



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

ENTRE LA RAZÓN Y LA PASIÓN EL PENSAMIENTO ÉTICO DE ARISTÓTELES EN EL HOMBRE POLÍTICO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN CIENCIAS POLÍTICAS
Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA
(ESPECIALIDAD CIENCIA POLÍTICA)

PRESENTA

GEORGINA SALAZAR DE LA ROSA



ASESOR DE TESIS: MTRO. ALÁN ARIAS MARÍN

CIUDAD UNIVERSITARIA

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*A mis padres, Guadalupe y Salvador,
a mi hermana, Marine,
a mi familia,
a José Enrique,
por su apoyo incondicional, con toda mi gratitud y mi amor*

Agradezco particularmente al Maestro Alán Arias Marín por su apoyo, dedicación y consejo.

Agradezco a mis honorables sinodales por sus comentarios y sugerencias.

INDICE

Introducción	3
Capítulo I	
Una idea clave.- La <i>polis</i> griega	7
1.1.- El origen de la <i>polis</i> .- El hogar común, el fuego sagrado y el culto a los muertos	7
1.2.- El mundo griego heroico primitivo	14
1.3.- El mundo de la <i>polis</i> democrática: el gobierno del hombre-ciudadano, la sofística y la racionalidad política	17
Capítulo II	
El hilo de la historia.- Grecia en el siglo IV a. C.	29
2.1.- El fin de la Guerra del Peloponeso.- El ascenso de Esparta en Grecia y la tiranía ateniense	31
2.1.1.- La democracia ateniense	35
2.2.- El retorno de Atenas.- La Guerra de Corinto, la Segunda Liga ática y el declive espartano	43
2.3.- La Guerra de los Aliados, la Tercera Guerra sagrada y el ascenso de Macedonia	47
2.4.- La derrota de Atenas y la hegemonía macedonia	49
2.5.- Alejandro y la conquista de Persia	53
Capítulo III	
Aristóteles, vida y obra	58
3.1.- Los primeros años.- La llegada a Atenas y la estancia en la Academia	60
3.2.- Los años de viaje.- La estancia en Assos, Lesbos y Macedonia	62
3.3.- El retorno a Atenas y la fundación del Liceo.- Desarrollo filosófico e investigación científica	63
3.4.- La salida de Atenas y los últimos años.- Destrucción de la <i>polis</i> griega y nacimiento de un nuevo mundo: el Imperio Macedonio	64
3.5.- Clasificación de las obras de Aristóteles	65
3.6.- Aristóteles y el conocimiento científico	67

Capítulo IV	
<i>Ética Nicomáquea</i>	71
4.1.- El alma humana: razón y pasión	74
4.2.- La ética: razón práctica	80
4.3.- Las acciones humanas	84
4.4.- Las virtudes éticas	88
4.5.- El hombre político y el hombre lascivo	91
4.6.- Política y Prudencia	95
4.7.- Moderación e Incontinencia	98
4.8.- La Concordia política	102
4.9.- La felicidad	105
Capítulo V	
<i>Política</i>	111
5.1.- Comunidad familiar y comunidad política	113
5.2.- La República	117
5.3.- La ciudad y el ciudadano	119
5.4.- Diversas formas de constituciones políticas	123
5.5.- Inestabilidad de los regímenes políticos	126
5.6.- El Estado ideal	128
Conclusión	
Ética y Política	132
Bibliografía	138
Anexo	143

Introducción

El asunto, dijo Sócrates, no es ninguna bagatela, la cuestión es cómo deberíamos vivir.¹ ¿Cuál debe ser la organización política en la ciudad? Esta es la interrogante que ha ocupado gran parte de todo el pensamiento filosófico político de la humanidad. El estudio sobre la mejor forma de gobierno u óptima república, así como el fundamento del poder político (justificado en la obligación política), son competencia de la filosofía política. La relación entre ciencia política y filosofía política es evidente, si bien existe cierta divergencia, sobre todo en el primer punto, ya que ésta tiende a ser prescriptiva.² La vida en sociedad, la organización política a la que necesariamente remite, pone de manifiesto la existencia de relaciones de poder, de mando y obediencia, es decir, relaciones de poder político. ¿Cuál es el fin de la política? ¿Cuál es su justificación? ¿La política es consenso o disenso? Estas son algunas de las interrogantes que se pretenden responder en el transcurso de la investigación.

La búsqueda tiene como eje principal retomar la política como ciencia garante del bien común en el Estado, razón por la que remite al pensamiento filosófico-político clásico occidental, es decir, Grecia antigua. Es, en este momento histórico, que germina el pensamiento filosófico-político de un gran pensador: Aristóteles. La teoría desarrollada por el Estagirita permite la integración de teóricos políticos, pasados y actuales, debido a que es un pensador sumamente destacado en su respectivo siglo, así también, condicionó líneas de reflexión política durante su centuria y mucho más allá de ella, por lo que su importancia teórica está fuera de toda duda. Hoy en día su lectura es esencial, sea su estudio de forma retrospectiva (con el fin de comprender el pasado), en presente, o con proyección futura, la teoría ética y política de Aristóteles es vigente porque refiere un tema actual: pasiones, deseos, razón, cuestiones humanas, hechos que en esencia el transcurrir del tiempo no modifica.

¹ Platón, *República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, Colección Biblioteca Clásica Gredos; 94, 2008, Libro I, 352d

² Vid Norberto Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*. México, FCE, Colección Breviarios; 487, novena reimpresión, 2002, p. 71. Asimismo, Norberto Bobbio, *El filósofo y la política*. Antología/estudio preliminar y compilación de José F. Fernández Santillán, México, FCE, Sección de Obras de Política y Derecho, segunda edición, 2002, p. 59

Es por esta razón que su pensamiento será la base de los criterios éticos y políticos que se propondrán a lo largo de la investigación. Tras una síntesis de la relación armónica entre ética y política en el pensamiento de Aristóteles, se intentará demostrar que se encuentran breves y sugerentes páginas donde se plantea con suma claridad si existen o no criterios éticos que han de inspirar las decisiones del hombre político.

La concepción del universo, del mundo, de la ciudad y del hombre, que tenían los antiguos griegos, dista en demasía de la que hoy en día puede tener cada uno de nosotros. El pensamiento griego antiguo concebía al hombre como miembro de la *polis*, hecho por el que no podía dissociarse de ésta, antes bien, su vida entera discurría por sus senderos; guiándolo, limitándolo, condicionándolo. Es por ello que la investigación se abre explicando los conceptos clave de *polis*, *areté* y *ethos*, con el fin de abrir una puerta de comprensión al mundo griego antiguo que habitó el Estagirita. El hecho de describir y explicar el origen de la *polis*, así como sus características principales en una forma de gobierno demócrata, responde a la necesidad de situar, en un período determinado de la historia humana, el pensamiento ético y político de Aristóteles.

La explicación se inicia tomando como punto de referencia la familia, base primigenia de la *polis*. Prosigue con una breve explicación del proceso que dio pie a una forma de gobierno demócrata, normada por el consenso ciudadano mediado por la razón.

En el primer capítulo se describe cuál fue el origen de la *polis*, así como algunas de las características principales que permitieron el tránsito de una comunidad heroica primitiva de carácter mítico-religioso, a una comunidad política demócrata de carácter racional teleológico. En esta nueva comunidad política se tiene como principal eje la búsqueda y producción de una teoría que permita ordenar y guiar la acción y conducta humana, es decir, moderar el gobierno entre hombres, impidiendo que impere el uso constante de la fuerza y de la violencia.

La explicación prosigue refiriendo el contexto histórico general de Grecia durante el siglo IV a. C., centrándose específicamente en la ciudad de Atenas y Esparta, así como en el Imperio Persa y Macedonio. El conocimiento del contexto político y económico de Grecia antigua es esencial en la comprensión del pensamiento ético y político de Aristóteles. Los cambios vertiginosos acaecidos en este turbulento siglo, para Grecia en general, y para Atenas en particular, son los vértices que condicionaron, de cierta forma, la gestación y desarrollo del pensamiento filosófico del Estagirita.

Con el fin de alcanzar el objetivo de investigación: la descripción y explicación del pensamiento ético y político de Aristóteles, la relación intrínseca de ambas en el origen, acción y fin del poder político, se procederá al análisis de tres obras: *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia* y *Política*. Finalmente, se dará paso a la reflexión en torno a la política como consenso, como cooperación, refiriendo la vigencia y aportación que el pensamiento filosófico-político de Aristóteles ha hecho a la ciencia política.

Debo mencionar que no es mi intención elaborar un análisis de las tres obras citadas, ya que un proyecto de tal magnitud excede por mucho los objetivos aquí expuestos. Lo que se pretende poner de manifiesto es la importancia inherente de la ética en la política; demostrar su función como término medio entre la razón y la pasión en el hombre político.

Quizá alguien se pregunte ¿qué sentido tiene emprender un recorrido teórico por el pensamiento ético y político de Aristóteles? Ante tal cuestionamiento respondo lo siguiente. La dialéctica constante entre dominantes y dominados precisa fundamentarse en una base que no atienda exclusivamente necesidades particulares de gobernantes. La base será, entonces, el *bien común*; el bienestar en la *polis*. Las pasiones del hombre, carentes del elemento ético, tienden a ser ilimitadas, generando ocaso y degeneración en la ciudad.

Es en este punto que la ética cobra relevancia respecto del poder político. Un Estado moderado, gobernado con ética, es el justo medio al que alude Aristóteles a lo largo de su teoría ética y política. He ahí el motivo, la razón, por la que hoy retomo el pensamiento filosófico-político del Estagirita, tan vigente y actual en nuestros días.

Antes de concluir deseo hacer dos aclaraciones. La primera es respecto al título del trabajo. El nombre lo elegí tomando como referencia la división tripartita que Aristóteles elabora del alma. Como se verá en el capítulo IV, la facultad sensitiva contiene la parte irracional del hombre (entre otras características, las pasiones), mientras que la facultad racional contiene lo que hace al hombre propiamente humano, es decir, la razón. El título: *Entre la razón y la pasión. El pensamiento ético de Aristóteles en el hombre político*³, refiere el contenido del trabajo, debido a que es en la facultad sensitiva del alma donde tiene génesis la ética (en la medida en que ésta participa de la razón). Es por ello que puede aducirse la existencia de un término medio; de una medianía (entre la razón generadora de ética y la pasión irracional del alma sensitiva) en la acción y comportamiento del hombre político.

La segunda refiere el por qué algunos párrafos de los siguientes capítulos serán marcados con negritas. El tema que se abordará es sumamente amplio, es por ello que en algunos casos se harán intervenciones, mismas que se señalarán con negritas, con el propósito de trazar vértices que auxilien en la mejor descripción, explicación y comprensión del recorrido teórico que se emprenderá.

³ En este punto cabe hacer una aclaración. En la conclusión del trabajo de investigación, a diferencia del Estagirita, el concepto “hombre” al que haré referencia deberá entenderse de forma incluyente, es decir, alusivo tanto al género femenino como al género masculino. Si bien se mencionarán los conceptos que refiere Aristóteles sobre ciudadanía, diferencia de roles políticos, económicos, sociales y culturales, no deberá confundirse este hecho con la exclusión homóloga del género femenino en lo que respecta a la conclusión de esta investigación.

Capítulo I

Una idea clave.- La *Polis* griega

Mientras el hombre ignore las leyes que gobiernan su existencia, será su esclavo; y ellas le parecerán la voluntad de un ser superior. Pero, a medida que las comprenda. Podrá dominarlas y hacer que sirvan a su voluntad.

Vasilii Struve

El nacimiento de la *polis* griega marcó una transformación radical en el pensamiento, comportamiento y organización en la vida de los seres humanos; de las relaciones de poder y dominación entre ellos. El gobierno entre hombres se asentó en un comienzo, como se verá en el primer apartado, en principios mítico-religiosos provenientes de la antigua familia griega. Lo que interesa conocer es cómo se efectuó el tránsito de un gobierno tradicional divino impuesto, a una forma de gobierno demócrata con base en el consenso ciudadano guiado por la razón. El tránsito de uno a otro fue largo y complejo, e impactó en la forma de organización política de los hombres. Emanado del pensamiento griego y originado por la decadencia del comunismo primitivo, el crecimiento de la esclavitud y las desigualdades en la propiedad, el establecimiento de la *polis* como territorio autónomo gobernado por los ciudadanos conformó un punto de escisión y referencia en la historia de Occidente.

1.1.- El origen de la *polis*.- El hogar común, el fuego sagrado y el culto a los muertos

El primer antecedente de la *polis*, o ciudad, lo constituye la unión física y necesaria del hombre, es decir, la reproducción y preservación de la especie humana. La unión del hombre y la mujer encaminada a la procreación de los hijos, fue el punto de partida que originó la familia griega. Los lazos gestados en ella contenían todos los aspectos de la vida de un hombre: un hogar común, una comida común, un gobierno común, unas creencias y ritos religiosos comunes y, finalmente, una muerte común. Es interesante señalar que, desde siempre, la muerte fue un acontecimiento que fascinó e intimidó al

hombre. Este hecho se tradujo en pilar primigenio en la concepción que el hombre se generó de la existencia y de él mismo.

La religión de los muertos parece ser la más arcaica existente entre los griegos; antes de concebir y adorar a Zeus, el hombre adoró a los muertos, tuvo miedo de ellos y les dirigió sus preces: esa parece ser la raíz del sentimiento religioso. Quizás en presencia de la muerte sintió el hombre por vez primera la idea de lo sobrenatural y quiso esperar un más allá de cuanto veía. La muerte fue el primer misterio que puso a los hombres en el camino de los demás misterios; elevó su pensamiento de lo visible a lo invisible, de lo transitorio a lo eterno, de lo humano a lo divino.¹

El hombre mantuvo un temor y respeto por los muertos, en torno a la creación de ciertos ritos creyó garantizarse protección, seguridad y bienestar continuo. El cuidado en la preservación del hogar común, depositario del fuego sagrado, entendido éste como:

[...] una especie de ser moral, que sí bien es cierto que brilla, que calienta, que cuece el alimento sagrado, al mismo tiempo tiene pensamiento, conciencia; concibe los deberes y vela para que se realicen. Podríamos tratarlo como humano, ya que posee la doble naturaleza del hombre: físicamente resplandece, se mueve, vive, procura la abundancia, prepara la comida, sustenta el cuerpo; moralmente tiene sentimientos y emociones, concede al hombre la pureza, prescribe lo bello y lo bueno, nutre el alma. Puede decirse incluso que conserva la vida humana en la doble serie de sus manifestaciones. Es a la vez fuente de la riqueza, de la salud, de la virtud, siendo en verdad el dios de la naturaleza humana.²

¹ Numa Denis Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*. México, Nueva España, 1944, p. 49.

² *Ibidem.*, p. 55

El culto a los muertos conformó la base social en la que se asentó la antigua familia griega y, bajo la que se construyó una religión doméstica que determinó, como se verá más adelante, los cimientos en los que se edificó la ciudad.

Las más antiguas creencias de estos pueblos muestran una religión que tenía por objeto a los antepasados y por principal símbolo el hogar; ella constituyó la familia y estableció las primeras leyes. Pero esta raza tuvo también en todas sus ramas otra religión, aquella cuyas principales figuras fueron Zeus, Hera, Atenea [...] De estas dos religiones, la primera recibió sus dioses del alma humana, la segunda de la naturaleza física.³

Los primeros dioses fueron seres humanos divinizados y adorados por las antiguas familias griegas, erigidos en portadores de valores y normas de conducta, de ritos religiosos, a la par de protectores inmanentes de la familia y del orden, fueron ellos quienes configuraron la religión de los antiguos. Esta religión era doméstica, en el sentido de que cada familia tenía sus dioses, antepasados comunes a quienes rendía culto y respeto. Asimismo, se seguían y dictaban los preceptos de gobierno al interior de cada una de ellas.

