues, aunque algunos campos del conocimiento ya se comenzaban a estudiar por los eruditos de la época como materias específicas, todavía hay entrecruces de elementos que hoy en día nos parecen ajenos; por ejemplo, la política sigue sin independizarse por completo de la parte ética y empieza a incluir tanto elementos legales como teológicos.³²¹

En este sentido, la escolástica apareció principalmente como un movimiento intelectual cuya principal aportación fue la sistematización y síntesis de la reflexión filosófica, teológica y de la fe cristiana, bajo el aparato metodológico de la filosofía griega y latina. En efecto, la labor de los comentaristas, traductores y transcritores escolásticos permitió, en gran medida, la cohesión del entonces disperso pensamiento antiguo contenido en los textos clásicos, bajo una perspectiva de especulación lógica.

³²¹ Cfr. Vallespín F., *Historia de la teoría política, 1.*, pp 229-230. También ver: Cfr. Miethke J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, pp. 10-11, 55, 58, 65.

3.2.3 Santo Tomás de Aquino: el alma, la comunidad y el gobierno

El crecimiento de las universidades y la incipiente independización de las diferentes ciencias, entre otros aspectos, tuvieron un impacto importante en el desarrollo teórico de las épocas posteriores, por ejemplo, las nuevas observaciones y conclusiones desarrolladas ya no tenían que sujetarse necesariamente a la interpretación bíblica. Así, resulta más sencillo comprender uno de los motivos por los que Santo Tomás tomará como pilar importante para su propuesta ético-política, tanto el pensamiento de Aristóteles³²² como el de San Agustín;³²³ en efecto, las nuevas ideas aristotélicas eran parte del nuevo ambiente cultural³²⁴ y prometían un cambio en la visión jurídica y política tradicional.

Ahora bien, para comprender a cabalidad la propuesta política de Santo Tomás de Aquino es necesario empezar por su concepción de ser humano, al que concibe como la unidad resultante entre la parte intelectual y teórica, y la parte de la voluntad y activa. En efecto, el ser humano solamente puede desarrollarse y entenderse como la armonía entre estos dos elementos complementarios de su naturaleza, tal como veremos a continuación:

³²² Normalmente se ha pensado que la obra de Santo Tomás es una reproducción del pensamiento de Aristóteles o una traducción de las reflexiones del estagirita al pensamiento aristotélico, pero eso no es del todo justo. La influencia de pensamiento que existió, permitió el desarrollo una perspectiva de la política más cohesionada y sistematizada, configurándola ya como una ciencia práctica. (Cfr. Guerrero G. A. L., *Filosofía política y derechos humanos*, p. 48)

³²³ Ciertas limitaciones que tenía el pensamiento aristotélico se vieron abordados y, de alguna manera, reenfocados, por el pensamiento cristiano presente en San Agustín, tales son la dignidad que del ser humano y ciertos derechos inviolables que posee, sin importar el estrato social en el que se encuentre el individuo o si es o no considerado un ciudadano: “Apoyada en estos principios, la Iglesia católica reclama y obtiene de los emperadores cristianos leyes que protejan a los más débiles de la prepotencia de los poderosos (basta recordar la institución de los *defensores ecclesiae*).” (Chalmeta G., *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, p. 91)

³²⁴ Para Chalmeta es correcto hablar de una renovación, tanto en el campo teórico como en el práctico, en el siglo XIII: “[...] el siglo en el que vive Tomás de Aquino, o sea, el siglo XIII, aparece marcado por un clima cultural nuevo, distinto en tantos aspectos del que había caracterizado el primer Medievo. Para ser precisos, las primeras manifestaciones habían tenido ya precedentes, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XII [...] por este motivo, se lo suele denominar el “renacimiento medieval” [...]. (Chalmeta, *Op. Cit.*, pp. 39-40)

Así, para nuestro pensador no hay ningún abismo entre la inteligencia y la voluntad del hombre, entre la vida real y la teoría. Porque si bien distingue entre las dos facultades del hombre, formalmente, según su término (la inteligencia es la facultad de conocer la verdad, y la voluntad es la capacidad de tender al bien), sin embargo, en la *unión* de ambas pone la unidad de la existencia del espíritu y de su actividad [...] Pero el mismo ser del hombre no se da sin la *unión* de la materia y el espíritu. Más aún, en esa unión Sto. Tomás hace radicar la esencia misma del hombre, es decir, *lo que el hombre es*. Podemos pues afirmar que sólo se da verdaderamente un hombre cuando de una manera encarnada [...] se tiene la capacidad de buscar la verdad *para* tender al bien.³²⁵

La unión a la que hace referencia Santo Tomás tiene lugar en el alma del hombre, la cual es entendida como un principio distinto, inmortal y vital del cuerpo, que se manifiesta de dos maneras: mediante el movimiento y mediante la capacidad cognitiva. Dicho de otro modo, el alma, en el caso del ser humano, es el principio que da vida al cuerpo permitiéndole moverse y desarrollar su capacidad intelectual, y su naturaleza es distinta tanto material como temporalmente, ya que es incorpórea y eterna.³²⁶

En efecto, aunque el alma sea subsistente y distinta al cuerpo, el hombre como tal no puede interpretarse solamente como su alma, sino más bien como el resultado de la unión entre el alma y el cuerpo.³²⁷ Visto así, la diferencia que plantea Santo Tomás oscila entre los grados o potencias del alma,³²⁸ tales como: el alma sensitiva que compartimos con los animales y que necesita del cuerpo para poder generar conocimientos sensibles;³²⁹ y el alma intelectual, propia de los seres humanos y que no necesita del cuerpo para generar conocimiento,³³⁰ ya que reconoce las *formas* de los demás seres.³³¹

³²⁵ Carlos Ignacio González, "Estudio introductorio", en Santo Tomás, *Tratado de la ley...*, p. 15.

³²⁶ Cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica*, Cuestión LXXV, arts. I, II, VI; Cuestión LXXVI, art. IV.

³²⁷ Cfr. Santo Tomás, *Op. Cit.*, Cuestión LXXV, art. IV

³²⁸ Cfr. Santo Tomás, *Ibid.*, Cuestión LXXVI, art. III; Cuestión LXXVII, art. IV.

³²⁹ Cfr. Santo Tomás, *Id.*, Cuestión LXXV, art. III; Cuestión LXXVI, art. V.

³³⁰ Cfr. Santo Tomás, *Id.*, Cuestión LXXV, art. II; Cuestión LXXVI, art. I.

³³¹ Cfr. Santo Tomás, *Id.*, Cuestión LXXV, art. V

Así, la razón es el rasgo distintivo que nos permite poder actuar de una manera correcta, ya que su operación por excelencia es la de comprender el mecanismo interno de la Creación, ya que puede acceder a la naturaleza de las cosas y obtener tanto la causa de los sucesos que ya pasaron, como prever las consecuencias de las acciones que están por realizarse. Esto también se conoce como prudencia,³³² la cual es una facultad que pertenece a la parte racional del alma, y más aún, pertenece a la razón práctica, pues aunque la voluntad o libertad sean propias del alma sensible, el dirigir esos actos hacia el mejor resultado es gracias a la razón; por eso la prudencia es un movimiento racional que implica necesariamente una práctica constante.³³³

La prudencia,³³⁴ en este sentido, no es de la misma manera en todas las personas ni para todas las situaciones, ya que su propósito es tender al fin último de cada actividad; por ejemplo, el fin último de la familia no es el mismo que el de la ciudad. Por ello, la prudencia que se encuentra más cerca de la razón es la prudencia política, ya que tiende al mayor bien: al bien común.

Santo Tomás posee una visión orgánica de la sociedad política, entendiendo por ella un objeto acabado, anterior a las partes que la conforman y que le están subordinadas en armonía, atendiendo a un fin que es el bien común. Esta teoría proporciona un modelo que finca su explicación en la idea de que la sociedad política es un organismo que funciona a través de la unión de sus partes que tienden a la persecución de un bien común.³³⁵

³³² La prudencia es una actividad que tiene tres momentos principales: el primero puede entenderse como una revisión de los actos que se va a llevar a cabo; el segundo lo lleva a cabo la razón especulativa que hace una valoración del acto que se está eligiendo y, el tercero, lo realiza la razón práctica cuando ejecuta la acción elegida. (Cfr. Santo Tomás, *Id.*, Tomo XI. Cuestión XLVII, art. VIII). Asimismo, es importante señalar que la prudencia es una virtud que no atiende al bien personal, aunque que se ejerce sobre las decisiones personales, por el contrario, es una virtud que atiende al bien común por ser una virtud de la razón y, por lo tanto, tiende al fin último de la creación. (Cfr. Santo Tomás, *Id.*, Tomo XI. Cuestión XLVII, art. X)

³³³ Santo Tomás, *Id.*, Tomo XI, Cuestión XLVII, art. I, II. También ver: Cfr. Santo Tomás, *La monarquía*, Libro primero, Cap. 1, 5.

³³⁴ A pesar de que pertenece a la razón, a diferencia de ésta, la prudencia no es parte de la naturaleza del ser humano completamente: la disposición a actuar de una manera específica según los fines determinados es parte de nuestra naturaleza, pues tendemos naturalmente a eso. Sin embargo, el conocimiento de los caminos que debemos tomar, es decir, el saber qué decisiones tenemos que llevar a cabo para llegar a eso fines, no es natural. Así, dado que la prudencia se refiere más a las acciones particulares que a los fines universales, no es algo que se dé *per se* en nosotros, sino algo que se aprende con experiencia y tiempo. (Cfr. Santo Tomás, *Suma teológica.*, Tomo XI, Cuestión XLVII, art. XV; Cuestión XLIX, art. II.)

³³⁵ Guerrero G. A. L., *Filosofía política y derechos humanos*, p. 43.

Además, la prudencia política, a diferencia de otros modos de prudencia,³³⁶ es propia de todos los seres humanos en tanto que son integrantes de una sociedad, impulsándolos a cumplir con sus funciones específicas para guardar la armonía y el orden; así, la prudencia de los gobernantes es la responsable de la creación de las leyes y de construir las condiciones materiales y espirituales para el correcto desarrollo del individuo, mientras que la de los ciudadanos, es aquella mediante la cual participan en la comunidad y siguen las leyes creadas.

Para Santo Tomás, el hombre no es sólo cuerpo, sino cuerpo y alma, con fines materiales y sobrenaturales plenamente compatibles; por ello, el Estado debe tener en cuenta los fines sobrenaturales de la persona [...] no se puede ser feliz si el Estado convierte en inalcanzables los fines sobrenaturales con sus medias. Esto no significa que la Iglesia tenga una potestad directa sobre la comunidad política y pueda imponer formas de actuación concreta, sino que el gobernante debe tener en cuenta—al ejercer el gobierno—los principios de aquella: honestidad, honradez, justicia, virtud.³³⁷

De este modo, la razón práctica, entendida como prudencia política, es la que guía y permite a la comunidad ejercer sus funciones específicas e interactuar buscando un fin en común. En este sentido, la formación de una comunidad es posible no solamente en virtud de la naturaleza del ser humano, sino también a un trabajo conjunto entre los ciudadanos que buscan establecer relaciones armoniosas entre ellos, además de la integración del gobernante en la vida pública, quien es el responsable de cubrir las necesidades principales que posibiliten su correcto desarrollo.

[...] las prudencias políticas son de dos especies: una positiva que hace las leyes y que pertenece a los príncipes, y otra que conserva el nombre común de política, y que tiene por objeto las cosas singulares. Mas como el ejecutar estas cosas singulares pertenece también a los súbditos, síguese que la prudencia no solo es propia de los príncipes, sino también de los súbditos [...] Debe decirse que la prudencia está en la razón. Mas el regir y el gobernar es propio de la razón. Y por eso a cada cual, en cuanto participa del régimen y gobierno, en tanto le conviene tener razón y prudencia.³³⁸

³³⁶ Santo Tomás, *Suma teológica. Tomo XI*, Cuestión XLVII, art. XI

³³⁷ Megías Q. J. J., y Cabrera C. L., *Historia de las ideas políticas de la democracia griega a la monarquía medieval*, p 156.

³³⁸ Santo Tomás, *Suma Teológica. Tomo XI*, Cuestión XLVII, art. XII.

En efecto, mientras los animales siguen el plan universal gracias a su instinto, los seres humanos necesitamos conocer ese orden primigenio para poder encaminar nuestra acción, al cual accedemos por medio de la prudencia. Así, la razón en el campo práctico o político, es una especie de receptáculo del orden divino y después una suerte de guía para nuestra voluntad, pues impulsa nuestros actos hacia un fin específico, es decir, la razón da una finalidad a nuestro actuar al obedecer directamente los parámetros de la ley.