El respeto y cuidado por la familia y los dioses protectores imponía la escisión entre éstas, impedía su unión, sin embargo, conforme aumentaron en número se registró un crecimiento paralelo en las necesidades alimenticias y de mutua protección. Ante la impotencia de bastarse así mismo, y ante la necesidad de expandirse territorialmente, se dio paso a la unión de diversas familias, génesis de lo que en lengua griega se conoció con el nombre de *fratría*. “La religión doméstica prohibía a dos familias mezclarse e identificarse, pero era posible que varias familias, sin sacrificar nada de su religión particular, se uniesen al menos para la celebración de otro culto que les fuese común. Esto es lo que ocurrió. Cierta número de familias formaron un grupo; la *fratría*”.⁴

³ *Ibidem*, p. 139

⁴ *Ibidem*, p. 135

El nacimiento de la fraternidad se gestó según el modelo de la antigua familia griega. “Cada fraternidad tenía un jefe cuya principal función consistía en presidir los sacrificios. La fraternidad tenía sus asambleas, sus deliberaciones y podía redactar sus decretos; en ella, como en la familia, había un dios, un culto, un sacerdocio, una justicia, un gobierno”.⁵ La comunidad política mediante la fraternidad conservó la religión doméstica de cada una de las familias integrantes, si bien dio paso al nacimiento de un culto común que las unió e identificó. La asociación humana continuó en aumento. A la unión de varias fraternidades siguió el nacimiento de la tribu, la cual conservó, a su vez, las mismas características que la anterior, si bien como era de esperar ante el aumento en el número de miembros, creció en complejidad. Es precisamente en este momento histórico que se atestigua el nacimiento de la antigua ciudad griega, “hecho que puede situarse entre los siglos VIII y VII a. C., y que marcó un comienzo, una verdadera creación; por ella, la vida social y las relaciones entre los hombres adquirieron una nueva forma”.⁶

El reparto de la tierra entre las antiguas tribus, a partir del nacimiento de la *polis*, se dividió principalmente en tres rubros: pública, privada y sagrada. Es importante señalar este hecho, ya que la agricultura era la principal actividad económica que proveía el alimento necesario a los habitantes de la ciudad en su acción diaria. Asimismo, el espacio al culto común fungía como herramienta esencial en la unión e identificación de la ciudad. En lo que refiere a la propiedad privada, esta daba al individuo lazos imperecederos de unión con la comunidad política.

El origen de la *polis*, de la ciudad, tuvo como base la convergencia de varias comunidades políticas, es decir, de varias tribus. Con base en ello, puede decirse que la ciudad posee, en primer término, un origen físico y natural que tiene como punto de partida la familia; sus creencias primitivas, el culto a los muertos y el fuego sagrado, es decir, la religión doméstica.

⁵ *Ibidem*, p. 137

⁶ Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*. España, Paidós, 1992, primera edición, p. 61

Fue ella el principio constitutivo de la familia, entendida en su amplio sentido, de la *fratría griega*. La obligación de honrar al antepasado común conlleva la de asegurar la continuidad de la familia; da su carácter esencial a las reglas que presiden el matrimonio, el derecho de propiedad, el derecho de sucesión; confiere una autoridad absoluta al padre de familia, al más anciano de los descendientes más directos del antepasado divino; sirve de base a todo lo moral. Necesidades de orden económico y militar obligaron sucesivamente a las familias a agruparse en *fratrías*, luego a las *fratrías* en tribus y a las tribus en ciudades. La religión tuvo que seguir el desarrollo de la sociedad humana, pero los dioses originados en la familia no se diferencian de los dioses familiares sino por la extensión de su culto. Hubo un hogar público. Hubo una religión de la ciudad, que impregnó todas las instituciones.⁷

En segunda instancia, la *polis* atestigua un quiebre en la historia de las relaciones de poder y dominación entre hombres; un cambio en la comunidad política. En este punto es pertinente hacer una aclaración: qué se entiende por poder, y qué por dominación. En la explicación de estos términos se consideró retomar la conceptualización de Max Weber. Weber dice que por poder se entiende la...

[...] probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por dominación se entiende la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado contenido entre personas dadas.⁸

En la comunidad política el empleo de la fuerza física se erige en condición última y necesaria en la preservación del orden imperante, no así en un elemento constante o recurrente en el que pueda asentarse legítimamente. Como se ha visto, la anterior comunidad política se sustentó en principios mítico-religiosos, pero, una vez que se dio paso a una unión política más compleja y diversa, fue preciso encontrar otro principio

⁷ Gustave Glotz, *La ciudad griega*. México, UTEHA, 1957, p. 2-3

⁸ Max Weber, *Economía y Sociedad*. México, FCE, Sección de Obras de Sociología, 2005, decimosexta reimpresión, p. 43

capaz de sustituirlo que, “como ella, pudiese regir las sociedades y ponerlas, dentro de lo posible, al abrigo de las fluctuaciones y conflictos. Este principio, que en adelante se constituyó como fundamento del gobierno de las ciudades, fue el interés público. [...] así, el gobierno de los hombres quedó en manos humanas”.⁹ La ciudad, si bien conservó en su seno un matiz mítico-religioso, conforme el hombre especuló y reflexionó con base en la razón sobre cuestiones físicas y humanas, se desprendió, gradualmente, de su anterior fundamento mítico, entendido éste como...

[...] aquel conjunto de relatos que conciernen a los dioses y los héroes; es decir, a los dos tipos de personajes a los que las ciudades antiguas les dedicaban un culto. En este sentido la mitología toca la religión: junto a los rituales -que los mitos a veces rozan muy directamente, ya cuando justifican en mínimo detalle los procedimientos prácticos, ya cuando marcan su incumbencia estableciendo y desarrollando sus significaciones-, y junto a diversos símbolos plásticos -que al otorgar a los dioses una forma figurada encarna su presencia en el corazón del mundo humano-.¹⁰

El desprendimiento fue gradual, por lo que se complica señalar el momento en el que apareció el pensamiento racional. “El comienzo del conocimiento científico no coincide, así, ni con el principio del pensamiento racional ni con el fin del pensamiento mítico. Auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de algunos pensadores del siglo IV [...] Desde este punto de vista debemos considerar la historia de los griegos como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos.”¹¹

Con el surgimiento del pensamiento racional se abrió un nuevo camino alejado de explicaciones míticas, como se verá en el siguiente apartado, en el que el hombre comenzó a cuestionarse y reflexionar sobre el origen, constitución y fin de él mismo y del

⁹ Fustel de Coulanges, *Op. cit.*, p. 137-138

¹⁰ Jean Pierre Vernant, *Entre mito y política*. México, FCE, Sección de Obras de Historia, 2002, primera edición, p. 100

¹¹ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, FCE, 2008, decimonovena reimpresión, p. 151

universo. En este nuevo espacio, la ética y la política, como ejes principales, tendrán un papel esencial en la vida del hombre, de su interrelación con los demás.

Ahora bien, antes de abordar propiamente el tema de la ética, conviene hacer algunas precisiones sobre el poder político.

En toda comunidad política acontecen relaciones de poder y dominación entre hombres. Ya que se parte del hecho de que la ciudad posee una base natural: la familia, es pertinente retomar la definición de Norberto Bobbio sobre ciudad o Estado. Bobbio dice que el “Estado nace de la disolución de la comunidad primitiva basada en vínculos de parentesco y de la formación de comunidades más amplias derivadas de la unión de muchos grupos familiares por razones de sobrevivencia interna (la sustentación) y externa (la defensa)”.¹²

La ciudad es el espacio donde se gestan relaciones de poder político; donde se origina, propiamente hablando, la política. Pero, ¿qué es la política? Bobbio dice que “el término “política” se emplea para designar la esfera de las acciones que tienen alguna relación directa o indirecta con la conquista y el servicio del poder último (supremo o soberano) sobre una comunidad de individuos sobre un territorio. [...] Entendido el poder como la capacidad del sujeto de influir, condicionar y determinar el comportamiento de otro individuo”.¹³

Como se puede observar, el común referente de la ciudad y de la política es el fenómeno del poder. El poder político, dice Bobbio, “se identifica con el uso de la fuerza, y es definido como el poder que para obtener los efectos deseados tiene el derecho de servirse, si bien en última instancia, como *extrema ratio* de la fuerza. [...] Si el uso de la fuerza es la condición necesaria del poder político, sólo el uso exclusivo de este poder es condición suficiente”¹⁴

¹² Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, México. FCE, Colección Breviarios; 487, 2002, p. 98

¹³ Norberto Bobbio, *El filósofo y la política*. Antología/estudio preliminar y compilación de José F. Fernández Santillán, México, FCE, Sección de Obras de Política y Derecho, segunda edición, 2002, p. 135

¹⁴ *Ibidem*, p. 108

El poder político tiene cabida en la ciudad, y se distingue por el empleo, en última instancia, de la fuerza física, con el fin de lograr acatamiento a sus leyes y normas.¹⁵

Una vez referidos estos conceptos, se puede incursionar en el ámbito de la ética, de los términos que con ella se entrelazan.

1.2.- El mundo griego heroico primitivo

Conviene, con el fin de tener una comprensión más amplia de la ética, explicar lo que se entiende por *areté*, palabra griega generalmente traducida por excelencia o virtud.

En la *polis* griega este concepto era relativo, ya que “*areté* significaba en primer lugar habilidad o eficacia en una tarea determinada; de lo que era fácil convenir en que esa eficacia dependía de la correcta comprensión o conocimiento de la tarea de que se trataba”.¹⁶ De lo anterior se concluyó que existía una *areté* para cada una de las actividades del hombre, es decir, existía una *areté* política, una *areté* económica, una *areté* militar, y así sucesivamente. La relevancia de la *areté* griega radica en la referencia a la excelencia; a una vida activa excelsa que reditúa en beneficio de la *polis* en su conjunto.

En el mundo griego heroico primitivo, imbuido de preceptos mítico-religiosos, la poesía oral era la base social en la que descansaba la tradición que normaba las relaciones de poder y dominación de los hombres. Entre los poemas más representativos que compilaron y repitieron dichas creencias y costumbres, y que abren la literatura griega, se encuentran dos grandes epopeyas atribuidas por los antiguos a Homero: la *Ilíada* y la *Odisea*.

¹⁵ Las definiciones referidas de Max Weber y de Norberto Bobbio, respectivamente, son el apoyo necesario en la explicación que se hizo sobre los conceptos de poder, política y poder político.

¹⁶ W. K. C., Guthrie, *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*. México, FCE, Colección Breviarios; 88, 2008, sexta reimpression, p. 16 - 17

Los poemas épicos plasmados en sus líneas marcaron por vez primera una teoría sobre el comportamiento de los hombres, sobre sus deseos, anhelos y aspiraciones. Existe una clara diferencia que separa el mundo homérico aristócrata del mundo de la *polis* demócrata. “Aunque en Homero la *polis* ya puede tener un sentido político, no es todavía sujeto político; existe como asentamiento urbano y como los habitantes de ese asentamiento, pero todavía no es sujeto de sus acciones. [...] Más que *polis* en sentido estricto hay una serie de valores que proporcionan cohesión social y política”.¹⁷

En lo que corresponde a la palabra griega *ethos*, esta hace referencia al carácter; a la *morada interna de cada uno*, la cual, de acuerdo con la acción que se produce, genera un hábito. Es por ello que no se da, se crea, se genera por la propia acción “*Ethos* se opone, en este sentido, a *physis* y a *pathos*: a la mera naturaleza y al mero padecer”.¹⁸ El *ethos* en la *polis* choca con la sociedad, quien le impone determinados límites, con la intención de generar convivencia cívica. “Las pasiones chocan con la estructura común que el *logos* aporta. Con él nos hemos desplazado ya desde el nivel individual al espacio colectivo que habrá de configurarse como *polis*. La *areté* es, pues, la piedra fundamental del dominio común de la ciudad, de la sociedad. Las virtudes del *éthos* constituyen formas con las que, en vistas a un bien, integramos nuestros actos en un espacio compartido”.¹⁹

En el mundo de Homero la *areté* no es una *areté* que pueda aprenderse, antes bien, es una *areté* que otorgan los dioses. El hombre al que canta Homero es un hombre que no puede escapar a su destino, que no posee la facultad de elección. “El hombre homérico es una unidad cerrada, pues el *thymós* le impele en una determinada dirección, que sigue hasta que otra fuerza exterior obliga a cambiarla”.²⁰ En él no existe un hombre capaz de discernir y valorar distintas opciones eligiendo la que más convenga a un fin específico, no existe un *demos* habitante de la *polis*.

¹⁷ Salvador Mas Torres, *Ethos y polis: una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Madrid, Istmo, Colección Fundamentos; 213, 2003, primera edición, p. 22-23

¹⁸ Juliana González Valenzuela, *El ethos, destino del hombre*. México, FCE, Colección Filosofía, 2007, segunda reimpresión, p. 11

¹⁹ Victoria Camps, ed., *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*. Barcelona, Crítica, 2002, segunda edición, p. 168

²⁰ Salvador Mas, *Op. cit.*, p. 43

“En Homero, los *aristón* son los héroes y los *polloí*, la masa de la población: una muchedumbre (*laós*) que necesita un jefe, un *ánax*, que le dé sentido y dirección. Entre ambos grupos se establecen relaciones de dependencia inmediatas: a cambio de protección y guía, el *laós* sirve al señor, cultiva sus campos y le proporciona toda una serie de bienes”.²¹ El mundo Homérico es un mundo de dioses, héroes y hombres. En este mundo los héroes, nombrados frecuentemente con el adjetivo de *agathós*, es decir, buenos, son los únicos que ostentan la *areté*, misma que “acaban integrándola en sí mismos. El *agathós* se convierte, así, en *aristós*”²²; en el hombre excelente. Esta es la Grecia que vio nacer el culto al héroe. La concepción del héroe era dual, si bien poseía ciertas cualidades que lo acercaban a los dioses, es decir, tenía una determinada *areté*, también poseía un lado humano; su existencia era efímera como la del resto de los mortales.

Ante la imposibilidad de acceder a la eterna juventud, la única salida era preservarse en la memoria de las gentes a través de las futuras generaciones. Dos son los medios posibles. En primer lugar, el canto del aedo que inmortaliza sus hazañas en vida y, en segundo lugar, mediante el culto que, una vez muertos, le tributan los seres corrientes. [...] Un requisito imprescindible para que un *aristós* alcanzará la categoría de héroe era que una divinidad le adoptara como protegido; los motivos para ello eran muy variados: existencia de lazos de sangre -Tetis y Aquiles-, afinidad de caracteres -Atenea y Odiseo- o un simple pacto de conveniencia -Afrodita y Paris.²³

Es, a partir de la constitución de la *polis* democrata, que nace el *demos*. Es, precisamente en ella, donde el uso de la palabra, del discurso argumentativo guiado por la razón, de la retórica propiamente hablando, cobra relevancia. La *polis* democrata nace, a, como una forma de gobernar el comportamiento de los hombres sirviéndose de la razón. La *Iliada* y la *Odisea* cierran el canto a las hazañas de una generación que desaparece, y deja entrever la nueva generación habitante de la *polis*: el *demos*.

²¹ Salvador Mas, *Op. cit.*, p. 15

²² Victoria Camps, *Op. cit.*, p. 24

²³ Domingo Plácido Suárez, *Imágenes de la polis*. Madrid, Clásicas, Serie ARYS, 1997, p. 356-357

En este nuevo espacio público la *areté* ya no será más una dádiva otorgada por los dioses a unos cuantos; los excelentes. No, se emprenderá la búsqueda de una nueva *areté*, una *areté* posible de adquirir mediante la enseñanza y la práctica; una *areté* común a todos los hombres. Es en este contexto que...

[...] Sócrates, Platón y Aristóteles, introdujeron en su sentido de la *areté* un elemento nuevo. Calificaban la *areté* con el adjetivo *anthropine*, “humana”, y esto le daba un sentido general -la excelencia de un hombre como tal, eficacia para la vida- [...] La busca se proponía -advirtase el legado de *areté* como palabra de sentido práctico- descubrir la función -*ergon*, trabajo o tarea- del hombre. Así como el soldado, el político y el zapatero tienen cada uno su función, así -argumentaban- debe de haber una función general que todos tenemos que ejercer en virtud de nuestra común humanidad.²⁴

En lo que refiere este último punto, se retomará en un siguiente capítulo, por ahora es necesario continuar con la descripción de cómo es que el hombre comenzó a alejarse de las antiguas explicaciones mítico-religiosas en la *polis*, abriendo así un nuevo periodo en la historia humana de Occidente.

1.3.- El mundo de la *polis* democrática: el gobierno del hombre-ciudadano, la sofística y la racionalidad política

La especulación que versa sobre el origen del universo y del hombre llevó a los griegos a formularse conjeturas apartadas de explicaciones mítico-religiosas. En este punto situamos al pensamiento jónico como precursor. “El intento por resolver los problemas del universo sólo por la razón que se opone a aceptar explicaciones puramente mágicas o teológicas, comenzó en las prósperas ciudades comerciales de Jonia, en la costa del Asia Menor, a principios del siglo VI a. C. [...] La escuela jónica está representada por los

²⁴ W. K. C., Guthrie, *Op. cit.*, p. 16

nombres de Tales, Anaximandro y Anaxímenes”.²⁵ La escuela jonia, con base en la especulación física, centró los esfuerzos en explicar de qué está hecha la materia, qué es el universo, cuál es el movimiento de los astros. Eran materialistas en el sentido de que buscaban la explicación última en la constitución de las cosas, no en la función que éstas desempeñaban. Fue así que dicha concepción, aunada a la explicación funcionalista iniciada por Pitágoras de Samos, durante el mismo siglo, dio pie a la “concepción geométrica; según la cual se representaba la organización del universo, las posiciones, las distancias, las dimensiones y los movimientos de los astros de acuerdo con espacios geométricos”.²⁶

A diferencia de la sociedad heroica primitiva gobernada por el mito, en la sociedad geométrica-demócrata no existe ningún hombre con mayores privilegios que los demás; no existe un hombre-ciudadano que posea ciertas características excepcionales que lo sitúen en una posición dominante. Los ciudadanos habitantes de la *polis* demócrata están a igual distancia de todos los puntos, por lo que existe simetría, equilibrio y reversibilidad, es decir, no se encuentran dominados por nada fuera de ellos mismos en su calidad de equidistantes.

En este momento se encuentra un hecho histórico que redefinió y guió a Occidente, cambios que revolucionaron la vida del hombre y que, a su vez, fueron consecuencia de ésta. “La peculiaridad del espíritu jónico se muestra de un modo preciso en las formas de la vida ciudadana y en la fisonomía espiritual de la *polis*”.²⁷ La edificación de santuarios, dedicados a los dioses y héroes protectores de cada *polis*, con la formación del Pritaneo, proveyó la identificación común con un mismo territorio, fomentó el establecimiento de ciertos rituales religiosos, y coadyuvó en la integración de los hombres en la ciudad conservándolos de todo agente externo.

²⁵ *Ibidem*, p. 32

²⁶ César González, *La polis: ensayo sobre el concepto de ciudad en Grecia antigua*. México, UNAM, 2004, p. 41

²⁷ Werner Jaeger, *Op. cit.*, p. 86

Aún a pesar de conservar con vida el fundamento del hogar común familiar, la “*Hestia koiné* (hogar común) ya no es un símbolo religioso, sino político; como tal, representa a todos los hogares pero no se identifica con ninguno”.²⁸

En lo que toca a la planeación y edificación de la ciudad, se produjo un efecto en la forma de concebir el espacio vital de los hombres, es decir, el trazo de la *polis* implicó una nueva disposición de espacios territoriales geométricos. “Aparece una traza de ciudad en la cual todo está centrado alrededor de una plaza, el ágora; se trata de un espacio que se opone al espacio de las viviendas privadas, un espacio que fue hecho para debatir y decidir en común los asuntos que conciernen a la colectividad.”²⁹ El ágora fue el centro, el término medio por el que los ciudadanos debatían asuntos concernientes a la comunidad política, en virtud de que en dichas cuestiones no existían especialistas.

La ciudad demócrata arrojó consigo el nacimiento, como tal, del concepto de la política, misma que debe ser entendida como todo aquello que es competencia del conjunto de gentes que la habitan (*demos*) y, por lo tanto, de carácter público común.

Entre los griegos hay dos dominios claramente diferenciados: el político (*tà koinà*), que abarca lo común a todos, los asuntos públicos, y el privado (*oikonomía*), que se refiere a lo familiar y doméstico, al *oikos*. El primero de ellos se caracteriza, al menos idealmente, por ser susceptible de discusión libre y racional por parte de los ciudadanos para tratar los asuntos que atañen a todos. La discusión, a su vez, implica *lógos* en un doble sentido: la palabra, el discurso que pronuncian los oradores en la Asamblea (*Ekklésía*), y la razón, la facultad que permite argumentar y elaborar discursos dotados de sentido.³⁰

El papel político que desempeñó el ágora fue fundamental, erigido en centro de la *polis* “en todo momento del día la plaza fue el sitio de reunión donde se paseaba al aire libre, donde se conocían las noticias, donde se hablaba de política, donde se formaban las

²⁸ César González, *Op. cit.*, p. 49

²⁹ *Ibidem*, p. 25

³⁰ Salvador Mas, *Op. cit.*, p. 10-11

corrientes de opinión”.³¹ En este punto se asiste a un hecho trascendente, la aparición de la llamada *razón griega*, la cual debe ser concebida como una “perfecta hija de la ciudad”³². La razón griega a la que aduce Jean Pierre Vernant en su obra, *Entre mito y política*, hace referencia a una razón inmanente al lenguaje que se encuentra dirigida a regir sobre los hombres, a convencerlos o a persuadirlos, más que a transformar su naturaleza. Ejemplo clave de ello se observa en el uso que los sofistas hacen de la retórica. El nacimiento de la razón griega respondió a ciertas características que refiere el mismo autor. Entre los principales cambios que coadyuvieron al nacimiento de la razón en la *polis* se encuentran los siguientes hechos:

- a) Aparición y uso de la prosa escrita; forma de exposición científica, fuente de rigor demostrativo y reflexión crítica, en contraposición a la poesía oral imperante hasta entonces.
- b) Modificación del vocabulario; aparición y uso de nuevas categorías conceptuales separadas de referencias míticas y religiosas.
- c) Desarrollo de la retórica, la sofística y la demostración de tipo geométrico.

En lo que respecta a este último punto, es decir, la demostración de tipo geométrico, cabe mencionar que en la *polis* demócrata ésta se conjugó con las aportaciones legadas por otro pensador y filósofo griego del siglo VI a. C., nativo de la isla de Samos: Pitágoras. Él, a diferencia de la escuela jonia, centró su investigación en la forma, es decir, en la función y el fin, por lo tanto su pensamiento fue de carácter teleológico. En lo que refiere a los objetivos de investigación expuestos rescatamos lo siguiente.

El descubrimiento de Pitágoras se basó en la existencia de un orden inherente, de una organización numérica en la naturaleza del sonido mismo, y se manifestó como una especie de revelación concerniente a la naturaleza del universo. El principio general al que el descubrimiento sirvió fue el de la imposición del límite (*peras*) a lo ilimitado (*apeiron*) para producir lo limitado

³¹ Gustave Glotz, *Op. cit.*, p. 18

³² Jean Pierre Vernant, *Entre mito y política*. México, FCE, Sección de Obras de Historia, 2002, primera edición, p. 33

(*paperasmenon*). Esta es la fórmula general pitagórica para la formación del mundo y de todo lo que contiene, e iba de par con el corolario moral y estético de que lo limitado era bueno y lo ilimitado malo, de suerte que la imposición del límite y la formación de un *kosmos* (palabra intraducible que combina las ideas de orden, correspondencia y belleza, y que se dice que fue Pitágoras el primero que lo llamó de esa manera), que ellos decían advertir en el mundo como un todo, era la prueba de la bondad y la belleza del mundo y un ejemplo que debían seguir los hombres.³³

El pensamiento pitagórico, aplicado a la forma de gobierno demócrata, remite una concepción de ciudad, y de hombre, como microcosmos. En él, todos los componentes están en armonía; el límite y lo ordenado son lo óptimo. Los ciudadanos habitantes de la *polis* demócrata mantienen la igualdad política con el fin de preservar el equilibrio, la media armónica que reditúa en beneficio de la comunidad. La suma de unidades diversas tiene como fin la generación de unidad doble, en la cual, cada uno de los componentes iniciales es idéntico al otro.

El cosmos está organizado con elementos múltiples que van a obedecer todos juntos a una ley común. Allí lo esencial es que el poder, el *kratos*, no sea acaparado por uno de los elementos que componen la ciudad, por una de las personalidades de la ciudad. De ser así aparece la tiranía y, por lógica consecuencia, la ruina de la ciudad. Para que haya ciudad es preciso justamente que el *kratos* sea colocado en el centro del espacio cívico. El término griego que designa este aspecto es la *isonomia*. Es preciso que este equilibrio se mantenga perpetuamente.³⁴

La cuestión del poder político surge inmediatamente, si bien, cabe mencionar que el aspecto económico se relega a segunda instancia. En quién recaerá el poder político; cómo se repartirá; qué necesidades atenderá. Ante este hecho la respuesta griega en la ciudad

³³ W. K. C. Guthrie, *Op. cit.*, p. 49

³⁴ *Ibidem*, p. 87

demócrata es clara. La preservación y bienestar de la *polis*, de la comunidad política que la conforma, demanda una igualdad política (*isonomia*), una participación de todos los ciudadanos en los asuntos públicos. El hecho de garantizar esta *isonomia* se erige en condición última y necesaria para la buena salud y funcionamiento de la *polis*; es la clave en la que descansará su constitución y se diluirá el poder político. Los principios geométricos de “identidad, simetría y reversibilidad”³⁵ en los que se asentará la constitución política.

Es la idea de *arché*, con el juego conceptual que hace que la *arché* tenga dos sentidos. La palabra designa a su vez el poder, la supremacía, pero también el principio, el fundamento. A partir de ese momento, los griegos van a buscar el principio. Lo que quiere decir que ya no se busca para explicar las apariencias a un gobernante que haya venido a establecerlas y a fijarlas. Lo que se busca es el principio que las fundamente. Finalmente, esta *arché* tomará la forma de la ley, *nomos*. Este *nomos* es una regla. El principio no es una fuerza más grande que las otras, que impone su régimen de distribución, como lo hacía Zeus. El principio es una ley de equilibrio entre elementos.³⁶

El establecimiento del *nomos* se asume, por los ciudadanos griegos, como la institución que da forma y origen a la *polis*. Como se puede observar, la característica esencial y definitiva que marca la diferencia es el hecho de que la ley es escrita, así también, que no tiene su origen en un dios o en una revelación misteriosa y divina, como ocurría en la antigua sociedad mítico-religiosa. La ley es escrita, y tiene su origen en un hombre, en un legislador, toda vez que cuenta con la aprobación ciudadana: el bien común de la comunidad política.

En resumen, cabe establecer la siguiente secuencia: leyes escritas - visibilidad política - democracia; dicho de otra manera: las leyes tradicionales se “oyen”, las leyes escritas “se ven”. [...] La conciencia de esta necesidad

³⁵ Salvador Torres, *Op. cit.*, p. 19

³⁶ Jean Pierre Vernant, *Entre mito y política*. México, FCE, Sección de Obras de Historia, 2002, primera edición, p. 84

implica un proceso de disociación entre ley y legislador que permite a su vez el surgimiento paulatino de lo político como entidad abstracta e independiente de su portador concreto, y separada, en definitiva, de éste o aquél aristócrata perteneciente al Areópago (y más o menos inspirado por los dioses).³⁷

La ley es término medio que modera las pasiones y los excesos de los hombres, quienes, en libertad (entendida ésta como “el hecho de sentirse subordinados como miembros de la totalidad de la *polis* y de sus leyes”³⁸), son a la vez gobernantes y gobernados. Los ciudadanos de la *polis* demócrata poseen identidad, simetría y reversibilidad, poseen la facultad de mandar y obedecer la ley, es decir, tienen el derecho de deliberar y votar las leyes, así como la responsabilidad de observar y guardar las mismas como iguales que son. Con base en ello, puede decirse que la ciudad demócrata representa un distanciamiento público y gradual con la religión doméstica.

“El “racionalismo político” que preside a las instituciones de la ciudad se opone, sin duda, a los antiguos procedimientos religiosos, pero sin excluirlos, no obstante, radicalmente”.³⁹ En la ciudad se impone lo público, es decir, el conocimiento de todos los ciudadanos de los asuntos que competen a todos. La política, hija de la *polis*, irrumpe por completo en la vida de los hombres. Ante este hecho se abre la posibilidad de reflexión y de elección, de argumentación y debate crítico.

El *logos* cobra una relevancia hasta entonces inusitada. La fuerza de la palabra se impone como elemento esencial en materia política, ya que ahora se trata de persuadir, mediante el uso de ésta, a los ciudadanos en la elección que guiará el futuro de la *polis*. El ciudadano tiene la obligación, y la responsabilidad, de participar y de elegir. Una de las características de la ciudad, ya mencionada, es que se rige mediante el *nomos*; por medio de la ley escrita, por lo que debe gozar de autarquía.

³⁷ Salvador Mas, *Op. cit.*, p. 72-73

³⁸ Werner Jaeger, *Op. cit.*, p. 180

³⁹ Jean Pierre Vernant. *Los orígenes del pensamiento griego*. España, Paidós, 1992, primera edición, p. 86

La autarquía es

la maximización de la supervivencia. Es la situación que hace posible la supervivencia al margen de las condiciones y los avatares externos. La autarquía de la ciudad la da, no tanto su poder sobre otras, como el no estar sometida a ninguna fuerza exterior a la *polis*. Si ello depende de la potencialidad o grandeza de la ciudad, es evidente que es la organización interna, la *politeia*, la responsable última de la autarquía de la ciudad. La autarquía no es personal sino comunitaria, no es el resultado de la autosuficiencia del individuo, sino el fruto de la colaboración de todos los individuos.⁴⁰

El surgimiento de la *polis* representa un nuevo espacio común de fusión, deliberación y convivencia humana. Es un cambio que trastoca los fundamentos de la antigua organización político-social en Occidente. Los hombres, políticamente libres e iguales; los ciudadanos, tienen una gran responsabilidad con la ciudad, se deben a ésta, y ella, a su vez, se debe a éstos. La ciudad existe para y, en función, del ciudadano.

La *polis*, como suma de la comunidad ciudadana, da mucho. Puede exigir, en cambio, lo más alto. Se impone a los individuos de un modo vigoroso e implacable e imprime en ellos su sello. Es la fuente de todas las normas de vida válidas para los individuos. El valor del hombre y de su conducta se mide exclusivamente en relación con el bien o el mal que le proporciona. Tal es el resultado paradójico de la lucha inauditamente apasionada por la obtención del derecho y de la igualdad de los individuos. Con la ley se forja el hombre una nueva y estrecha cadena que mantiene unidas las fuerzas y los impulsos divergentes y los centraliza como nunca lo hubiera podido hacer el antiguo orden social. El estado se expresa objetivamente en la ley, la ley se convierte en rey, como dijeron los griegos posteriores, y este señor invisible no sólo somete a los transgresores del

⁴⁰ Domingo Plácido Suárez, *Op. cit.*, p. 112

derecho e impide las usurpaciones de los más fuertes, sino que introduce sus normas en todas las esferas de la vida, antes reservadas al arbitrio individual. [...] “Educado en el *ethos* de la ley“, dice la fórmula, constantemente repetida, del estado del siglo IV.⁴¹

En un comienzo, como se mencionó, el pensamiento griego de la escuela jónica se dirigió al macrocosmos; al universo, a su constitución y funcionamiento. Ahora bien, a mitad del siglo V a. C. se produjo un giro que volcó la atención en el microcosmos, es decir, en el estudio del hombre, de su naturaleza y de su lugar en el mundo; de las relaciones de poder con sus semejantes. Es, en este preciso momento, que inició una época ilustrada en la Grecia antigua, época que se distinguió por la aparición de los llamados “sofistas”, así como por el cuestionamiento a los antiguos fundamentos político-sociales de carácter mítico-religioso, trastocados en gran medida por la escuela jónica, el pensamiento pitagórico y el nacimiento de la *polis* democrata.

La reacción hacia el humanismo está asociada con la aparición de una nueva clase, los sofistas. [...] Eran maestros ambulantes que hicieron su modo de vivir del anhelo que empezaban a sentir los hombres de ser dirigidos y orientados en los asuntos prácticos, anhelo que nació de las crecientes oportunidades para tomar parte en la política activa, la insatisfacción cada vez mayor respecto de las doctrinas de los filósofos naturales, y el creciente escepticismo acerca de la validez de la enseñanza religiosa tradicional, con sus representaciones de los dioses toscamente antropomórficas.⁴²

Los sofistas, autodenominados “maestros de la sabiduría”, vendían su conocimiento con la promesa de enseñar la *areté*. Una de las características que los distinguía era el carácter práctico-funcional de la enseñanza. Apartados de la búsqueda de conocimientos universales, se avocaron a la opinión y el pragmatismo. El escepticismo sofista, así como la especulación física jónica, y el misticismo, cuestionaron severamente el fundamento

⁴¹ Werner Jaeger, *Op. cit.*, p. 112

⁴² W. K. C., Guthrie, *Op. cit.*, p. 77

mítico-religioso de las normas de conducta, es decir, los cimientos del antiguo orden heroico primitivo. En su crítica demoledora al orden tradicional, los sofistas abanderaron el período helenístico ilustrado del siglo V a. C. Como todo periodo ilustrado, éste se caracterizó por la excesiva “confianza en la razón humana para plantearse y elucidar, autónomamente, los problemas fundamentales del hombre y la sociedad en un determinado contexto histórico, así como por su empeño en reconstruir una organización social más justa, a través de una crítica de las tradiciones y una concepción racional de la función de cultura y de la educación como factores de progreso”.⁴³

En este contexto, los “sofistas insistieron en que la naturaleza había hecho a los hombres iguales, y vieron en la común racionalidad un vínculo de humanidad y una base para la concordia, que podía lograrse mediante un pacto aconsejado y dirigido por los mejores en saber.”⁴⁴ El cambio de orientación hacia el humanismo pretendía dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo es posible mejorar la vida y la conducta humana basando las acciones en una coordinación sistemática de saber y teoría?

Los sofistas respondieron a esta pregunta en términos escépticos y relativos, con la pretensión de fundar el conocimiento en lo práctico y conveniente. En reacción a ello, como se verá en un siguiente capítulo, Sócrates, Platón y Aristóteles, buscaron un principio estable que guiara el accionar de los hombres en la ciudad.