La ley es una cierta regla y medida de los actos en cuanto alguien se mueve por ella a actuar [...] Mas la regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos [...] pues es propio de la razón ordenar a un fin [...] De ahí se sigue que la ley es algo que pertenece a la razón.³³⁹

Como ya se mencionó, los seres humanos somos capaces de actuar conforme a la ley natural porque está impresa en nosotros, es decir, en nuestra naturaleza. Podría decirse que Dios grabó en nuestra alma la ley natural para que tuviéramos una manera de conocer la ley eterna y así guiar nuestras acciones correctamente: “[...] la promulgación de la ley natural se da por el mismo hecho de que Dios la haya puesto en el corazón de los hombres de modo que pudieran conocerla naturalmente.”³⁴⁰

Así, Santo Tomás propone distintos tipos de leyes; la primera es la *ley eterna*, la cual hace referencia al orden que guarda toda la Creación, tanto el universo como todos los seres creados, racionales e irracionales, en el cual cada elemento tiene una función y perfecto funcionamiento. Este mandato de ordenación es la ley que se guardó en la Creación y, al provenir de Dios, también adquiere esta categoría de eternidad.³⁴¹

³³⁹ Santo Tomás, *Ibíd. Tomo XI*, Cap. I, art. I. También, puede verse: “[...] así, en la razón práctica preexisten ciertas cosas como los principios naturalmente conocidos, y tales son los fines de las virtudes morales, porque el fin es en las cosas operables como el principio en las cosas especulativas [...] y ciertas otras hay en la razón práctica como las conclusiones, y tales son los medios conducentes al fin, a los que llegamos por los fines mismos [...] el fin no pertenece a las virtudes morales como si le predeterminasen ellas mismas, sino porque tienden al fin preestablecido por la razón natural. Para lo cual son ayudadas por la prudencia [...]” (Santo Tomás, *Id.*, Tomo XI, Cuestión XLVII, art. VI.)

³⁴⁰ Santo Tomás, *Tratado de la ley*, Cap. I, art. IV

³⁴¹ Cfr. Santo Tomás, *Op. Cit.*, Cap. II, art. 1

Ahora bien, dado que la ley eterna forma parte de nuestra naturaleza, la cual tiene una distinción especial debido al uso de la razón que nos motiva a actuar con corrección, la participación que tenemos de ella constituye a la ley natural.³⁴² Dicho de otro modo, aunque podría pensarse que son lo mismo, en realidad son dos leyes diferentes pues la ley natural es la forma en la que, por medio de la razón, conocemos los designios de la ley eterna, que es la que mantiene el recto gobierno en el universo: “Cada hombre tiene grabada naturalmente la luz de la razón, para que con aquella en sus actos se dirija a él (*Dios*)”.³⁴³

Una vez que el hombre conoce la ley natural, su naturaleza lo lleva a tomar esa estructura como modelo para elaborar leyes que le sean útiles para su actuar en la vida cotidiana, es decir, elabora leyes más específicas llamadas *leyes humanas*.³⁴⁴ Cabe señalar que la ley eterna, natural y humana tienen la función de direccionar la conducta externa del hombre, buscando que su actuar cumpla con reglas establecidas, pero de modo impersonal. Así, buscan que el hombre cumpla, por ejemplo, con la ley de no robar, pero no garantizan que no *quiera* hacerlo; por ello, la *ley divina*, según Santo Tomás, es la que se encarga de la parte interna del individuo, de su apropiación de la ley y de la convicción de que las leyes y normas son buenas en sí, tanto para uno mismo como para los demás.³⁴⁵ Solamente cuando el hombre guía sus actos atendiendo a todas estas leyes, es cuando podemos decir que esa persona es buena y virtuosa.

³⁴² Cfr. Santo Tomás, *Ibíd.*, Cap. II, art. 2

³⁴³ Santo Tomás, *La monarquía*, Libro primero, Cap. 1, 2.

³⁴⁴ Cfr. Santo Tomás, *Tratado de la ley.*, Cap. II, art. 3

³⁴⁵ La propuesta de Santo Tomás para alcanzar la bienaventuranza, es por la doble vía; el primer camino es por medio de la razón tal como se expuso anteriormente, la segunda vía es por medio de la fe, en la cual la ley revelada puede mostrar al individuo la sabiduría de la ley eterna de manera más directa. (Cfr. Santo Tomás, *Op. Cit.*, Cap. II, art. 4).

El *hombre* no es únicamente un ser social, es ante todo un ser *personal*. Por eso el Estado debe coordinar el bien común, que ha de buscar para los individuos, con la libre determinación de la persona y del individuo. El hombre como persona es un ser libre, de forma que el Estado debe respetar esta libertad del hombre. Los individuos no pueden ser manejados como cosas, como objetos, sino como personas, que se hacen y forjan también sus destinos.³⁴⁶

En este sentido, el bien común solamente se logra cuando todos los ciudadanos son virtuosos, respetando y actuando conforme a las leyes porque saben y comprenden que eso es lo mejor para todos, lo cual garantiza que en la comunidad haya paz y felicidad, fines últimos para toda sociedad: “[...] como la ley nos es dada para que dirija los actos humanos, en cuanto estos obran en función de la virtud, se dice que la intención de la ley es hacer bueno al hombre [...] De ahí que sea imposible el que se consiga el bien de la ciudad si los ciudadanos no son virtuosos, o al menos aquello a quienes compete dirigirla.”³⁴⁷

En efecto, la manera de llegar al fin último de la vida, es decir, la felicidad, es siguiendo la ley por medio de nuestra razón. Sin embargo, esta felicidad no estaría completa si sólo llegamos a ella individualmente, por ello Santo Tomás propone que para que este fin último se realice en su totalidad o perfección, tenemos que alcanzarlo en comunidad. De este modo, la ley que apunta a la felicidad establece que ésta solamente puede alcanzarse como un bien común; así, se vuelve competencia, derecho y deber de cada miembro de la sociedad actuar conforme a la ley, y en caso de que haya una persona que sea representante de toda una sociedad, es decir el gobernante, su deber será el de procurar que todos los ciudadanos cumplan con este deber.

³⁴⁶ Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, p. 138.

³⁴⁷ Santo Tomás de Aquino, *Tratado de la ley*, Cap. III, art. 1.

La ley ante todo y principalmente, mira al bien común. Y el ordenar todo al bien común es propio o de todo el pueblo o de quien toma la representación del pueblo. Y por tanto el hacer la ley es propio o de todo el pueblo o de la persona pública que tiene a su cuidado la dirección de toda comunidad [...] Y tanto la multitud del pueblo como la persona que lo dirige tienen dicha fuerza coactiva [...] Y por tanto solo a ellos pertenece hacer la ley.³⁴⁸

Visto de este modo es posible decir que, dentro de la teoría política del aquinate, el ser humano entendido como ciudadano, está capacitado para participar políticamente en su comunidad pues la responsabilidad de procurar el bien común no es solamente del gobernante, sino y con mayor fuerza, de cada uno de los individuos que componen a la sociedad; además, la felicidad que debe alcanzar esta participación no se agota en la sola unidad de la comunidad, sino cuando esa comunidad formada busca llegar a Dios por medio de sus actos correctos.

La teoría política de Santo Tomás es deudora, como ya hemos advertido, de la aristotélica, pero la supera al considerar que no es la sociedad—la *polis* en el caso de Aristóteles—la que constituye el fin último del hombre y la que reporta, por tanto, una felicidad plena al ser humano, sino solo una felicidad parcial [...] para Santo Tomás, en cambio, al ser la persona un ser trascendente—su existencia no finaliza en la tierra, sino que continúa tras la muerte—alcanzará la felicidad plena con la visión de Dios. Éste será el dato con mayor peso en el pensamiento tomista, que le llevará—como a San Agustín—a exigir un comportamiento honesto y honrado, no sólo legal, tanto por parte del ciudadano como de los gobernantes.³⁴⁹

³⁴⁸, Santo Tomás de Aquino, *Ibíd.*, Cap. I, art. 3.

³⁴⁹ Megías Q., J. J.; Cabrera, C. A., *Historia de las ideas políticas de la democracia griega a la monarquía medieval*, p. 154.

Así pues, parece correcto decir que los elementos aristotélicos que mayor influencia tuvieron en el pensamiento político de Santo Tomás son los antropológicos y éticos, la visión teleológica y la importancia de la sociedad e instituciones en la garantía de una buena vida y en la formación de los ciudadanos. En efecto, a la par que Aristóteles, pero con una prudente distancia, Santo Tomás establece teleológicamente que la naturaleza del hombre está diseñada de tal manera que, dentro de una comunidad con la ayuda mutua entre los ciudadanos y la ley, se podrá alcanzar el bien último, es decir, la felicidad eterna mediante el ejercicio de las virtudes políticas.

En este sentido, en cuanto a la reflexión política y a la actividad religiosa de este periodo medieval, podemos decir que lejos de dibujar una línea divisoria en medio de sus campos de acción, tal y como se plantea actualmente, trabajaron en sincronía atendiendo a las diversas necesidades humanas de la población de ese momento, tales como la tranquilidad que de la idea de salvación y la exigencia de normas que posibilitaran una convivencia, hasta cierto punto, regulada y controlada.

En un cierto sentido, la concepción cristiana del gobierno implicó siempre una teoría del derecho divino, ya que el gobernante es ministro de Dios. Pero las controversias constitucionales modernas han aguzado el contraste entre las dos concepciones en una forma en que nadie pensó en un principio ni durante bastantes siglos después. Aunque la autoridad derivase del pueblo, no había razón para que el respeto a ella no fuese un deber religioso; o, inversamente, si el gobernante era ordenado por Dios, podía deber la forma particular de su oficio a las instituciones inherentes a un pueblo [...] Ambas opiniones suponen—la una como derecho y la otra como teología—la diferencia entre la autoridad inherente a una institución y el poder meramente arbitrario que pueda poseer un individuo. Por esta razón, ambas concepciones pudieron coexistir sin resultar incompatibles.³⁵⁰

³⁵⁰ Sabina G. H., *Historia de la teoría política*, pp. 158-159. Para profundizar un poco más en la cosmovisión de ésta interacción entre gobierno y religión; *vid.*, p. 173

CONCLUSIONES

Una vez hecha la investigación puedo decir que, a pesar de que el alma es un concepto igualmente vigente para los tres periodos estudiados, el acercamiento y tratamiento que se le da en cada uno de ellos es variado. Esto no significa que el concepto vaya evolucionando y adquiriera, de un momento histórico a otro o de un sistema filosófico a otro, un significado mejor que supere al modo en que se comprendía en un momento anterior; así como tampoco se puede decir que, a modo de herencia causal, el término de *alma* pasara de una etapa a otra bajo una suerte de simple reinterpretación, y sin ningún otro mérito.

Por el contrario, es posible visualizar que cada etapa histórica vista en esta tesis, tomó este concepto bajo sus propias consideraciones y problemáticas, apropiándose de éste y configurándolo según sus necesidades, adoptando algunas de sus consideraciones tradicionales y también matizando algunas de ellas, dándole así un enfoque distinto y proponiéndolo no como un concepto estático y firmemente definido, sino como un concepto sintomático que permite visualizar y responder de maneras diferentes a diversas cuestiones, lo cual nos permite abrir nuevas ventanas de estudio en nuestra actualidad, tal como la que impulsó este trabajo.

Por ello, una vez concluida, mas no agotada, la investigación para esta tesis, es posible realizar una síntesis general de la presencia del concepto de *alma* en algunas de las propuestas filosóficas de cada una de las etapas históricas expuestas, con la finalidad de identificar las variantes y el desenvolvimiento que tuvo, tanto en cada uno de estos momentos, como en el tránsito de uno a otro. Esto, a su vez, permite ver con mayor claridad cómo fue evolucionando panorámicamente el concepto, cómo las transformaciones que sufrió no parten de una sola causa y cómo, paulatinamente y gracias un diálogo entre las múltiples disciplinas en las que actúa el ser humano, estos tejidos permitieron que un concepto originalmente religioso, pudiera encontrar lugar en el desarrollo filosófico, especialmente en la que podría denominarse como filosofía política.

En efecto, podemos decir que la aparición del concepto de *alma* en el pensamiento humano no tuvo lugar en el campo de la filosofía, sino en el de la religión. Antes de que la filosofía apareciera como un modo sistematizado y fundamentado de explicación de la realidad, el pensamiento religioso facilitó los primeros acercamientos que permitieron a los seres humanos comprender tanto el entorno que los rodeaba, como su propia existencia y su lugar en el mundo.

Así, la presentación que hago en esta tesis del pensamiento antiguo, muestra que uno de los conceptos importantes de estas primeras explicaciones religiosas fue el *alma*. En este sentido, para el planteamiento religioso homérico, el alma se comprendía como un aliento o espíritu atribuible solamente a una persona viva, similar a su figura, pero carente de inteligencia, cuya única función era dar vida y movimiento al cuerpo en el que se encontraba; y aunque en ocasiones también se relacionaba con las emociones del hombre, no se le llegó a dar una carga ontológica especial.

En coexistencia con la religión homérica, los cultos a Eleusis, se configuraron en un entorno a cambios culturales, religiosos, económicos y políticos, expresando una concepción alternativa de la realidad en la que, si bien es cierto se conservaron algunas ideas importantes del culto oficial, también lo es el hecho de que se llevó a cabo una reinterpretación de algunas de esas ideas bajo las nuevas necesidades que surgieron ante estos cambios sociales. El concepto de alma sigue apareciendo como un elemento integral de la propuesta religiosa, salvo que en los cultos eleusinos cobró mayor importancia, pues se le atribuyeron cualidades un poco más específicas.

Entre estas cualidades, se puede mencionar la incipiente aparición de la noción de promesa de una vida mejor del alma después de la muerte del cuerpo, conservándose así la dualidad entre el cuerpo y el alma, y la pervivencia del alma respecto al cuerpo, pero, por un lado, el destino y estado que ésta tendrá una vez que se separa del cuerpo deja de ser un estado de deambulación en las sombras y, por otro lado, se vuelve necesario un código de conducta no moral referente a los rituales que, al seguirse, otorgaban a esa alma el acceso a una buena estancia en la vida inmortal.

Cabe señalar que, puesto que las prácticas rituales que se exigían a los iniciados en los Misterios de Eleusis no estaban en conflicto con las actividades del culto oficial, una misma persona podía participar en ambos cultos sin ningún problema, tal como sí sucedió con la presencia de los cultos órficos, los cuales se vieron envueltos en polémicas respecto a la concepción misma de alma, a las prácticas rituales tradicionales y a las creencias del destino del alma después de la muerte material.