El pensamiento de Sócrates se enmarcó en la búsqueda de los bienes internos del hombre, es decir, en el cuidado y bienestar del alma, en el auto-conocimiento, tan presente en el pensamiento de aquella época. “En Delfos se hallaban inscritas las palabras “conócete a tí mismo” en la entrada del templo, la doctrina de la *sofrosyne*, la exhortación de no perder de vista los límites del hombre, impresa con el laconismo legislativo propio del espíritu del tiempo”.⁴⁵ Fue, durante estos años, que la noción de igualdad sufrió una transformación. La concepción que el hombre se forjó del universo, de la ciudad y de él mismo, se vio modificada en el siglo V a. C.

⁴³ Victoria Camps, *Op. cit.*, p. 37

⁴⁴ *Ibidem*, p. 45

⁴⁵ Werner Jaeger, *Op. cit.*, p. 165

El espacio geométrico, totalmente indiferenciado, se modifica; el nuevo es un espacio que no puede ya tener un punto central privilegiado. La noción de igualdad cambia. [...] A la igualdad aritmética se le opone la igualdad geométrica y la armónica. [...] La noción fundamental va a ser la de proporción, la cual justifica una concepción jerárquica de la ciudad al mismo tiempo que permite ver en sus instituciones la imagen analógica de un orden superior al hombre, una imagen cósmica o divina.⁴⁶

En presencia de estos cambios, a la igualdad geométrica se le añadió la igualdad aritmética. Esta es, como veremos en un siguiente capítulo, la idea que se desarrolla en el pensamiento ético y político de Aristóteles. En vista de que no existe la igualdad absoluta entre hombres, es factible justificar la sumisión de lo negativo a lo positivo, con el fin de obtener el bien común en la *polis*.

La ley, el *nomos*, fundamenta una semejanza que “toma pie en una forma superior de amistad, la concordia u *homónoia*, amistad política entre ciudadanos que por naturaleza son sin embargo desemejates.⁴⁷ La ética, inculcada con la educación, reforzada por el hábito y guiada por la razón, coadyuvará en la moderación de los excesos y los defectos de los hombres; en una convivencia equilibrada en la *polis*. El poder político, guiado por la prudencia, cimentará y preservará el bienestar en la ciudad.

Este breve recorrido teórico permitió describir y explicar, en los rasgos esenciales, el origen de la *polis* en la antigua Grecia. Asimismo, permitió señalar las principales corrientes de pensamiento que coadyuvaron al tránsito de una comunidad política, de carácter mítico-religiosa, a una comunidad autárquica con fundamento en el consenso ciudadano mediado por la razón: la *polis* demócrata. El primer capítulo respondió a la necesidad de contar con una aproximación al mundo de la *polis* griega en la que habitó Aristóteles, con el fin de comprender, con mayor claridad, el antecedente histórico en el que gestó el pensamiento ético y político del Estagirita.

⁴⁶ César González, *Op. cit.*, p. 58

⁴⁷ Salvador Mas, *Op. cit.*, p. 112

Ahora bien, en el siguiente capítulo se explicará el contexto histórico en Grecia durante el siglo IV a. C, centrándose principalmente en el caso de la ciudad de Atenas, en virtud de que fue en ella donde Aristóteles desarrolló y transmitió gran parte de su pensamiento ético y político, objetivo de la investigación.

Capítulo II

El hilo de la Historia.- Grecia en el siglo IV a. C.

El presente capítulo responde a la necesidad de proporcionar una visión general del contexto histórico griego en el que vivió Aristóteles. En las siguientes líneas se describirá, brevemente, el contexto económico y político de Grecia durante los tres primeros cuartos del siglo IV, haciendo hincapié en la situación por la que atravesaba Atenas y Esparta, así como en la injerencia que el Imperio Persa tuvo en un primer momento en dichas ciudades, para finalizar con el asenso de Macedonia bajo el reinado de Filipo II, y de su sucesor, Alejandro. En este punto cabe aclarar que, si se pondrá especial énfasis en la ciudad ateniense, ello responde a dos hechos históricos principales. El primero, de carácter político y económico, refiere la pugna por la hegemonía y autonomía en Grecia, así como el enfrentamiento desatado entre los terratenientes aristócratas, y los comerciantes y artesanos demócratas. El segundo, de carácter social y cultural, refiere la conjunción y desarrollo del pensamiento y conocimiento filosófico-político griego. Al ser Atenas considerada el centro cultural por excelencia, atraía poderosamente a pensadores de todas las demás *poleis*, hecho que fomentó el intercambio de ideas y que decantó en un enriquecimiento diverso y mutuo.

Ahora bien, la descripción se inicia tomando como punto de partida el fin de la Guerra del Peloponeso (404), y comprende la restauración del gobierno democrático en Atenas (403) y la ascensión de Esparta como ciudad hegemónica en Grecia bajo el auspicio persa. Los conflictos bélicos y las alianzas militares entre las distintas *poleis* griegas, agrupadas en bloques, fueron la constante que caracterizó gran parte del siglo IV griego. La descripción prosigue con la explicación del intento de restauración hegemónica por parte de Atenas, el estallido de un par de guerras civiles en Grecia, y el ascenso de Macedonia como potencia hegemónica. Finalmente, se mencionan las conquistas realizadas por Alejandro en Grecia y Asia, hecho que coadyuvó en la transformación de la antigua *polis* bajo el Imperio macedonio; al nacimiento de un nuevo mundo.

El siglo IV a. C. fue para Grecia un período plagado de conflictos internos y externos, de guerras civiles y alianzas militares, de la sombra imperial persa amenazando la autonomía griega y del ansia irrefrenable de conquista macedonia. “El mundo griego se extendía por amplias zonas a orillas del Mediterráneo, desde Ampurias a la Cólquide, desde Cirene a Macedonia. Si el espacio geográfico era amplio, el espacio político con más de ochocientas *poleis*, era sobreabundante”.¹ La búsqueda de una hegemonía en el territorio de la Grecia Central, y parte de Asia, a manos de tres de las principales ciudades griegas: Atenas, Beocia y Esparta, coadyuvó al enfrentamiento y separación de las *poleis* griegas. La idea que pugnaba por una *koiné eirene*; una paz general griega, presenció su caída en medio del desorden.

La devastación de las tierras, con la incursión de la guerra y del comercio, causó el empobrecimiento de los ciudadanos más desposeídos, quienes, en parte, se vieron en la necesidad de emigrar a la ciudad con el afán de subsistir o de emplearse como mercenarios. El aumento de la brecha que separaba a ricos y pobres crecía exponencialmente. El descontento social irrumpió en la ciudad mientras el individualismo progresaba a pasos agigantados; el sentido de comunidad tendía a diluirse en medio de la convulsión. Cambios que anunciaban la decadencia de la antigua *polis* griega y el ascenso de un nuevo Imperio iniciado con Filipo II de Macedonia, y coronado por su hijo, Alejandro.

¹ José Pascual González, *Grecia en el Siglo IV a. C. Del Imperialismo espartano a la muerte de Filipo de Macedonia*. Madrid, Síntesis, Colección Historia Universal antigua; 8, 1997, p. 15

2.1.- El fin de la Guerra del Peloponeso.- El ascenso de Esparta en Grecia y la tiranía ateniense

La Guerra del Peloponeso (431-404) fue el enfrentamiento bélico por la hegemonía en Grecia entre dos de las principales ciudades: Atenas y Esparta, con sus respectivos aliados, es decir, de la liga Marítima Délico-ática y de la Liga del Peloponeso. “La liga marítima délico-ática duró casi tres cuartos de siglo, del 478-77 al 404, y durante este tiempo se reveló como un elemento necesario en la organización de la política griega”.² Construida inicialmente como una asociación de carácter federal cuyos miembros se encontraban jurídicamente en igualdad de condiciones, con el transcurrir del tiempo esta situación cambió en favor de Atenas, quien en su calidad de líder se había granjeado importantes recursos económicos y militares proyectando su influencia jurídica y monetaria sobre toda Grecia. La flota ateniense era conocida por su poderío. Difícilmente podría entenderse el desarrollo cultural que experimentó Atenas bajo el gobierno democrático de Pericles si no fuera por los cuantiosos recursos económicos provenientes de la liga marítima que esta ciudad recibió.

La aparición de la sofística, el fomento brindado a la pintura, la escultura, la arquitectura, la tragedia (con la aclamada tríada ática de Esquilo, Sófocles y Eurípides), y la comedia, por mencionar algunos puntos, fueron reflejo del esplendor ateniense del siglo V a. C. La construcción de templos y monumentos fueron el corolario material del poderío ateniense. Como ejemplo concreto baste citar “el célebre templo de Atenea Partenos. El arquitecto fue Ictino, y la obra duró quince años. El templo, construido con mármol pentélico brillante, tenía unas proporciones enormes, que en tiempos posteriores ya nunca volvieron a alcanzarse. Con sus columnas dóricas y su estatua de oro y marfil de la Atenea virgen, obra de Fidias, el templo se convirtió en el símbolo de Atenas, la ciudad que bajo Pericles había ascendido a centro del mundo griego”.³

² Hermann Bengtson comp., *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua I*. México, Siglo XXI, 2006, vigésimocuarta edición en español, p. 93

³ *Ibidem*, p. 104

La sociedad ateniense se modificó drásticamente a consecuencia de la Guerra del Peloponeso. Bajo este contexto comenzó a generarse la discordia en la *polis*; la *stassis* “fenómeno complejo que obedeció a causas diversas: la oposición entre ricos y pobres, el endeudamiento de numerosos ciudadanos y los problemas agrarios, en particular los pequeños propietarios desposeídos de sus tierras o amenazados de serlo, y problemas de orden constitucional (oligarquía o democracia) o de política exterior”⁴. La Guerra del Peloponeso comprendió un vasto territorio. “Éste iba desde el Asia Menor y a través del Egeo hasta Grecia, y de aquí hasta Sicilia e Italia meridional”⁵ Una de las principales causas que originó el conflicto fue el dualismo entre Atenas y Esparta, así como la preocupación que la ciudad de Corinto sintió frente a la expansión del comercio occidental ateniense.

Este último hecho respondió, innegablemente, al mayor desarrollo económico que tenía Atenas, mismo que precisaba de una menor unificación política y económica. El conflicto bélico entre Atenas y los lacedemonios se prolongó durante años, provocando una merma considerable en las finanzas atenienses y un descontento social que iba en aumento. La crisis social trajo consigo pobreza. La emigración creció, las filas de los mercenarios se robustecieron en un intento por evadir a la mendicidad y a las masas desheredadas. La concentración de la riqueza aumentó. La especulación y el monopolio de mercancías, productos e insumos se expandió, abarcando ahora la tierra misma.

El azote de la peste en Atenas menguó aún más el ánimo de sus habitantes, quienes guarecidos en los Muros Largos por orden de Pericles, fueron presa fácil de la enfermedad. La misma peste fue quien cobró la vida del gobernante ateniense en el año 429. La situación política era convulsa. “Los partidos se sucedían en el poder casi cada año. La vida se volvió insegura, tanto en el plano de la política interior como exterior. De un día para otro los hombres libres podían convertirse en esclavos, oprimidos los poderosos y a la inversa”⁶. La guerra fue larga y cruenta. Después de varios intentos

⁴ José Pascual González, *Op. cit.*, p. 267

⁵ Hermann Bengtson, *Op. cit.*, p. 142

⁶ Agnes Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península, Serie Historia, ciencia y sociedad; 182, 1998, segunda edición, p. 8

fallidos de paz y de alianzas militares incumplidas, los aliados abandonaron a Atenas y la guerra se decidió a favor de Esparta con el apoyo persa, arrojando la derrota ateniense del año 404. La victoria espartana modificó el panorama político y económico griego, siendo especialmente nociva para Atenas.

Los Muros Largos y los del Pireo hubieron de derribarse, es decir, que todas las obras de fortificación de Atenas fueron completamente destruidas; todas las naves, a excepción de doce unidades, hubieron de entregarse. A los desterrados se les permitió el retorno, y todas las posesiones exteriores, incluidas las cleruquías de Lemnos, Imbros y Esciros, hubieron de evacuarse. Con la aceptación de esta paz, en abril del 404, Atenas dimitió como gran potencia: no sólo había perdido el dominio sobre la Liga marítima, sino que hubo de renunciar también a las cleruquías, territorios de soberanía ática allende el mar, fue además obligada a ingresar en la liga del Peloponeso y a prestar ayuda militar a los espartanos.⁷

La sociedad ateniense quedó económica, política y socialmente devastada al término del conflicto bélico. “La Guerra del Peloponeso había sido una aguda reacción de los Estados atrasados de Grecia contra las tendencias expansionistas y unificadoras de Atenas, del Estado esclavista económicamente más desarrollado de la antigua Grecia”.⁸ La democracia cayó en Atenas, y asumió el gobierno una oligarquía. En lo que respecta a las demás ciudades griegas, si bien en un comienzo habían mostrado cierto favoritismo hacia Esparta cansados de la hegemonía ateniense que representaba una contribución económica y militar onerosa, las promesas enarboladas por esta última durante la guerra (retorno a una completa autonomía), pronto se vieron apagadas.

El imperialismo espartano que siguió al final de la Guerra del Peloponeso se asentó sobre cinco pilares esenciales: el incremento de aliados propios a través de tratados bilaterales, el establecimiento de regímenes

⁷ Hermann Bengtson, *Op. cit.*, p. 175-176

⁸ Vasilii Struve, *Historia de la antigua grecia*. Traducción de M. Caplan y equipo editorial, prólogo y edición de Alberto M. Prieto, Madrid, Akal, tercera edición, 1979, p. 511

políticos filolacónios (decarquías u oligarquías), la introducción de *harmostas* (comandantes militares espartanos) y guarniciones, la movilización, bajo cualquier pretexto, de contingentes militares y las exigencias financieras que tenían como finalidad sostener el esfuerzo imperial y, especialmente, la flota.⁹

El siglo IV inició para Grecia con una constante: el enfrentamiento de las *poleis* griegas. Al declive ateniense acaecido al final de la Guerra le siguió la asunción de la hegemonía espartana y la presencia constante del Imperio persa. Bajo el mandato del lacedemonio Lisandro, Esparta facilitó el retorno de un gobierno oligarca a Atenas, conocido con el nombre de los Treinta Tiranos, que duró poco menos de un año (404-403). El gobierno de los Treinta se caracterizó por su crueldad y revanchismo político. “Una vez que tuvieron la ciudad más sometida, no respetaban a ninguno de los ciudadanos, y mataban a los que sobresalían por su hacienda, su linaje o su dignidad, para librarse del miedo y por querer arrebatarles sus bienes. Y en breve tiempo mataron no menos de mil quinientos”.¹⁰

Con una guerra civil desatada, a consecuencia de la tiranía, la situación política ateniense era delicada. El gobierno oligarca de los Treinta se veía acechado por los partidarios de la democracia; contaba con la animadversión de la mayoría de los ciudadanos. En este punto tan crítico intervino el rey Pausanias, quien reinstauró la democracia en Atenas, “la cual se mantuvo hasta el 322 cuando fue derribada por la intervención de Macedonia y no por una revuelta interna.”¹¹ La intervención de Pausanias marcó el fin de la época de terror de los Treinta Tiranos. “Fue Pausanias quien finalmente trajo la paz y los acuerdos, el rey de los lacedemonios”.¹² Atenas dio paso, así, a la restauración de un gobierno demócrata.

⁹ José Pascual González, *Op. cit.*, p. 19

¹⁰ Aristóteles, *Constitución de los atenienses & Económicos* (Pseudo-Aristóteles). Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, España, Gredos, Colección Biblioteca clásica Gredos; 70, 2008, 35, 4

¹¹ José Pascual González, *Op. cit.*, p. 42

¹² Aristóteles, *Op. Cit.*, 38, 4

2.1.1.- La democracia ateniense

A la caída de los Treinta Tiranos, quienes eran los únicos que gozaban plenamente de la condición de ciudadanos, se restauró la antigua ley de ciudadanía, es decir, “del gobierno podían participar los nacidos de padre y madre ciudadanos, quienes eran inscritos como miembros de un *demo* a los dieciocho años”.¹³ Este era el primer paso, ya que los efebos eran sometidos a votación con el fin de convalidar su condición de libertad y legitimidad de nacimiento. Una vez que se había validado dicha condición, tenían que someterse a un adiestramiento militar, cuya duración era de dos años, después de lo cual eran finalmente presentados como ciudadanos de Atenas, hecho en el que participaba el jefe de familia.

En antecedente al tema que nos ocupa, se hará mención de tres gobernantes atenienses que coadyuvaron notablemente en el abandono de la antigua forma de gobierno aristócrata y, por ende, en la adopción de una forma de gobierno demócrata.

A) Solón (638-558)

El primero de ellos fue Solón, gran legislador ateniense. Solón se percató de que la vida en sociedad precisaba de una legislación escrita que tuviera su cimiento en la responsabilidad de los hombres, y no fuera legada, como antaño, en los dioses. Esta legislación debía tener como base la inteligencia; “un orden superior con respecto al cual cabe comprobar la corrección o incorrección de la comprensión alcanzada. [...] La solución que ofreció Solón fue entonces la extensión y ampliación de los derechos políticos, que tuvo como consecuencia inmediata una politización creciente de los atenienses”.¹⁴ El establecimiento de leyes escritas encaminadas a moderar el comportamiento de los hombres en la ciudad, así como la extensión de los derechos políticos por él emprendida (relegando parcialmente el aspecto de la riqueza individual),

¹³ *Ibidem*, 42, 1

¹⁴ Salvador Mas Torres, *Ethos y polis: una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Madrid, Istmo, Colección Fundamentos; 213, 2003, primera edición, p. 68

fueron hechos que permitieron una mayor participación e integración en materia política de todos los ciudadanos habitantes de la *polis*. Análogamente cabe mencionar la prohibición dictada por Solón de la esclavitud por deudas, hecho que reformó el espectro político y económico en Atenas.

B) Clístenes (570-507)

El segundo de ellos fue Clístenes, gobernante de Atenas que introdujo un nuevo orden constitucional en la ciudad. La principal reforma política hecha por Clístenes se centró en los *demos*. Bien es cierto que antes de él ya existían éstos, pero fue únicamente a partir de dicha reforma que los *demos* pasaron a ser la base del nuevo orden constitucional. La nueva distribución, por demás arbitraria, estaba encaminada a mezclar las antiguas tribus con el propósito de que los habitantes de Atenas se identificarán políticamente con su *demo* correspondiente, y no ya, como anteriormente lo hacían, por los lazos de sangre emanados de su tribu. Clístenes decretó, aproximadamente en el año 510, la “ley del ostracismo”, mecanismo teóricamente encaminado a preservar la ciudad de la tiranía.

El funcionamiento era el siguiente: cada año la Asamblea se reunía al pie de la colina en que se ubicaba el barrio del gremio alfarero, conocido con el nombre de Cerámico. En dicho lugar se arrojaban las piezas de cerámica defectuosas, razón por la que se encontraban trozos irregulares de ella, trozos que recordaban la forma de una ostra. Los miembros de la Asamblea escribían en éstos el nombre del ciudadano ateniense que, por su desempeño y notoriedad, consideraban ponía en peligro la estabilidad y bienestar de la *polis*. El ciudadano que hubiera obtenido el mayor número de votos era nuevamente votado, esta vez a mano alzada, por la Asamblea, la cual, después de deliberar en segunda ocasión, decretaba el destierro por ostracismo durante diez años. Este período de tiempo podía ser modificado, no abarcando la totalidad señalada. El destierro por ostracismo fue una medida implementada con el propósito de salvaguardar el régimen político democrático en Atenas, si bien podía ceder paso a revanchas políticas personalistas, no era esta su función original.

C) Efiltes (¿? - 461)

El tercer y último gobernante ateniense fue Efiltes. Dos fueron las reformas principales que hizo Efiltes.

En primer lugar privó al Areópago (a la aristocracia) de sus funciones legislativas y judiciales, reduciéndolo a un tribunal que entendía principalmente en casos de homicidio. En el resto de los asuntos toda la responsabilidad del sistema legal ateniense recayó en los jurados, ahora reclutados entre todos los estratos sociales. Para favorecer la presencia en los tribunales de las clases menos acomodadas, aprobó, en el 462-461, retribuir económicamente la asistencia.¹⁵

Las reformas políticas emprendidas por Solón, Clístenes y Efiltes, respectivamente, conformaron las bases en las que se asentó posteriormente el gobierno democrático de Pericles; los cambios graduales en las relaciones de producción que culminaron en una revolución política democrática. Es importante señalar dichas reformas, debido a que la instauración de un gobierno demócrata en la ciudad de Atenas fue un proceso lento y complejo, que comprendió tanto reformas de índole político como ciertas transformaciones en las relaciones económicas y sociales que impactaron en la vida diaria de los ciudadanos atenienses.

Una vez que se ha hecho mención de este breve antecedente, puede darse paso a la descripción de las principales características de la democracia restaurada en Atenas a la caída de los Treinta Tiranos.

El gobierno democrático ateniense se dividía para su ejercicio en diversos órganos, siendo tres los principales: la Asamblea, el Consejo y los Tribunales. La participación de todos los ciudadanos atenienses se asentaba básicamente en dos pilares: la Asamblea y los tribunales, órganos que encarnaban la soberanía popular. Era competencia de la Asamblea

¹⁵ *Ibidem*, p. 92

decidir en votación, a mano alzada, en materia de política interior y exterior. “Todos los cargos de la administración ordinaria eran designados por sorteo, excepto el administrador de las finanzas militares, y los del dinero de las fiestas y los encargados de las fuentes, éstos eran elegidos por votación. [...] También eran electivos todos los cargos para la guerra”.¹⁶

El Consejo se encontraba compuesto por quinientos miembros mayores de treinta años, los cuales eran elegidos por sorteo, comprendiendo cincuenta por cada tribu. “La función principal del Consejo residía en la reflexión y redacción de los proyectos legislativos [...] los cuales se presentaban a la Asamblea que tenía la decisión final. [...] El Consejo era guardián de la Constitución y las leyes, se encargaba del control de los magistrados durante su función”.¹⁷ En lo que concierne al Areópago (antigua institución política de carácter aristocrático), su función estaba bastante disminuida a raíz de la reforma política hecha por Efiltes, por lo que únicamente se mantenía como órgano de prestigio depositario de cierta autoridad moral.

En lo que toca a los tribunales, cabe mencionar que su composición era la siguiente: se “extraían por sorteo cada año de entre los ciudadanos mayores de treinta años seis mil jueces, a razón de seiscientos por tribu, quienes se repartían entre los distintos tribunales presididos por magistrados diferentes, según la materia del proceso”.¹⁸ La aplicación de una forma de gobierno demócrata en la Grecia a la que nos hemos referido precisaba, para su óptimo funcionamiento y desempeño, de la existencia de un territorio poco extenso. De ello dependía la participación política de un número reducido de ciudadanos, mismos que se encontraban igualmente calificados en la dirección de los asuntos públicos comunes.

Los habitantes de la ciudad demócrata ateniense no debían estar en condiciones económicas tan disímiles, es decir, la brecha entre ricos y pobres no debía ser abismal. Lo anterior responde al hecho de que todo ciudadano pudiera avocarse, cuando hubiera sido designado por elección o por sorteo, a los asuntos de gobierno, sin limitaciones o ataduras

¹⁶ Aristóteles, *Op. Cit.*, 43, 1

¹⁷ José Pascual González, *Op. cit.*, p. 207

¹⁸ *Ibidem*, p. 209

de tal índole. La importancia de este hecho radica en que, si bien la igualdad política es condición necesaria para la existencia de un gobierno demócrata, no es condición suficiente, ya que no puede existir una igualdad completa si no existe previamente una igualdad de propiedad. Unas condiciones económicas abismales gestan, con el pasar de los años, un conflicto bélico entre ricos y pobres; una lucha de clases.

En una democracia, la decisión última en materia de política interior y exterior recaía en la Asamblea, depositaria de la voluntad y soberanía ciudadana. En la Asamblea, todo ciudadano ateniense, que así lo deseara, podía hacer uso de la palabra, manifestar su posición respecto de un tema en cuestión e intentar convencer, o persuadir, a los demás miembros (mediante el uso de la retórica, del *logos* político) de su conveniencia o nocividad para el bienestar común de la *polis*. El debate y la deliberación gestados en la Asamblea podían tener un período de duración breve, si las circunstancias lo ameritaban o por el contrario, durar largas horas, si el tema en cuestión era sumamente relevante o apremiante, como podía ser la toma de postura ante un conflicto bélico, su inicio o incursión en él.

Es relevante mencionar la existencia de herramientas que permitían al ciudadano participar en materia política. Ejemplo de ello es el recurso de impugnación, es decir, la posibilidad de manifestar su inconformidad respecto de una ley recién aprobada con miras a su revocación. La activa participación política que tenía todo ciudadano ateniense reflejaba la inmensa obligación y responsabilidad que ostentaba. No podía permanecer ajeno a la situación de su ciudad, ya que ello significaba una grave falta a su condición de ciudadano.

Otro mecanismo relevante que poseyó la democracia ateniense, como fue mencionado, era el *ostracismo*. Para finalizar, cabe recordar que en una forma de gobierno demócrata todos los cargos políticos públicos ejercidos son confinados a un lapso de tiempo previamente delimitado, hecho por el que todo ciudadano es, a su vez, gobernante y gobernado.

La *polis* demócrata ateniense tenía como base económica el modo de producción esclavista maduro. Es esencial señalar este punto, ya que los ciudadanos podían dedicarse a la política precisamente porque sus necesidades primigenias estaban cubiertas por la producción emanada del trabajo esclavo. Es por ello que algunos de los principales teóricos del siglo IV en Grecia, incluido el mismo Aristóteles, defendían y justificaban teóricamente la existencia de la esclavitud¹⁹, en aras de la defensa de un pensamiento filosófico-político gestado a partir de las condiciones materiales pre-existentes.

El pilar económico de la ciudad era el trabajo esclavo. El ciudadano, por el contrario, era aquél varón adulto griego que se veía liberado de la penosa faena del trabajo. La producción no se mezclaba con la acción, ambas se encontraban dissociadas, es decir, el trabajo manual era ajeno al trabajo mental, hecho que decantaba en el establecimiento de relaciones sociales jerárquicas al interior de la *polis*. La división de clases que de ella emanaba marcó la diferencia entre ciudadanos y no ciudadanos, en el caso de los esclavos. El amo, ciudadano de la *polis*, era el hombre dotado de las capacidades requeridas en la conducción del hogar, así como en la decisión de temas de índole político y económico. El esclavo, por el contrario, era un hombre que precisaba de la conducción del amo en su vida diaria; en el adecuado desarrollo de su función productiva.

No debe dejarse de lado el hecho de que la grandeza alcanzada por Atenas no pudo llegar a consolidarse sin la presencia del trabajo productivo desplegado por los esclavos. El ideal del ciudadano ateniense demócrata, el ideal del hombre político que reflexiona, critica y actúa, pudo concretarse debido a que éste era un hombre liberado del trabajo productivo. El hombre político del que nos habla Aristóteles es un hombre dedicado al ocio. Es un hombre libre que no trabaja para vivir, sino que vive para la política. La explotación del trabajo esclavo, así como los recursos económicos allegados por medio de la Liga Délico-ática, constituyeron la riqueza necesaria que permitió a los ciudadanos atenienses dedicar tiempo a la filosofía, a la reflexión, a la investigación, a la política. El nacimiento de la “razón griega”, de la búsqueda insaciable de respuestas a las interrogantes del universo y

¹⁹ Sobre este punto volveremos más adelante, en el capítulo IV y V, cuando abordemos propiamente el pensamiento ético y político del Estagirita.

del hombre que no tuvieran su base en un pensamiento mítico-religioso, surgió precisamente en Jonia, ciudad mercante, ciudad rica en comercio.

El hombre, liberado del trabajo corporal, basado análogamente en el nacimiento de la técnica y el desarrollo de la herramienta, pudo obtener, a costa de la explotación de otros hombres, el tiempo necesario para poder dedicarlo a la reflexión, al ocio, punto de escisión en la historia de Occidente, en el nacimiento de la investigación, de las ciencias, y de la *polis* misma. “Una sociedad esclavista madura (como era el caso de Atenas en el siglo IV, posterior a las reformas de Solón, Clístenes y Efialtes) estaba orientada a la producción de mercancías, lo cual genera un aumento considerable del comercio, de las relaciones dinerarias y de la propiedad privada”.²⁰

Esta es la razón por la que en el siglo IV, en Grecia, tiene cabida la disolución interna de la *polis*, la pérdida de lazos que antaño unían a los ciudadanos con la tierra; el sentido de comunidad entre los mismos. El aumento del comercio, de la usura y de la explotación del trabajo (fuera o no calificado), fue uno de los puntos nodales que merecieron la atención de los filósofos griegos. Entre ellos, retornamos nuevamente a Aristóteles, quien, en su obra, *Política*, elabora una crítica severa a esta forma de intercambio, misma que denominó crematística.

Como se ha visto, a partir de la reinstauración de la democracia en Atenas, se produjo una reedificación en el aspecto constitucional de la *polis* griega. El desarrollo del conflicto político se modificó a consecuencia de la relevancia que adquirió la Asamblea y los tribunales. El arte de la oratoria irrumpió en política. Ejemplo de ello lo tenemos en la figura de Isócrates y Demóstenes, grandes oradores atenienses que guiaban a los ciudadanos con sus discursos. A ello también responde la preocupación de Platón y de Aristóteles; a la aparición de “demagogos” que movían al pueblo a conveniencia en pos de una ambición política personal.

²⁰ Vid Thomson George Derwent, *Los primeros filósofos*. México, UNAM, Serie problemas científicos y filosóficos; 15, 1959, p. 12

En comparación con Esparta, cuyos ciudadanos vivían para la guerra, así como del Imperio persa, cuyos habitantes eran súbditos perpetuos, los ciudadanos atenienses se asumían como libres e iguales bajo el régimen de gobierno democrático.

Ahora bien, volviendo a la situación histórica por la que atravesaba Grecia, cabe recordar que la hegemonía de Esparta en la zona comenzaba a consolidarse. “A finales del verano del 395 Esparta controlaba un extenso territorio en la costa de Asia menor que se extendía desde Calcedonia en el norte hasta al menos Cnido en el sur. Unido al control del Egeo, este extenso imperio espartano podía inclinar decisivamente a favor de Esparta la balanza de poder en Grecia continental y levantaba los recelos de los principales estados griegos continentales, especialmente de Atenas.”²¹

En este contexto Esparta se vio involucrada en un conflicto armado con Persia, acontecimiento conocido con el nombre de la “Guerra de Rodas”.²² El nombre deviene del hecho de que fue en este enfrentamiento bélico en el que los espartanos perdieron la ciudad de Rodas, acontecimiento que se tradujo en un golpe estratégico asestado a su ámbito militar y naval. En lo que respecta a Atenas, no había renunciado al anhelo de restablecer su antigua hegemonía en Grecia, lo que se significaba hacerle frente a Esparta por cualquier medio con el fin de mermar su política imperialista. Fue, en este momento histórico, que acaeció vigorosa una apelación (característica del siglo IV en Grecia) de la *koiné eirene*, es decir, de una paz general entre las distintas *poleis* griegas.

La paz general fue una tentativa de paz reglamentada internacionalmente a la que todos los estados estaban invitados a adherirse sin distinción de alianzas, que se fundamentó en el respeto a la autonomía de las ciudades grandes y pequeñas, respeto que podía asentar una paz duradera y evitar la sumisión de unas *poleis* por otras, respondiendo en último término a la idea de

²¹ José Pascual González, *Op. cit.*, p. 37

²² *Ibidem*, p. 46

que la paz y no la guerra era el estado normal de las relaciones entre griegos, fue en definitiva, una concepción que se abrió paso en el siglo IV.²³

En este panorama histórico, Atenas se inclinó por iniciar una guerra contra Esparta: la Guerra de Corinto, ocurrida en el año 395. Uno de los factores clave que decidió a Atenas a emprender esta agresión militar fue la alianza con la Confederación Beocia, ya que esta “era una ciudad tenida por lo suficientemente fuerte como para que, en unión con los atenienses, tratarán de resistir a los lacedemonios”²⁴ La animadversión entre las ciudades griegas iba en aumento ante la imposición espartana. El motivo compartido era la tendencia imperialista por parte de Esparta, el motivo decisivo fue la intervención de Persia con el propósito de reconquistar su dominio sobre las ciudades griegas de Asia. La *koiné eirene* se reflejó, una vez más, en la unión de distintas *poleis* con el fin de salvaguardar y mantener la autarquía.

2.2.- El retorno de Atenas.- La Guerra de Corinto, la Segunda Liga ática y el declive espartano

La guerra inició teniendo como principales ciudades contrincantes a Argos, Corinto, Beocia y Atenas por un lado, y a Persia por el otro, ambos esfuerzos dirigidos en contra del dominio espartano, si bien esta situación fue variando conforme la guerra se fue desarrollando. Los acontecimientos se sucedieron uno tras otro. Los intentos de paz naufragaban y Esparta veía menguar su dominio sobre Grecia. Ante la imposibilidad de resolver favorablemente la situación ella sola, Esparta tuvo que solicitar el apoyo de Persia, a cambio cedió los territorios griegos de Asia. La intervención persa redefinió, una vez más, los acontecimientos futuros. El fin de la Guerra de Corinto se selló con la llamada Paz del Rey firmada en el año 386.