Para ampliar más este punto, en primer lugar, tenemos que el culto al dios extranjero Orfeo retomó el concepto de alma bajo reformulaciones un tanto radicales respecto a las ideas tradicionales. El hombre, hasta entonces, se había entendido como un todo completo en vida, cuyas acciones no seguían un código de corrección moral específico y su destino después de la muerte era más bien sombrío o incierto. Así, para los iniciados órficos el ser humano estaba conformado por dos elementos antagónicos (el bien y el mal), que debe expiar mediante prácticas rituales y el seguimiento de normas que distanciaban a los seguidores órficos del resto de la comunidad. Una vez que la persona se encontraba limpia de la carga negativa primigenia con la que fue creada, garantizaba la dicha de su alma al morir.

De este modo, se hacen evidentes las diferencias que tenían los cultos órficos respecto a las religiones tradicionales, además de que, aunque se sigue manteniendo la dualidad entre cuerpo y alma, al cuerpo se le dio una carga negativa que antes no tenía, mientras que el alma representaba la parte elevada y divina. Por ello, seguir los rituales y conductas establecidas en el culto a Orfeo significó una liberación del alma de las ataduras corporales, mientras que el no seguirlas o rechazarlas implicaba un ciclo de reencarnaciones del alma, lo que hacía cada vez más difícil su emancipación.

Ahora bien, así como el concepto de alma en el campo religioso se fue configurando y transformando en la medida en que se veía atravesado por elementos políticos, económicos, culturales y sociales, de la misma forma comenzó a incursionar en el campo de la filosofía, no como una consecuencia o propuesta causal, sino como una forma más de explicación de la realidad que se remontó a sus elementos tradicionales, y se moldeó para responder a las nuevas necesidades y condiciones de cada aparato filosófico.

En este sentido, una de las variantes innovadoras que atravesó al concepto de alma en la filosofía presocrática, como es el caso de Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso y Pitágoras de Samos, fue su acercamiento con la noción de orden y gobierno que establece un vínculo entre los seres humanos y el universo que los rodea. En efecto, para la filosofía presocrática representada en esta tesis por estos pensadores, existe un orden natural u original que rige a todo el cosmos que, además, se encuentra presente en el alma de los seres humanos y nos permite comprender y comprendernos en esa constancia que mantiene todo en equilibrio.

Así como pueden verse cambios significativos entre el tratamiento religioso y el tratamiento filosófico de este concepto, del mismo modo pueden apreciarse ciertas cercanías entre estos dos planteamientos; por ejemplo, en la propuesta filosófica de Pitágoras y el planteamiento órfico, principalmente, en la que ambas retoman la dualidad del hombre, la idea de la transmigración de las almas (aunque con distinto propósito cada una pues en el planteamiento órfico se ve como un castigo, mientras que en el pitagórico es una condición de vida), su purificación y su naturaleza divina.

En el planteamiento de Anaximandro se comparte, con los misterios órficos, más que la idea de alma como en el caso de Pitágoras, la imagen del caos creador en relación con el *to aperion* así como la relación de retribución, justicia y orden entre este principio generador y el individuo como parte de esta distribución equilibrada; mientras que en la propuesta de Heráclito, aunque aún no hay afirmaciones concluyentes, es posible plantear una cercanía basada en el reciente descubrimiento de los papiros de Derveni y las laminillas de Tesalia y Olbia, a través del alma como elemento del hombre que está directamente relacionado con los principios que dan armonía al mundo por medio del *logos*, el lenguaje y estilo empleado, así como varias correspondencias entre ambas corrientes.

Ahora bien, los elementos que adquirió y transformó la idea de alma en este proceso, también entraron en discusión con la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles, en las cuales además se atendieron otras problemáticas que cobraron mayor importancia debido a los cambios culturales y sociales de su época, dando como resultado una ampliación de este concepto al campo de la ética y la política.

En efecto, más allá del impacto social que pudo tener la religión olímpica, los cultos a Eleusis y los misterios órficos, o la mayor o menor cercanía de los filósofos presocráticos con la política, es posible notar que a la par del desarrollo económico, cultural y político, se manifestó un desarrollo filosófico que buscó, aunque no solamente, entender el nuevo papel del ser humano ante estos cambios; así, la idea de alma se mantuvo como uno de los pilares importantes de estas nuevas explicaciones que trataban de vincular al ser humano con la nueva sociedad que lo rodeaba, es decir, con la *polis*.

En este ambiente de cambios legales, nace una concepción del hombre renovada e integrada por elementos pertenecientes a la tradición y otros que se desarrollaron en la medida en que se sostenían discusiones filosófico-políticas, tales como las llevadas a cabo entre Sócrates y los sofistas, y después las planteadas por Platón, Aristóteles y Séneca, en las que se incluían reflexiones acerca de la naturaleza del ser humano y las manifestaciones de ésta en sus acciones y costumbres, siendo el alma uno de los núcleos principales de estas propuestas.

A partir de este momento, la necesidad de la participación política de los ciudadanos se tornó crucial, la cual, desde la reflexión filosófica propuesta en este trabajo, se ve posibilitada gracias al alma del ser humano. De esta forma, el alma ya no solo puede comprenderse como un elemento pasivo de contemplación, sino también como un elemento activo que permite al hombre involucrarse y desarrollarse dentro de su sociedad. Para Sócrates, de modo semejante al planteamiento pitagórico, el alma es el lugar donde se concentran las virtudes y aprendizajes para llevar a cabo una buena vida, expresada en el *areté*, pues es ahí donde se puede reconocer, y por lo tanto efectuar, la justicia, entendida como aquello que gobierna y nos gobierna a todos.

Estas consideraciones socráticas se verán desarrolladas en el pensamiento de Platón bajo una relación de macro-cosmos y micro-cosmos, para el cual existe una relación entre el alma del ser humano como posibilitadora de las acciones sociales del hombre y el orden político, que rige al mundo y permite su correcto funcionamiento, equilibrio y armonía. La gobernabilidad que permea en el exterior está presente en nuestra alma, mostrándose como deber del ser humano reconocerla y reproducirla en nuestras actividades virtuosas dentro de la comunidad.

En el caso de Aristóteles, puede verse un cambio importante tanto en la definición misma del alma, como en la propuesta que la vincula a la política pues, aunque afirma que el cuerpo y el alma son dos elementos distintos, difiere en la idea de que el alma sea inmortal. Asimismo, niega la posibilidad de que el alma resguarde o contenga previamente las virtudes que hacen a un individuo un buen ciudadano; en cambio, propone una noción de alma que solamente podrá desarrollarse por completo dentro de una comunidad mediante el ejercicio constante de las virtudes aprendidas en la sociedad, mismas que deben ser posibilitadas por el aparato gobernante, además de la separación que plantea entre las diferentes formas de integración social, como la familia y el gobierno, en cuanto a su estructura, funcionamiento y comportamiento.