²³ Hermann Bengtson, *Op. cit.*, p. 197

²⁴ José Pascual González, *Op. cit.*, p. 47

El tratado estableció el final de la Guerra de Corinto e instauró el estado de paz. Afirmaba que las ciudades de Asia además de las islas de Clazomene y Chipre pertenecían al rey. Instituyó el principio de autonomía de las ciudades griegas, bajo la fórmula “las ciudades grandes y pequeñas serán libres”. Sin embargo, los atenienses tenían derecho, como en el pasado, a poseer Lemnos, Imbros y Esciros. Introdujo también una cláusula específica de desmovilización y, por último, recogió una cláusula compulsiva en virtud de la cual el rey haría la guerra a los que no aceptaran la paz, en unión de aquellos que la firmaran, por tierra y por mar, con naves y con dinero.²⁵

La hegemonía espartana se redujo notablemente con la firma de la Paz del Rey. Persia vio con buenos ojos, para sus fines expansionistas, la división de las *poleis* griegas, hecho que no dudó en alentar cuando se le presentó la ocasión, como fue el caso de la Guerra de Corinto. En lo que concierne a Esparta, la firma del tratado significó su renuncia al tributo, así como a su territorio y poderío naval en Grecia. La situación de segundo, a merced de Persia en la que quedó Esparta, indudablemente constituyó una degradación, que si bien pudo afectar el orgullo espartano, le permitió continuar con cierta presencia en el mundo griego.

El fin de la Guerra de Corinto devolvió la tranquilidad a Atenas, quien observó el tratado firmado con Persia con el afán de evitar un conflicto mayor. Paralelamente atestiguamos cómo Tebas, principal ciudad beocia en frontera con Atenas, inicia su incursión como potencia en el mundo griego. Ante esta nueva amenaza, Esparta reaccionó con diversas campañas dirigidas contra Tebas en los años que corren del 378 al 377.

Entre las ciudades griegas los intentos por destruir el poderío espartano no cesaban, mientras que la animadversión entre los ciudadanos por los lacedemonios iba en aumento. En este contexto, Atenas gestionó y promulgó el decreto de Aristóteles, documento que “constituyó la carta fundacional de la Segunda Liga ateniense”²⁶, y en la que se cuidó no

²⁵ *Ibidem*, p. 79

²⁶ *Ibidem*, p. 90

violentar la Paz del Rey. El propósito fundacional recaía en la necesidad de fragmentar la hegemonía espartana, basándose en la idea ateniense de una *obligación moral* para con las demás ciudades griegas en la defensa de la libertad y la autonomía, en su calidad de potencia hegemónica de antaño.

La segunda Liga marítima ática estipulaba la libertad y la autonomía de las ciudades integrantes, es decir, la no intervención de Atenas en el establecimiento de un régimen político particular, así como la negativa de un pago en tributo y de la aceptación de guarniciones y magistrados atenienses. Si bien la Liga atestiguaba la hegemonía de Atenas, ésta se aceptaba con la condición de autonomía y libertad interna de cada una de las *poleis* integrantes. Se extendía la invitación “a todos los griegos y bárbaros que estuvieran dispuestos a entrar en la alianza, prometiéndoles libertad y autonomía, y además franquicia de guarnición y tributo. Por otra parte, los atenienses se comprometían a no adquirir tierra o bienes raíces en el territorio de los nuevos aliados; finalmente se aseguraba a éstos ayuda en casos de ataques enemigos”.²⁷

Los años que siguieron a la fundación de la segunda Liga ática estuvieron marcados por el conflicto bélico entre ésta y Esparta (378-375), así como por la expansión del poder tebano (376-371), la batalla de Leuctra (conflicto entre Esparta y Beocia en el año 371) y la Batalla de Mantinea (conflicto que enfrentó a tebanos contra espartanos y atenienses en el 362, de la cual salieron victoriosos los primeros, finalizando con “la firma de una *koiné eirene* de todos los estados de Grecia continental, salvo Esparta”²⁸). Fue, precisamente al final de esta guerra, que el dominio amenazante de Esparta se redujo drásticamente ante su incapacidad de recuperarse de las pérdidas arrojadas por la batalla.

Uno de los principales motivos que llevaron a la creación de la Segunda Liga ática fue el peligro que representaba Esparta para la libertad de los griegos. Ante ello cabría suponer que el propósito había sido cumplido, sin embargo, Atenas enfrentaba ahora otro inconveniente. “La poderosa Tebas, que a la cabeza de la Confederación democrática

²⁷ Hermann Bengtson, *Op. cit.*, p. 201

²⁸ José Pascual González, *Op. cit.*, p. 116

beocia emergía como potencia hegemónica en Grecia. De este modo, hasta la guerra social (356), la actividad de Atenas y de la Liga estuvo dirigida principalmente a frenar el expansionismo tebano en dos ámbitos: el Peloponeso y Tesalia, y Macedonia. Al mismo tiempo Atenas trató de reforzar su control en la costa de Macedonia, Tracia y el Quersoneso”.²⁹

Antes de proseguir con el siguiente apartado se hará mención de la situación política y económica por la que atravesaba Macedonia en aquella época.

Macedonia era una sociedad tribal en vías de extinción. El gobierno tenía su asiento en la nobleza, la cual se agrupaba en torno al monarca. La aparición de la propiedad privada de la tierra fue un hecho importante que menguó el poder político de la aristocracia. Ante esta situación, surgió la necesidad de expandirse territorialmente, síntoma innegable que reflejaba la disgregación de la antigua sociedad tribal.

El norte ofrecía escasas posibilidades expansivas. En efecto, las tribus que lo poblaban se encontraban casi al mismo nivel de desarrollo que los macedonios y practicaban idéntica técnica militar. Filipo, como luego Alejandro, se limitó a contemporizar con ellos, sin obtener grandes resultados en esos territorios. Pero hacia el sur se extendían las ciudades griegas, y más allá del mar, Persia. Una guerra contra estos países, económica y militarmente débiles, ofrecía perspectivas más favorables. Aparte de que la empresa prometía mayores riquezas y beneficios.³⁰

Fue, precisamente como se verá a continuación, que la expansión territorial macedonia se centró en las ciudades griegas, en primera instancia y, posteriormente, en el imperio Persa.

²⁹ *Ibidem*, p. 110

³⁰ Agnes Heller. *Op. cit.*, p. 173

2.3.- La Guerra de los Aliados, la Tercera Guerra sagrada y el ascenso de Macedonia

El temor de Atenas por la creciente hegemonía beocia se vio aplacado con la decadencia experimentada por el poder tebano en los años siguientes, así como por su retorno parcial, como potencia, en Grecia. Aun a pesar de que parecía que la situación discurría por buen cauce para Atenas (ya que había conquistado parte de su antigua hegemonía en el mundo griego), se sucedieron dos eventos que menguaron considerablemente las fuerzas ganadas, a saber: la Guerra de los aliados, o guerra social [(357-355) conflicto que enfrentó a Atenas con Quíos, Rodas y Cos] y la Tercera Guerra Sagrada (356-346).

Una de las razones que detonaron la Guerra de los Aliados fue la excesiva injerencia ateniense, por medio de la Segunda Liga, en la autonomía de las *poleis* integrantes. La intervención de la ciudad de Bizancio atizó aún más el conflicto. El malestar mostrado por Persia ante la situación, así como el enorme desgaste económico y social que la guerra había representado para los atenienses, decidió finalmente en favor de los aliados (ya que Persia había amenazado a Atenas con apoyar a los rebeldes), quienes abandonaron la segunda Liga y modificaron su antigua forma de gobierno demócrata.

La pérdida de los aliados fue para Atenas un duro golpe que mermó su influencia en Grecia. Todo lo contrario fue la actuación de Filipo II de Macedonia, quien aprovechó este conflicto para aumentar su presencia en la zona. “Así, tras una primera fase de consolidación (360-358), Filipo concluyó una segunda fase de expansión (357-354), que convirtió a Macedonia en la primera potencia en el norte del Egeo y la preparó para intervenir en Tesalia y Grecia central.”³¹ En esta época atestiguamos el ascenso de Macedonia como potencia imperial.

En lo que concierne a la Tercera Guerra Sagrada, esta tuvo lugar cuando la ciudad de Fócida se apoderó de Delfos. La intervención de Atenas y Esparta en pos de la primera, y de Tebas y Tesalia (con el apoyo de Macedonia) en pos de los delfios, significó una grave pérdida de injerencia territorial para Atenas. De tal forma que, a la pérdida de Anfípolis y

³¹ José Pascual González, *Op. cit.*, p. 175

Potidea, se sumó la pérdida de Eubea y la Calcídica, siendo el gran vencedor Filipo. “Macedonia fue plenamente reconocida como un Estado griego, por vez primera un monarca y no una comunidad obtenían representación en el consejo anfictiónico”.³²

Macedonia se alzó como potencia hegemónica en gran parte de Grecia. La antigua *polis* griega comenzó a ser modificada. La situación ateniense se tornó delicada. El malestar ciudadano se hizo patente ante la pesada carga económica que las intervenciones militares habían representado; el problema financiero saltaba al centro del espectro político. Los más ricos no deseaban continuar contribuyendo en la ciudad, los más pobres (quienes tendían a ser presa fácil azuzados por los demagogos), mudaban constantemente de posición, provocando ambos inestabilidad en la vida política. En las restantes ciudades griegas, “la inestabilidad al interior de la *polis*, agravada por la violencia de los mercenarios y el espíritu vengativo de los desterrados”³³, contribuía a aumentar la crisis política interna. Pero no todo era inestabilidad.

En lo que toca al desarrollo de la cultura y la ciencia, cabe mencionar que se produjo una intensa actividad. En Atenas se fundaron dos de las escuelas más importantes para el conocimiento y pensamiento filosófico-político de Occidente: la Academia de Platón (387) y el Liceo de Aristóteles (335), en cuyo seno se dio paso a la reflexión y a la elaboración de teorías políticas.

En este momento histórico de cambios convulsos, se asiste a una preocupación fundamental en la reflexión y el pensamiento griego: la preparación de una clase de hombres políticos dirigentes, así como la educación política del ciudadano y los deberes de éste para con la *polis*. En síntesis, del conocimiento general de las cosas humanas.

En lo que concierne al arte, fue notable el viraje efectuado de lo divino hacia lo humano; al cuerpo bellamente proporcionado. “Ya no son objeto de representación los dioses, sino los hombres, especialmente los hombres bellos. Incluso en las imágenes de los dioses

³² *Ibidem*, p. 182

³³ Hermann Bengtson, *Op. cit.*, p. 242

destacan los rasgos humanos. En el arte se reduce la distancia entre lo divino y lo humano, y no es casual que en esta época el ofrecer honores divinos a individuos superiores se hiciera cada vez más frecuente”.³⁴

En el ámbito político y económico, la Guerra de los Aliados y la Tercera Guerra Sagrada habían arrojado cuantiosas pérdidas, provocando descontento, empobrecimiento e inestabilidad social en la *polis*. El mundo griego cambiaba, la antigua *polis* se modificaba. El aumento en la complejidad de las finanzas, la necesidad de elaborar un presupuesto ante la crisis económica originada por los continuos conflictos armados, la previsión y satisfacción de las demandas que el intercambio comercial internacional imponía, así como la expansión imperial mostrada por Macedonia, atentaban contra la autarquía clásica de la antigua *polis* griega. La discordia por la obtención y preservación del poder político, conllevó el interés de grandes pensadores en la elaboración de teorías encaminadas a solucionar y estabilizar dicha situación. Es en este contexto que Aristóteles elabora su teoría política, mirando a la preservación de la antigua *polis* griega, de la organización política de los hombres. Es en este momento, también, que la misma ciudad se enfila a un cambio trascendente, como veremos a continuación, cuando Macedonia prosigue con su expansión, alzándose como el nuevo Imperio en Grecia y parte de Oriente.

2.4.- La derrota de Atenas y la hegemonía macedonia

El deseo de Filipo II de intervenir en Atenas con el fin de finalizar su conquista sobre Grecia y proseguir con la conquista del imperio Persa, era patente. Los atenienses se mostraban divididos respecto a la postura que debían asumir ante la amenaza que Macedonia representaba para su soberanía. Era cuestión de tiempo para que Filipo se decidiera a atacar Atenas. En la ciudad griega los ánimos antimacedónicos iban en aumento. En este contexto cabe mencionar dos posturas antagónicas en Atenas, mismas que se han considerado por ser las más representativas de entre sus ciudadanos.

³⁴ *Ibidem*, p. 252

En un lado se presentó la postura de Isócrates, logógrafo ateniense que en el “año 342 empezó a trabajar en el *Panatenaico*, un folleto en el que una vez más se encarecía la unificación de Grecia bajo Filipo. Fue publicado el año 339, cuando la guerra de Atenas contra Filipo era ya un hecho”.³⁵ En otro lado se presentó el consejo de Demóstenes, “expresado en la primera *Filípica*, de formar un cuerpo expedicionario, de atacar a Filipo en su propio país y de no dejar imponerse más por el rey la ley de la acción, esta postura revela, indudablemente, una visión acertada; pero dado que el ciudadano ateniense tendía a eludir el servicio militar, la más acertada visión estratégica de nada servía”.³⁶

Isócrates veía en Macedonia la salvación de Grecia, ya que el mantenimiento de una guerra era reflejo de enormes cargas económicas para el sector más acomodado de los atenienses, hecho que repercutía en las finanzas de toda la ciudad, causando el empobrecimiento generalizado de sus habitantes. Él, al igual que Esquines, representaba los intereses del sector acomodado ateniense. “La pauperización de los ciudadanos libres agudizaba el antagonismo entre la parte pobre y la rica de la población, y en esta situación los ciudadanos ricos consideraban la sumisión a Macedonia como una forma de librarse de la permanente amenaza de los movimientos de los indigentes”.³⁷

Contrario a Isócrates, Demóstenes pugnaba por mantener la independencia de la *polis*, su autarquía, preservando el gobierno demócrata a toda costa. La defensa de los intereses de los artesanos y comerciantes se reflejaba en la postura enarbolada por Demóstenes. Él se mostraba ciego ante la superioridad de Macedonia, siempre renuente a los logros alcanzados por Filipo.

Finalmente, Atenas se inclinó por el segundo de estos consejos. La diplomacia ateniense se activó conformando una alianza con Bizancio, Abido, Quíos y Rodas. “Demóstenes logró reunir un congreso que cristalizó en el establecimiento de una *koiné eirene* entre Atenas, Acarnania, Acaya, Ambracia, Corcira, Corinto, Eubea, Léucade y Mégara (marzo 340); los nuevos estados formaron una coalición bajo la hegemonía de Atenas; la Alianza

³⁵ *Ibidem*, p. 267

³⁶ *Ibidem*, p. 268

³⁷ Vasilii Struve, *Op. cit.*, p. 598

Helénica. Sin embargo no se logró convencer a tesalios, magnesios y beocios para que abandonasen a Filipo”.³⁸

Desde el año 343 la tensión entre Macedonia y Atenas había ido creciendo sin cesar. Ante este panorama era sólo cuestión de tiempo para que estallara un conflicto armado entre ambas fuerzas. El ansia imperialista de Filipo II no se hizo esperar y, como respuesta a una provocación creada por él mismo, Atenas le declaró la guerra a Macedonia en el año 340. El futuro de la *polis* era incierto, las posibilidades de una victoria eran ínfimas, sin embargo, la autarquía se impuso.

La guerra inició con una victoria para Atenas: la liberación de Bizancio del asedio naval de Filipo. Cabe señalar que los atenienses eran unos dignos adversarios por mar, no obstante, por tierra, Filipo era mejor. La conquista macedonia de Heraclea, Traquinia, Citinión, Termópilas, Naupacto y Elatea, fue un duro golpe para Atenas y Tebas, quienes se unieron en frente común contra Filipo. La batalla final tuvo lugar el “2 de agosto del 338, junto a Queronea, en el valle del Cefiso, y terminó con la derrota completa del ejército griego”.³⁹

La forma en la que Filipo trató a la derrotada Atenas merece especial atención. El triunfo de Macedonia reconfiguró, una vez más, todo el espectro griego.

El Ática no fue invadida ni amputada, es más, se le añadió Oropo, no se impuso una guarnición macedonia, la democracia fue respetada y los atenienses podían usar libremente la flota y sus puertos. Los atenienses debieron renunciar al Quersoneso y disolver la Liga pero retuvieron las cleruquías de Samos, Lemnos, Esciros e Imbros y la administración del santuario de Apolo en Delos. [...] Filipo completó en el otoño del 338 el sometimiento de Grecia eludiendo todo rigor inútil. Eubea se rindió sin condiciones y una guarnición macedonia se instaló en Cálcide. Acarnania y

³⁸ José Pascual González, *Op. cit.*, p. 186

³⁹ Hermann Bengtson, *Op. cit.*, p. 273

Ambracia se entregaron sin resistencia y otra guarnición se estacionó en Ambracia. Después, en una gran parada militar, Filipo atravesó el Istmo. Corinto y la Confederación aquea, que había combatido en Queronea, capituló; los corintos debieron aceptar una guarnición macedonia. Todo el Peloponeso se entregó a Filipo, excepto los lacedemonios, uno de cuyos reyes, Arquídamo, estaba en Tarento combatiendo a los bárbaros. Como castigo Filipo realizó una incursión en Laconia y arrebató a los lacedemonios varios territorios fronterizos.⁴⁰

Una vez que conquistó toda Grecia, Filipo acordó una paz general con todos los estados (a excepción de Esparta) en el año 338-337 en Corinto, dando paso a la formación de lo que se ha llamado Liga de Corinto. La firma del acuerdo significó el completo ascenso de Macedonia como potencia indiscutiblemente hegemónica de toda Grecia. Para Atenas, significó la disolución de la segunda Liga marítima y su consecuente renuncia a desempeñar un papel importante en la zona.