Siguiendo los múltiples tejidos elaborados por los distintos ámbitos de acción del ser humano, para el periodo helenista en el que ocurre la expansión territorial encabezada por Alejandro Magno, la desintegración de las *polis* y las implicaciones ideológicas correspondientes, es posible ver que el concepto de alma se nutrió de nuevos elementos en la filosofía estoica de Séneca. Así, la idea principal en cuanto a la reflexión política fue la noción de *cosmopolitismo*, la cual amplía la extensión de pertenencia proponiendo que todo ser humano es capaz de identificarse socialmente con sus semejantes sin importar los límites territoriales, pues tal relación se basa en la legalidad con la que está estructurada la Naturaleza, de la cual somos parte. El alma en este sentido, y siguiendo un poco a Aristóteles, en tanto que es racional nos permite identificar y continuar con este acontecer regido por leyes naturales.

Ya para los comienzos de la Edad Media, esa inestabilidad se complicó aún más debido a varios factores, como la caída de Roma y las múltiples conquistas territoriales, entre otras, los cuales permearon las reflexiones teológico-filosóficas de los pensadores de esta época, en especial, las concernientes al campo de la política y la ética. En esta medida, los planteamientos de San Agustín y Santo Tomás respecto a la naturaleza del hombre y su papel en un mundo que fue creado bajo consideraciones distintas a las hasta entonces aceptadas, atravesaron también la dimensión social, mostrando que la 'comunicación teórica' entre el periodo en el que se encuentran y las etapas anteriores aún está latente, compartiendo algunos aspectos y replanteando otros bajo las nuevas condiciones ante las que se enfrentaron.

Uno de esos elementos de reflexión comunes es el concepto de alma, que en el pensamiento agustino sigue compartiendo la dualidad en cuanto a la composición del ser humano, quien fue creado por Dios. Así, en asentimiento con la propuesta tradicional platónica, el alma se muestra como elemento inmortal, incorpóreo y racional, pero, además, propone al alma como el lugar en donde se encuentran impresos los tres principios de la creación, elementos que permiten una interpretación de corte político en la que se coloca al hombre como un sujeto individual y, al mismo tiempo, colectivamente activo en la sociedad. En otras palabras, siguiendo individualmente el camino correcto señalado por Dios, es posible acercarse a los demás, mediante acciones político-sociales representadas en la Ley Temporal y la Ley Eterna, al bienestar terrenal, lo cual, en principio, garantizaría la bienaventuranza eterna.

Estas propuestas, puestas a lupa bajo un nuevo ambiente cultural impulsado en parte por las incipientes universidades, permitieron a Santo Tomás reconstruir este concepto bajo nuevos esquemas cimentados gracias a sus discusiones teóricas con los filósofos que le antecedieron. Así pues, el alma, además de su inmortalidad y de ser principio vital del hombre, se muestra para Santo Tomás como el lugar en el que converge la parte racional y la parte correspondiente a la voluntad del ser humano, lo cual se manifiesta como prudencia, siendo una de sus formas la prudencia política, única de los seres humanos pues implica la convivencia y el desarrollo dentro de una sociedad.

Dicho lo anterior, también es importante señalar que, para llevar a cabo una interpretación justa, tanto de los periodos históricos como de las propuestas filosóficas presentadas, fue necesario entender que no es posible plantear una distinción definitiva entre la religión y la filosofía; incluso, también tuve que prescindir en gran medida de las distinciones actuales que tenemos sobre de las disciplinas filosóficas, ya que para estos pensadores aún no hay una distinción clara, por ejemplo, entre la ética y la política, y las explicaciones acerca de la naturaleza del hombre empalman aspectos antropológicos, ontológicos, metafísicos e incluso religiosos.

Puedo decir que, por esta razón, entre otras, la idea de alma a lo largo de los pensamientos abarcados se presentó como un concepto sintomático, es decir, un concepto que engloba y refleja las formas en las que se presentaba la realidad para las personas de cada tiempo, las maneras en las que pensaban su origen, los propósitos que tenía su estancia en el mundo y las posibles formas para relacionarse con sus semejantes, así como el parámetro para saber a quienes podían considerar como alguien igual y perteneciente al grupo en el que estaban.

Por ello, no puede mostrarse como un concepto susceptible de cambios causales, ya que al mostrarse como espejo de varias cosmovisiones que se comparten o bien dentro de una misma época o bien a lo largo de varias épocas, tiene que verse inmerso en un tejido orgánico en donde convergen elementos sociales, económicos, religiosos, filosóficos, políticos, culturales, etc., lo cual, a su vez, permite la comunicación entre varios pensamientos y periodos históricos distintos. Así, se mostró oportuno y, hasta cierto punto necesario, realizar todo el recorrido expuesto en este trabajo, pues para comprender de la mejor manera el contenido del concepto de *alma* en relación con la filosofía política, tenía que aproximarme a la historia del concepto y a las formas en las que interactuaba con los aspectos de la realidad.

De este modo, puedo decir que la intuición que me impulsó a desarrollar este proyecto, resultó acertada. En efecto, gracias a las constantes reflexiones y replanteamientos del problema central y al análisis de la bibliografía consultada, se abre la posibilidad de comprender al alma como un elemento que integra las múltiples dimensiones en las que se desenvuelve el ser humano, con sus respectivas imbricaciones. Así, el alma, que estaba asociada principalmente a la actividad contemplativa del hombre, también puede relacionarse con la actividad política y con el desarrollo moral de los ciudadanos.

Esta relación patente entre el alma, el hombre y la dimensión del quehacer político puede hacerse visible en otros periodos históricos, e incluso puede someterse a otros tratamientos como el propuesto por la filosofía moderna, en la que se plantea la discusión sobre la viabilidad de la relación entre la religión y la política; pero, en las etapas y propuestas filosóficas presentadas en esta tesis, se encuentra la simiente de las reflexiones acerca de la relación que existe entre el hombre y su actuar político.

BIBLIOGRAFÍA

a) Básica

1. Agustín, San., *La ciudad de Dios*. (Introducción: Francisco Montes de Oca). México: Porrúa, 1981
2. Alberto Magno, *Sobre el alma*. (Jörg Alejandro Tellkamp, trad.). Pamplona: EUNSA, 2012
3. Aquino, Tomás de, *La Monarquía*. (Laureano Robles y Ángel Chueca, trads.). Barcelona: Altaya, 1997.
4. Arendt, H., *La vida del espíritu*. (Carmen Corral, trad.). Barcelona: Paidós, 2002.
5. _____, *La promesa de la política*. (Jerome Kohn, trad.). Barcelona: Paidós, 2008.
6. Aristóteles, *Acerca del Alma*. (Tomás Calvo Martínez, trad.). Madrid: Gredos, 1978. Edición con notación canónica.
7. _____, *Ética a Nicómaco. Ética Eudemia*. (Julio Pallí Bonet, trad.). Madrid: Gredos. Edición con notación canónica.
8. _____, *La Constitución de Atenas/Pseudo-Aristóteles. Económicos*. (Manuela García Valdés, trad.). Madrid: Gredos, 2008. Edición con notación canónica.
9. _____, *La Política*. (Julián Marías y María Araujo, trads.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997. Edición bilingüe con notación canónica.
10. _____, *Política*, (Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, trads), Madrid: Alianza, 1995
11. _____, *Metafísica*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1982. Trad. Valentín García Yebra. (Edición trilingüe -griego, latín, español-, anotada con numeración canónica).
12. _____, *Metafísica*, (Tomás Calvo Martínez, trad.), Madrid: Gredos, 1998.
13. _____, *Parva naturalia*, (José A. Serrano, trad.), Madrid: Alianza, 1993
14. Bernabé, A., *Platón y el Orfismo: diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada, 2011.
15. Bernabé, A. & F. Casadesús, (Coords). *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, 2 Vols. Madrid: Akal, 2008
16. Boron, A. A. (Comp.). *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Bs. As: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)/EUDEBA, 1999.

17. Cabrera I., (Comp). *Argumentos trascendentales*. México: UNAM, 1999.
18. Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*. (María Araujo, trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1997.
19. Düring I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México: UNAM, 1990
20. Eggers Lan, C., *Los filósofos presocráticos*, Vol. I. (Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, trads.). Madrid: Gredos, 1978
21. _____, *Los filósofos presocráticos*, Vol. II. (Néstor Luis Cordero, Francisco José Olivieri, Ernesto La Croce y Conrado Eggers Lan, trads.). Madrid: Gredos, 1978
22. Finley M. I., *El nacimiento de la política*. (Teresa Sempere, trad.). México: Grijalbo, 1986.
23. Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. (Arsenio Palacios y Salvador Caballero, trads.). Madrid: Gredos, 1989.
24. Guthrie W. K. C., *A History Greek Philosophy*. (6 vols.). New York: Cambridge University Press, 1975.
25. _____, *Los filósofos griegos*. (Florentino M. Torner, trad.). México, FCE, 1990.
26. _____, *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico"*. (Juan Valmard, trad.). Buenos Aires: EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires), 1970.
27. Hesíodo, (2011). *Teogonía*. (Paola Vianello de Córdoba, trad.). México: UNAM, 1ª, reimp., edición bilingüe de la Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana.
28. _____, (2007). *Los trabajos y los días*. (Paola Vianello de Córdoba, trad.). México: UNAM, 2ª, reimp., edición bilingüe de la Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana.
29. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, trads.). México: FCE, 1985, 2ª ed.
30. Kirk G. S., Raven J. E. & Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*. (Jesús García Fernández, trad.). Madrid: Gredos, 2003.

31. Meiksins Wood, E. *De ciudadanos a señores feudales. Historia social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media.* (Ferran Meler Orti, trad.). Barcelona: Paidós, 2011
32. Pirene, H., *Historia económica y social de la Edad Media. (Con un anexo bibliográfico y crítico de H. van Werveke).* (Salvador Echavarría, trad.). México: FCE, 1975 (14ª reimpresión).
33. Platón, *Diálogos.* (Vol. 2: *Georgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo*). (J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo, trads.). Madrid: BCG, 1992.
34. _____, *Diálogos.* (Vol. 3: *Fedón, Banquete y Fedro*). (C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, trads.). Madrid: BCG, 1992.
35. _____, *Diálogos.* (Vol. 5: *Parménides, Teeteto, Sofista y Político*). (Isabel Santa Cruz et al, trads.). Madrid: BCG,
36. _____, *Diálogos.* (Vol. 6: *Filebo, Timeo y Critias*). (Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi., trads.). Madrid: BCG, 1992.
37. _____, *República.* (J. Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, trads. Introducción M. Fernández-Galiano.). Madrid: Alianza, 1988. (Edición anotada con numeración canónica)
38. _____, *Diálogos.* (Vol. 7: *Dudosos, Apócrifos y Cartas*). (Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, trads.). Madrid: BCG, 1992.
39. Rohde E., *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.* (Wenceslao Roces, trad.). México: FCE, 1983.
40. Strauss, L. & Cropsey J. (Comps.), *Historia de la filosofía política.* (Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, trads.). México: FCE, 2006.
41. Torrell, J-P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra.* (Ana Corzo Santamaría, trad.). Pamplona: EUNSA, 2002.
42. Truyol Serra, A., *El Derecho y el Estado en San Agustín.* Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1944.
43. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso.* (Diego Gracián, trad. Introducción de Edmundo O'Gorman). México: Porrúa, 2010.
44. Vanzago, L., *Breve historia del alma.* (María Julia de Ruschi, trad.). Buenos Aires: FCE, 2011.

45. Vernant J., *Mito y religión en la Grecia antigua*. (Salvador María del Carril, trad.). Barcelona: Editorial Ariel, 2001.

46. Wahl, J., *Tratado de metafísica*. México: FCE, 1986.

b) Complementaria

1. Águila, R. del., *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*. Barcelona: Anagrama, 2004.
2. Alegre G. A., *Estudios sobre los presocráticos*. Barcelona: Anthropos, 1985.
3. Arquillière, H-X., *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. (Ignacio Massot Puey, trad.). Granada: Universidad de Granada & Universidad de Valencia, 2005.
4. Barnes J., *The presocratic philosophers*. New York: Routledge, 1982.
5. Berti E., *El pensamiento político de Aristóteles*. (Helena Águila, trad.). Madrid: Gredos, 2012.
6. Burkert, W., *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*. (Xavier Riu, trad.). Barcelona: Acantilado, 2002
7. _____, *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. (Luis Andrés Bredlow, trad.). Barcelona: Acantilado, 2011.
8. Bréhier, É., *La filosofía en la Edad Media*. (José López Pérez, trad.). México: UTEHA, 1959.
9. Cohen, R., *Atenas, una democracia*. (J. Farran y Mayoral, trad.). Barcelona: Aymá Editora, 1961.
10. Colli G., *Filósofos sobrehumanos*. (Miguel Morey, trad.). España: Siruela, 2009.
11. _____, *La sabiduría griega*. Vol. III: Heráclito. (Dionisio Mínguez, trad.). Madrid. Trotta.
12. Coplestón, F.C., *Historia de la filosofía. Vol. 1: Grecia y Roma*. (M. Sacristán, trad.) México: Ariel, 1986
13. _____, *El pensamiento de Santo Tomás*. (Elsa Cecilia Frost, trad.). México: FCE, 1982