En general, para toda Grecia, fue el declive de la antigua *polis*. Los estados griegos conservarían su autonomía y su particular forma de gobierno no se vería alterada, no se verían obligados a pagar tributo y se liberaban los mares. El reconocimiento de Grecia a Filipo II como jefe militar hegemónico los obligaba a enviar contingentes militares, ya que habían pactado una alianza panhelénica contra el imperio Persa, único contrapeso a las ansias expansionistas macedonias. “Por vez primera un hombre, no una *polis*, ejercían la hegemonía”.⁴¹ Una vez dado el primer paso, es decir, la conquista de Grecia, Filipo II enfiló sus fuerzas en dirección a Persia. La conquista no fue concluida, ya que Filipo murió asesinado en “el año 336 en el teatro de Egea, en Macedonia”⁴², su obra, sin embargo, concluiría con su hijo, Alejandro.

⁴⁰ José Pascual González, *Op. cit.*, p. 189

⁴¹ *Ibidem*, p. 190

⁴² Hermann Bengtson, *Op. cit.*, p. 276

2.5.- Alejandro y la conquista de Persia

La conquista militar iniciada por Filipo continuó con su hijo, Alejandro, quien subió al trono al cumplir los veinte años de edad, en el 336. Alejandro tuvo por preceptor al mismo Aristóteles, uno de los pensadores más destacado de todos los tiempos, como se verá en el siguiente capítulo. Aristóteles infundió en Alejandro una gran impresión y admiración por la cultura griega, misma que Alejandro mantuvo hasta su muerte y que se vio, en parte, reflejada en el transcurso de sus conquistas. La guerra contra Persia era un acontecimiento anunciado, y Alejandro la emprendió en el año 334, en su calidad de general plenipotenciario de la Liga Panhelénica. Poseedor de una vasta experiencia en el terreno militar (gracias a una temprana participación junto a su padre en la conquista de Grecia), se permitió proyectar una campaña ambiciosa en Oriente. “La guerra contra Persia se inició con el paso del Helesponto, en la primavera del año 334”.⁴³

La conquista en Asia Menor no representó mayor obstáculo. Para los griegos de esta zona Alejandro llegaba como libertador del yugo persa. “En estas ciudades se expulsó a los oligarcas instalados por los persas y se restableció la democracia, como, por ejemplo, en Efeso”.⁴⁴ De Asia Menor la conquista se trasladó a Siria y Egipto, donde Alejandro logró que le ciñeran la corona del Alto y Bajo Egipto. “De aquí navegó Nilo abajo y fundó la ciudad de Alejandría, cerca de la desembocadura más occidental del río Canope, entre el lago Mareotis y el Mediterráneo, a principios del año 332”.⁴⁵

Persia veía, poco a poco, como se deterioraba su poderío. En toda la zona se operaba un período de transición política vertiginosa. El gobierno persa de los Aqueménidas estaba en grave peligro. El avance por Oriente continuó su marcha. Con la toma de Babilonia, Susa, Persépolis y Ecbatana, la conquista del Imperio Persa tocaba a su fin. “Alejandro había declarado la guerra contra los persas como guerra de venganza, y en Persépolis, la terminó con un acto simbólico.

⁴³ *Ibidem*, p. 282

⁴⁴ *Ibidem*, p.283

⁴⁵ *Ibidem*, 287

Fue el propio Alejandro quien lanzó la antorcha encendida en el palacio de Jerjes; la gloria de Persépolis fue pasto de las llamas y la destrucción de los santuarios griegos por los persas fue vengada”.⁴⁶

Al finalizar la conquista del imperio persa, Alejandro dirigió sus esfuerzos rumbo a Irán, cuya campaña duró del año 330 al 327. La incursión del ejército macedonio y griego en tierras tan lejanas y desconocidas los adentró en un nuevo mundo. Alejandro estaba dispuesto a emprender una gran conquista con el afán de extender su imperio. La conquista iraní estuvo seguida por la fundación de varias ciudades (que respondían a necesidades militares estratégicas y de orden político - económico), cuyos nuevos pobladores, civiles griegos que seguían a Alejandro en su campaña, coadyuvaron en el conocimiento mutuo de dos culturas tan distantes: la persa y la griega.

En estos años se produjo un acontecimiento sobresaliente; la muerte del historiador griego Calístenes, sobrino de Aristóteles, por ordenes de Alejandro. “Calístenes se negó a rendir a Alejandro la proskúnesis, esto es, el homenaje de la postración al modo persa; y emitió incluso palabras insolentes ante el rey. Implicado en la “conjura de los pajes” (intento de dar muerte a Alejandro), el griego fue aprehendido y finalmente muerto”.⁴⁷ Se desconoce la impresión que este hecho pudo suscitar en su antiguo preceptor, pero es de suponer, además de este incidente, que la actuación de su antiguo discípulo distó de ser la más idónea a los ojos de Aristóteles, ya que un Imperio tan extenso se alejaba considerablemente de la antigua *polis* griega por él tan defendida, así como de la división intransigente entre bárbaros y griegos.

A la conquista iraní siguió la expedición emprendida a la India (327-325). Esta expedición incluyó, por vez primera entre sus filas, a griegos, macedonios e iraníes. La incursión en la India no registró mayor contratiempo, a excepción de la batalla campal que Alejandro libró contra el rey hindú Poros en el año 326, misma que ha pasado a la “historia con el

⁴⁶ *Ibidem*, p. 289

⁴⁷ *Ibidem*, p. 293

nombre de batalla de Poros o del Hidaspes”.⁴⁸ Después de la conquista de la India, Alejandro comenzó a asumirse como rey de persas y griegos. La idea de una fusión de ambos pueblos sería la base étnica en la que se apoyaría su reinado. La empresa era ambiciosa e innegablemente enfrentaría oposición. En un intento por impulsar la fusión étnica, él mismo se unió en matrimonio con “Estatira, hija del último Gran Rey”,⁴⁹ asimismo, sus más cercanos colaboradores y más de diez mil macedonios contrajeron nupcias con mujeres de sangre persa e iraní. A este propósito se encaminó la adopción de los modos y costumbres orientales, así como el enrolamiento de jóvenes asiáticos en las filas del ejército macedonio, a quienes se les enseñó la lengua griega y se les instruyó según la tradición del macedonio.

Durante las campañas militares en Oriente, tuvieron lugar un par de sublevaciones en el mundo griego, mismas que fueron paliadas por subalternos al mando. Mientras para Alejandro las victorias florecían en Oriente, Grecia atravesaba serios problemas económicos. “Se produjo una gran carestía que duró nada menos que cinco años, del 330 al 326”.⁵⁰ Este hecho es sumamente relevante si consideramos que el fundamento de la economía griega descansaba, en gran parte, en la agricultura y el comercio. Todo el mundo griego había participado, de una u otra forma, de las conquistas de Alejandro, y éstas no hubieran podido realizarse sin su apoyo y participación.

No obstante estos males, que fueron parcialmente solucionados, Alejandro continuó con su ambiciosa empresa. No sabemos hasta qué punto pudo haber llegado en sus conquistas, ya que una muerte temprana, acaecida el “10 de junio del año 323”⁵¹ a consecuencia de una enfermedad, le impidió continuar con sus ambiciosos proyectos.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 294

⁴⁹ *Ibidem*, p. 297

⁵⁰ *Ibidem*, p. 303

⁵¹ *Ibidem*, p. 299

El legado de Alejandro significó una ruptura con la antigua *polis* griega, así como una reestructuración económica y social severa. La crisis política se reflejó en la subordinación de la *polis* a la monarquía como unidad básica en Grecia. La aparición del Imperio macedonio constituyó un atentado contra la autarquía de la antigua ciudad griega. Ante este acontecimiento, Grecia se vio relegada a una posición periférica en la política internacional. La vida común en sociedad (hasta entonces vista como un fin en sí mismo) se transformó, comenzó a ser un medio del que todo individuo podía servirse con el propósito de alcanzar sus fines particulares. Este acontecimiento tendió a fomentar la disolución de las relaciones armónicas entre individuo y sociedad, hecho que decantó en la aparición del hombre privado. El antiguo mundo griego se transformó, la antigua *polis* griega se extinguió.

La crisis económica fue palpable en la concentración de la tierra en pocas manos. El terreno comenzó a agotarse, y el valor de la tierra cambió. Mientras por una parte los campesinos la concebían como una propiedad personal con fuertes raíces primigenias de identificación y pertenencia, los nuevos comerciantes la concebían como una mera mercancía de transacción y ganancia. Los vaivenes económicos despertaron en cada uno de los ciudadanos la búsqueda separada del “*póros*”, del “ingreso”, del “recurso”. [...] Se dio paso a una extendida mentalidad “porística”, por decirlo así, y “crematística”, es decir, de interés desmedido por los negocios”.⁵²

La crisis social decantó en una lucha; en una pugna de clases. La distinción entre ricos y pobres, emanada de la concentración de la tierra, creció considerablemente. La disolución gradual de la *polis* arrojó los cimientos para la creación de un Estado con características universales. La gradual aparición del hombre privado se contrapuso al antiguo hombre indisolublemente unido a la comunidad política. En lo que concierne al pensamiento y a la reflexión política, con Atenas como eje principal, fue ésta un intento por dar respuesta a la crisis imperante, a los cambios vertiginosos que trajo. La preocupación por estudiar y analizar la estabilidad y decadencia de los

⁵² Domenico Musti, *Demokratia: orígenes de una idea*. Madrid, Alianza, Serie Filosofía y pensamiento, ensayo; 164, 2000, p. 248

regímenes políticos se impuso. El tema central fue, entonces, cuáles deben ser las características de los gobernantes, cuál la función desempeñada ante las poblaciones y ciudades colindantes con el fin de obtener y procurar la estabilidad y continuidad del régimen político. Este fue, como veremos a continuación, uno de los temas centrales al que Aristóteles volvió a lo largo de toda su obra ética y política.

Capítulo III

Aristóteles, vida y obra

En el segundo capítulo se elaboró una breve descripción y explicación del contexto histórico en Grecia durante el siglo IV a. C., haciendo mención de los principales acontecimientos políticos y económicos acaecidos en su territorio. El ascenso de Macedonia como potencia hegemónica en Grecia, así como su expansión imperial en Oriente, fueron hechos que impactaron en la organización de la antigua ciudad, hechos que trastocaron los lazos sociales que guardaban el equilibrio armónico en la comunidad autárquica griega. El agitado ambiente político y económico, causado por un aumento creciente del comercio, de la producción de mercancías y la concentración en la posesión de la tierra, así como las recurrentes guerras civiles y el nacimiento de un Imperio de las dimensiones del macedonio, hasta entonces desconocido en Occidente, fueron acontecimientos que influyeron en el desarrollo del pensamiento filosófico y de la teoría política en Grecia.

La reflexión política se centró, entonces, en explicar las causas que generaban la preservación o ruina de la *polis*, así como en describir la mejor constitución política materializable en la realidad. Una de las características principales de la filosofía griega (particularmente, de la ática, en lo que concierne al pensamiento político) fue su orientación hacia lo práctico, es decir: se planteaba concretamente la cuestión sobre cómo podrían ser mejoradas las condiciones políticas existentes o hacerlas más estables. Lo anterior sólo podía ser alcanzado, pensaban los filósofos griegos, si se poseía un completo conocimiento de la política, lo cual implicaba necesariamente un conocimiento previo del hombre, en particular, y de las cuestiones humanas, en general. Bajo esta línea situamos la célebre tríada clásica de pensadores griegos, Sócrates, Platón y Aristóteles (poseedores de una visión “antropogriegocentrista”), quienes legaron a la posteridad Occidental grandes obras y reflexiones filosófico-políticas.

Sócrates dedicó su vida al conocimiento del hombre, al problema ético y político. Por medio del empleo del método mayéutico, guiado por preguntas y respuestas, pretendió conocer el qué; la función y el fin. Asimismo intentó elaborar definiciones y conceptos que lo condujeran a determinadas conclusiones. En franca contraposición a los sofistas, Sócrates perseguía el conocimiento de lo universal e inmutable. La sentencia a muerte de éste, acaecida en el año 399, proyectó su influencia durante gran parte del siglo IV en Grecia, particularmente a través de sus discípulos.

Fue, precisamente Platón, discípulo destacado y heredero del pensamiento socrático. La vida de este ciudadano ateniense aristócrata fue teóricamente fecunda. El conocimiento y análisis de su vasta obra debe efectuarse atendiendo a su contexto socio-histórico, ya que Platón atestiguó cambios trascendentales en la historia política, económica y social de su ciudad natal, Atenas. Tiempos convulsos marcados por cambios de regímenes políticos constantes. Tan pronto un grupo oligarca tomaba el poder, como uno demócrata se adueñaba de él. Un ciudadano podía pasar de la miseria a la opulencia, de rico a pobre, en un breve lapso de tiempo. El destierro y el asesinato político eran la constante, la incertidumbre reinaba. No es extraño que ante este panorama Platón avocara sus esfuerzos en la elaboración de una teoría política encaminada a la construcción de un gobierno óptimo, estable y duradero entre los hombres, al mismo tiempo que se erguía en defensor teórico de su estrato social, es decir, la aristocracia.

El estudio de la política, de las relaciones de poder y dominación establecidas entre los hombres, lo llevaron a buscar el gobierno de los mejores, de los más aptos y capaces en el ejercicio del poder político, regidos con base en principios universales, en verdades eternas e inmutables, mirando siempre al reino de las Ideas a través del método dialéctico. En su afán por producir y transmitir conocimiento, Platón fundó en Atenas la Academia, en el año 387, centro de enseñanza que atrajo a pensadores de toda Grecia. El mismo Aristóteles se trasladó a esta ciudad con el fin de ingresar en ella

Ahora bien, la intención del presente capítulo es elaborar una descripción y explicación de la vida y obra de Aristóteles, así como algunas de las principales influencias que en él tuvieron cabida. En lo que refiere a la periodización de su pensamiento, recurriremos a la clasificación genético-evolutiva elaborada por Werner Jaeger en su obra *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. En lo que concierne a la referencia biográfica y a la clasificación temática de su obra, atenderemos a la división mencionada por Tomás Calvo Martínez en la introducción a la obra de Aristóteles, *Acerca del alma*, así como al libro *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, de Ingemar Düring.

3.1.- Los primeros años.- La llegada a Atenas y su estancia en la Academia

Aristóteles nació en Estagira, en la península de Tracia, en el año de 384 a.C. Su padre, Nicómaco, se desempeñó como médico en la corte del rey Amintas II de Macedonia, padre de Filipo II. Este hecho influyó, sin duda, en su acción posterior como preceptor de Alejandro, hijo de Filipo. La primera influencia intelectual que tuvo Aristóteles fue de su padre. “Los años de formación del joven Aristóteles procedieron de la ciencia médica y de la física intactas, en aquélla porción del orbe griego, por la revolución intelectual que Sócrates había principiado en Atenas. Sus tendencias intelectuales se dirigieron siempre, de forma natural, hacia el estudio de los hechos empíricos; dio en coleccionarlos con infatigable industria e intentó darles cabida en un sistema enciclopédico del Universo”.¹

El temprano contacto que tuvo Aristóteles con la ciencia médica a través de su padre influyó en su inclinación, palpable desde entonces, por el estudio de los hechos empíricos. Poco tiempo después, al quedar huérfano de padres a corta edad, su tutoría quedó en manos de uno de sus parientes: Próxeno. Aristóteles permaneció en Estagira hasta la edad de diecisiete años, momento en el que marchó rumbo a Atenas para ingresar en la Academia de Platón, atraído por el ambiente cultural y científico que ahí imperaba. En aquellos años Atenas atravesaba por una situación política delicada. Contra todo

¹ MacDonald Francis Cornford. *Antes y después de Sócrates*. Barcelona, Ariel, 1980, p. 218-219

pronóstico, la Academia no era el centro donde se debatiera el futuro político ateniense, antes bien, las discusiones se situaban en el terreno teórico de la dialéctica.

Cuando Aristóteles llegó a Atenas, los pensadores congregados en torno de la Academia no disputaban en modo alguno a propósito de la situación política de la época. Las categorías dialécticas eran el objeto de sus discusiones. [...] El pensamiento de la Academia, puesto que ya no veía perspectivas en la práctica, se volvió a la especulación. [...] No siendo ateniense Aristóteles, los problemas del ática le dejaron indiferente, y ni las aspiraciones de Isócrates ni las de Esquines le interesaron en lo substancial.²

Aristóteles se centró, entonces, en el estudio filosófico y científico desplegado en la Academia. El desempeño intelectual de Aristóteles fue notable y vigoroso.