14. Coulanges, F. de., *La Ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. (Estudio preliminar de Daniel Moreno). México: Porrúa, 2015.
15. Cotterill, H.B., *Antigua Grecia. Mito e historia*. México: Editorial Tomo, 2009
16. Chalmeta, G., *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del Bien Común político*. (Juan José García Norro, trad.). Pamplona: EUNSA, 2002
17. Chesterton, G.K., *Santo Tomás de Aquino*. (H. Muñoz, trad.). Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1937. Colección Austral.
18. Düring, I., *Aristóteles*. (B. Navarro, trad.). México: UNAM, 1990
19. Ferrater M. J., *Diccionario de filosofía. (Tomo 1 A-K)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
20. Ferrater M. J., *Diccionario de filosofía (Tomo II E-J)*, Barcelona: Ariel, 2004.
21. Finley, M. I., *El mundo de Odiseo*. (Mateo Hernández Barroso, trad.). México: FCE, 3ª. ed., 2014.
22. García Bacca, Juan David., *Los presocráticos*. México: FCE, 1993.
23. García Gual, C., *Mitos, viajes, héroes*. Madrid: FCE., 2011.
24. Gómez Robledo, A. *Varia Socrática*. (Burnet, J., *Doctrina Socrática del alma*. Tylor, A., Biografía platónica de Sócrates). (Antonio Gómez Robledo, trad.). México: UNAM, 1990.
25. Gómez Pin, V., *El drama de la ciudad ideal*. Madrid: Santillana/Taurus, 1995.
26. Gomperz, Th. *Pensadores griegos. Vol. 2: Sócrates y Platón*. (Jordi Cortés y Antoni Martínez Riu, trads.). Barcelona: Herder, 2000.
27. Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*. (Tomás Calvo Martínez, trad.). Madrid: Gredos, 1973.
28. Hare, R.M., *Platón*. (Andrés Martínez Lorca, trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2009.
29. Hesíodo, *Teogonía*. (Paola Vianello, trad.). México: UNAM, 1978
30. Homero
31. *Ilíada*. (E. Crespo, trad.). Editorial Gredos: Madrid, 2015. Edición anotada con numeración canónica
32. _____, *Odisea*. (J. M. Pabón, trad.). Editorial Gredos: Madrid, 2015. Edición anotada con numeración canónica
33. Herodoto. *Historias*. (Carlos Schrader). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2015

34. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, trads.). México: FCE, 1985.
35. _____., *La Teología de los primeros filósofos griegos*. (José Gaos, trad.). México: FCE. 1980
36. _____., *Cristianismo primitivo y Paideia griega*. (Elsa Cecilia Frost, trad.). México: FCE, 2016.
37. James, E.O., *Historia de las religiones*. (Ma. Luisa Baseiro, trad.). Barcelona: Alianza, 2001.
38. Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates y Diálogos* (Juan Zaragoza, trad.). Madrid: Biblioteca Gredos, 2015.
39. _____., *Ciropedia*. (Ana Vegas Sansalvador, trad.). Madrid: Biblioteca Gredos, 2015
40. Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la Madre y la Hija*. (Ma. Tabuyo y Agustín Lópe, trads.). Madrid: Siruela, 2004.
41. Laks, A. *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*. (Nicole Ooms, trad.). México: UNAM, 2007
42. Marías, J., *Historia de la filosofía*. México: Alianza Universidad, 1991.
43. Martino, E., *Aristóteles. El alma y la comparación*. Madrid: Gredos, 1975.
44. Mate, R., *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos, 2011.
45. McNall, E. *Civilizaciones de occidente. Su historia y cultura*. Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XX, 13ª ed., 1980
46. Moeller, CH. *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. (Ma. Dolores Raich Ullán, trad.). Madrid: Ediciones Encuentro, 1989.
47. Mondolfo R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. (Oberdan Caletti, trad.). México: Siglo XXI, 1989.
48. _____., *El pensamiento antiguo*. 2 volúmenes (Vol. 1: Desde los orígenes hasta Platón. Vol. II: Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos). (Segundo A. Tri, trad.). Buenos Aires: Losada, 2003.
49. Moscone, R. O. *Sócrates: sólo sé de amor*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
50. Oakley, F., *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*. (Néstor Mínguez, trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1980.

51. Oppenheim F. E., *Ética y filosofía política*. (Alfredo Ramírez Araiza y Juan José Utrilla, trads.). México: FCE, 1976.
52. Patočka, J., *Platón y Europa*. (Marco Aurelio Galmarini, trad.). Barcelona: Ediciones Península, 1991.
53. Pérez Quintana, A. (Ed.), *Razones medievales: poder y cultura*. Barcelona: Laetres, 2009.
54. Petrie, A. *Introducción al estudio de Grecia*. (Alfonso Reyes, trad.). México: FCE, 2016.
55. Porfirio, *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, (Miguel Periago Lorente. trad.), Madrid: Gredos, 1987.
56. Puech, H-Ch., (Dir). *Historia de las religiones. Vol. 2: Las religiones antiguas*. (José Luis Ballbé y Alberto Cardín Garay, trads.). México: Siglo XXI, 1970.
57. Reale, G. & Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol. 1: Antigüedad y Edad Media*. (Juan Andrés Iglesias, trad.). Barcelona: Herder, 1988.
58. Rey Altuna, L., *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. Madrid: Gredos, 1959
59. Sabine, G.H., *Historia de la teoría política*. (Vicente Herrero, trad.). México: FCE., 2012.
60. Schwarz, G., *Lo que verdaderamente dijo San Agustín*. (Miguel Chamorro González, trad.). México: Aguilar, 1980.
61. Sexto Empírico., *Esbozos Pirrónicos*. (Antonio Gallegos Cao y Teresa Muñoz Diego, trads.). Madrid: Gredos, 1993
62. Soares, L., *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*. Bs. As.: Editorial Biblos, 2002.
63. Sofistas. *Obras*. (Protágoras, Jeníades, Gorgias, Licofrón, Pródico, Trasímaco, Hipias, Antifonte, Critias, Anónimo de Jámblico). (Antonio Melero Bellido, selección y trad.). Madrid: Biblioteca Gredos, 2015
64. Strauss L., *Sin ciudades no hay filósofos*. (Antonio Lastra y Raúl Miranda, trads.). Madrid: Tecnos, 2014.
65. Vegetti, M., *Quince lecciones sobre Platón*. Madrid: Gredos, 2012.

Tesis doctorales consultadas en línea

- Herrero J. M., *La tradición órfica en la literatura apologética cristiana*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2005, ISBN: 84-669-2758-1. Tesis doctoral en línea, dirigida por Dr. Alberto Bernabé Pajares y Dr. Antonio Piñero Sáenz.
- Jiménez Sn. C. A. I., *Rituales órficos*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002, ISBN: 84-669-1935-X. Tesis doctoral en línea, dirigida por Dr. Alberto Bernabé Pajares.
- Martín H. R., *El orfismo y la magia*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006. ISBN: 978-84-669-2898-4- Tesis doctoral en línea, dirigida por Dr. Alberto Bernabé Pajares.