Aristóteles escribió diversos diálogos durante su estancia en la Academia, sin embargo, se trataban de diálogos que interpretan el pensamiento platónico. Al principio abordó los problemas remitiéndose a los títulos de los diálogos platónicos y bajo la forma de “ejercicios” escolares -de toda la Academia fue él quien mayor número de diálogos escribió-. Su primera obra relativamente autónoma fue *Acerca del alma*, bastante conocida en la Antigüedad. En él aparece todavía el concepto del bien absoluto (la idea del bien) y la inmortalidad del alma. Le sigue el *Protréptico*, texto saturado de misticismo.³

La primera etapa de la vida de Aristóteles comprendió desde su ingreso en la Academia hasta su salida de Atenas veinte años después, a la muerte de su maestro, ocurrida en el año 347.

² Agnes Heller. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península, Serie Historia, ciencia y sociedad; 182, 1998, segunda edición, p. 168

³ *Ibidem*, p. 188

En un inicio Aristóteles asimiló la doctrina platónica de las Ideas, compartiéndola con su maestro, prueba de ello fueron sus primeras obras escritas en forma de diálogo, de carácter estrictamente platónico. Atendiendo a la clasificación elaborada por Werner Jaeger, es en esta época donde se sitúa el período platónico de Aristóteles. Dicho periodo se inició con el ingreso de Aristóteles en la Academia, y concluyó poco tiempo antes de su primera salida de Atenas. A este período corresponde la mayoría de sus obras escritas en diálogo, como el *Protréptico*, así como *Tópicos*, *Refutaciones sofísticas* y *Categorías*.

3.2.- Los años de viaje.- La estancia en Assos, Lesbos y Macedonia

A la muerte de Platón hubo de elegirse nuevo director de la Academia, cargo que fue otorgado a Espeusipo, sobrino de éste. Es en este punto donde inició la segunda etapa de la vida de Aristóteles, periodo que comprendió desde su salida de Atenas, fechada en el año que falleció su maestro, hasta su regreso a esta misma ciudad, en el año 335. Al marchar de Atenas, Aristóteles se dirigió, junto con su antiguo compañero de Academia, Jenócrates, a Assos, estado gobernado por el tirano Hermias. En esta ciudad dedicó tres años de su vida a la enseñanza y a la investigación científica al lado de algunos platónicos que ahí habitaban, así como de nuevos discípulos que se adhirieron. Fue en Assos donde Aristóteles escribió su obra titulada *Acerca de la Filosofía*, “que contiene polémicos pasajes sobre los números ideales. Esta obra constituyó una refutación declarada de la teoría de las ideas”.⁴

Fue también, en este lugar, donde Aristóteles contrajo matrimonio con Pitias, hija adoptiva de Hermias, con la que procreó una hija del mismo nombre que su madre. Tiempo después, a la muerte de su esposa, Aristóteles tuvo otro hijo con su compañera Herpilis; Nicómaco. Cuando terminó su estancia en Assos (en la que cabe suponer que adquirió una experiencia considerable en materia de política práctica gracias a su trato con Hermias), Aristóteles marchó rumbo a la isla de Lesbos, lugar en el que permaneció poco menos de un año, ya que en el 343 recibió la invitación de Filipo II de Macedonia, con el

⁴ *Ibidem*, p. 189

fin de hacerse cargo de la educación de su hijo, Alejandro. Poco se ha escrito respecto a la estancia de Aristóteles en este lugar, así como de las enseñanzas que vertió en Alejandro, pero es de suponer que la educación fue prominentemente griega. Alejandro reconocería, en los últimos años de su vida, la profunda influencia que Aristóteles imprimió en su espíritu, hecho que lo que le llevó a entregarse con gran entusiasmo al estudio de la cultura griega.

Durante cinco años, del 340 al 335, se pierde el rastro de Aristóteles. Tiempo después, tras doce años de ausencia de Atenas, en los cuales se dedicó al desarrollo de un conocimiento e investigación científica propia, Aristóteles regresó a dicha ciudad con la intención de continuar su obra. Es, en esta época, donde se sitúa el período de transición de Aristóteles. En el transcurso de estos años se observa un parcial distanciamiento del pensamiento de Platón, paralelamente, tiene lugar la construcción de Aristóteles de un sistema y método de conocimiento personal. En este período se ubica el diálogo antes mencionado, *Acerca de la filosofía*, algunos libros de *Metafísica* y de *Política*, *Acerca del cielo*, *Acerca de la generación y la corrupción*, y otra parte de las obras de lógica.

3.3.- El retorno a Atenas y la fundación del Liceo.- Desarrollo filosófico e investigación científica

El tercer período en la vida de Aristóteles comenzó en el año 335, año en el que regresó a Atenas con el propósito de fundar su propio centro de estudios, conocido con el nombre de Liceo, por su proximidad al *Lykeios*, recinto de Apolo. En el Liceo pasó Aristóteles los años más productivos de su vida, imbuido en la enseñanza y dirección de grandes proyectos de investigación a lado de sus alumnos, con el reconocimiento universal como jefe de la vida intelectual. Es, en esta época, en la que Aristóteles “toma la pluma para criticar a su antiguo discípulo, para pronunciarse -con prudencia, pero con energía- contra el cruce de razas, de griegos y persas, emprendido por Alejandro en su conquista por Oriente”.⁵ No debe olvidarse que Aristóteles sostuvo siempre la supremacía del pueblo

⁵ *Ibidem*, p. 181

griego por encima de los *bárbaros*, así como la preeminencia de la *polis* como la mejor forma de organización política; como la más idónea entre los hombres. De modo que, los vertiginosos cambios generados a raíz de las conquistas de Alejandro, no debieron ser bien vistos por el Estagirita. “Para Aristóteles, a pesar de tantos signos precursores de un nuevo estado de cosas, la estrecha dependencia del individuo respecto a la Ciudad seguía siendo un dogma fundamental: era la base de su concepción general de la actividad humana”.⁶

Es en estos años donde se sitúa, atendiendo a la clasificación de Jaeger, el período final del pensamiento de Aristóteles. Este período comprendió la extensa labor académica y científica que Aristóteles realizó en el Liceo, transcurrió por su salida de Atenas por causa de motivos políticos desatados a raíz de la muerte de Alejandro, en el año 323, y terminó con su fallecimiento un año después, en Calcis, Eubea, como se verá en el siguiente apartado. A este período corresponden las grandes obras de investigación científica, entre ellas, *Ética Nicomáquea* y *Política*, así como una parte de *Acerca del alma* y de *Metafísica*.

3.4.- La salida de Atenas y los últimos años.- Destrucción de la *polis* griega y nacimiento de un nuevo mundo; el Imperio Macedonio

Como se vio en el capítulo anterior, las relaciones políticas entre Atenas y Macedonia distaban de ser cordiales a raíz de la batalla de Queronea, ocurrida en el año 338. El avance del Imperio macedonio significó para los atenienses la destrucción de la antigua organización política y económica de la *polis* griega. Por lo tanto, no es extraño que la muerte de Alejandro fuera el acontecimiento que terminó por exacerbar el ánimo antimacedonio entre los ciudadanos atenienses contrarios a su política imperialista. Ante este suceso inesperado, Aristóteles fue blanco político de cierta hostilidad en Atenas, conocido como amigo de macedonios a causa de sus antiguos lazos con la corte del rey

⁶ León Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. México, UTEHA, Series la evolución de la humanidad; 14, 1953, p. 343

Filipo II y, posteriormente, del mismo Alejandro, a cuyo abrigo había abierto Aristóteles el Liceo. Ante la amenaza de una acusación de impiedad en su contra, Aristóteles se vio en la necesidad de abandonar, una vez más, Atenas. La muerte le sorprendió un año después en Calcis, Eubea, como consecuencia de una enfermedad, a la edad de sesenta y dos años. Como director del Liceo quedó su antiguo discípulo, Teofrasto.

En los apartados anteriores se mencionó la clasificación tripartita genético-evolutiva de la obra de Aristóteles elaborada por Werner Jaeger, con el fin de tener una base de referencia del pensamiento del Estagirita, de ubicación histórica y contenido de su obra. No obstante que, como bien menciona Tomás Calvo, las investigaciones contemporáneas han arrojado que la influencia de la doctrina platónica pervivió en ciertos puntos, como en la inmortalidad del Entendimiento y en la existencia de entidades inmatriciales, mismas que Aristóteles se empeñó en justificar y conceptualizar de una forma adecuada a lo largo de toda su obra. Asimismo, el Estagirita continuó revisando, a lo largo de toda su vida, sus propias ideas y teorías, por lo que no existe una separación tajante en la elaboración de sus tratados científicos y filosóficos, hecho por el que se desprenden discrepancias doctrinales.

3.5.- Clasificación de las obras de Aristóteles

En este punto, y antes de proseguir con la explicación, es pertinente señalar la división tripartita que refiere Tomás Calvo (en la obra ya citada) de los escritos de Aristóteles. La extensa obra del Estagirita puede ser clasificada de la siguiente forma:

a) Escritos dirigidos al gran público. Estos escritos fueron publicados por el mismo Aristóteles. Entre ellos se cuentan: *Eudemo*, *Político*, *Sofista*, *Menéxeno*, *Banquete*, *Acerca del alma*, *Acerca de la Retórica*, *Protréptico*, *Acerca del bien*, *Acerca de la Justicia*, *Acerca de los Poetas*, *Acerca de la Riqueza*, *Acerca de la Plegaria*, *Acerca del Buen Linaje*, *Acerca de la Educación*, *Acerca del Placer*, *Merinto*, *Erótico*, *Acerca de las*

Ideas, Acerca de la Filosofía, Alejandro (Acerca de las Colonias) y Acerca de la Monarquía.

b) Tratados científicos y filosóficos. Los tratados se dividen a su vez en:

1.- Tratados de lógica.- *Categorías, Acerca de la interpretación, Primeros y Segundos Analíticos, Tópicos y Acerca de las refutaciones sofísticas.*

2.- Tratados de física.- *Física, Acerca del cielo, Acerca de la generación y la corrupción y Meteorología.*

3.- Tratados de biología.- Tratados Mayores (*Acerca del alma, Historias de los animales, Acerca de las partes de los animales, Acerca de la locomoción de los animales, Acerca del movimiento de los animales y Acerca de la generación de los animales*) y Tratados Menores (*Acerca de la sensación y lo sensible, Acerca de la memoria y de la reminiscencia, Acerca del sueño y la vigilia, Acerca de los ensueños, Acerca de la adivinación por el sueño, Acerca de la longevidad y de la brevedad de la vida, Acerca de la vida y la muerte, Acerca de la juventud y la vejez y Acerca de la respiración*)

4.- Metafísica

5.- Ética.- La obra ética de Aristóteles se comprende en tres libros: *Ética Eudemia, Ética Nicomáquea y Gran ética.*

6.- Política.- La obra política de Aristóteles refiere dos obras: *Política y Constitución de Atenas.*

7.- Teoría del arte.- *Retórica y Poética.*

c) Un conjunto de memorándums y colecciones de materiales recabados a iniciativa de Aristóteles, pero culminados gracias a la colaboración de varios miembros del Liceo.

Entre ellos se cuentan: *Historia de los animales*, *Constituciones de los estados griegos*, *Lista de los vencedores en los juegos Píticos*, *Las victorias dionisiacas*, *Las Didascalias*, *Las costumbres bárbaras*, *Los juicios de las ciudades*, *Problemas y Disecciones*.

Como puede observarse, su obra muestra dos vertientes principales: el interés por el conocimiento de la Naturaleza, y el interés por el conocimiento y estudio del hombre. En lo que respecta a los objetivos de investigación, los siguientes capítulos se centrarán en la segunda vertiente, limitando la explicación y análisis a tres obras: *Ética Eudemia*, *Ética Nicomáquea* y *Política*.

Antes de entrar en materia, cabe hacer mención de las principales influencias que tuvieron cabida en el pensamiento ético y político del Estagirita.

3.6.- Aristóteles y el conocimiento científico

La influencia que Platón ejerció en los primeros años del joven Aristóteles fue notable. Él tomó de Platón la noción, característica y clasificación del conocimiento científico. La contraposición entre ciencia y apariencia radica en que la primera es conocimiento de lo real y universal, de las causas que lo originan, mientras que la segunda es mera opinión fundada en determinantes sensibles y accidentales. Platón pensaba que era en la esencia donde radicaba el conocimiento de lo real, de lo verdadero, lo cual era cognoscible únicamente por medio de la Inteligencia que miraba al reino de las Ideas, donde se encontraban las Formas trascendentes separadas del mundo de lo sensible.

El artífice es, pues, la Inteligencia Suprema. Aquello que mira son las Ideas Supremas (los Valores Supremos). Aquello sobre lo que procede es la *chorá*, es decir, el principio material informe y caótico. La creación del cosmos es, por tanto, *la operación que pone orden en el desorden*, una operación en que *sólo la Inteligencia* puede actuar en función de los valores establecidos. El “cosmos” está fundado en consecuencia, sobre una estructura bipolar de un desorden que se convierte en orden por obra de una Inteligencia

que baja los Supremos Valores Ideales a la realidad física, en la medida en que el principio material (el caos) se “deja convencer” para aceptarlos.⁷

En un principio Aristóteles compartió esta idea con su maestro, pero posteriormente se alejó parcialmente de ella, con la clara intención de fundar un conocimiento científico (conocimiento de causas y principios), apoyado en el mundo de las categorías y las sustancias, y no ya en el mundo trascendente de las Ideas. No obstante, dicho alejamiento no fue completo, debido a que Aristóteles continuó concibiendo a la Inteligencia, imperecedera, como la base de la cual parte todo conocimiento posible. Inclinado más por la investigación experimental, por la comprobación de los hechos y fenómenos, se propuso construir conceptos, definiciones y clasificaciones; generar conocimiento científico-teórico mediante el empleo del método inductivo (inducción de lo particular a lo general), es decir, de la abstracción de la realidad; de la fragmentación del conocimiento con el fin de llegar a un saber universal.

Ahora bien, tomando como referencia parte de la clasificación del conocimiento científico elaborada por Platón, Aristóteles distinguió tres tipos de ciencia.

El primero, las ciencias teóricas, más exactas y rigurosas, en vista de que su objeto de estudio es inmutable, como es el caso de la Física y la Matemática. El segundo, las ciencias prácticas, las cuales son menos precisas, ya que su objeto es la acción misma del hombre, contingente y mudable, como es el caso de la ética y de la política. El tercero comprende las ciencias productivas, cuyo fin es la creación de objetos externos independientes de las actividades, como es el caso del arte. Puede decirse que “la filosofía de Aristóteles se nos presenta como un esfuerzo por dar razón del cambio, ya se sitúe el estudio de este problema en el campo de la física, ya en el de la biología, ya en el de la metafísica; y como una tentativa para dar razón de la condición ontológica de la individualidad en un mundo sometido a movimiento -relaciones entre el Ser y las existencias”.⁸

⁷ Giovanni Reale, *La sabiduría antigua*. Barcelona, Herder, 1996, p. 201

⁸ Jean Brun, *Aristóteles y el liceo*. México, Paidós, Serie Paidós Estudio; 90, 1992, 31-35

En lo que concierne a los objetivos de investigación se abordará el terreno de las ciencias prácticas: de la ética y la política. Para Aristóteles el hombre, entendido como un compuesto de alma y cuerpo; de esencia y forma, es un animal político, un miembro de la *polis*; de la ciudad.

En Aristóteles esta concepción responde a que la ciudad es consecuencia natural que emana de la familia. Es por ello que el hombre únicamente logra una plena realización en el lugar que es más apto para el bien vivir, es decir, en la ciudad. En el momento en que el hombre se convierte en ciudadano habitante de la *polis* la pugna recurrente de egoísmos se discernirá mediante el uso de la razón, del *logos*. En este nuevo espacio público común deliberativo la palabra será la herramienta política por excelencia, no así la fuerza física. La razón, junto con la educación, serán las herramientas encaminadas a salvaguardar el bienestar en la ciudad.

El pensamiento ético y político de Aristóteles se rige por el fin, es, en esencia, teleológico. Todo lo que existe posee una función que le es propia, es decir, existe en virtud de un orden adecuado a un fin. Esta influencia le fue legada por su maestro, Platón, quien a su vez la heredó de Sócrates. “Su pensamiento, no menos que el de Platón, se gobierna por la idea de aspiración, heredada de Sócrates, su maestro, esto es, la idea de que la verdadera causa o explicación de las cosas ha de buscarse no en el principio sino en el fin. La filosofía aristotélica sigue siendo pues, una filosofía de las causas finales”.⁹

Aristóteles tomó mucho de Platón en el desarrollo de su teoría ética, no obstante situarla sobre una base filosófica diferente, como se verá en el siguiente capítulo. Análogamente, el pensamiento de Aristóteles se vio notablemente influido por Pitágoras. “De él heredó la tendencia de estimar la matemática como modelo de toda ciencia, creyendo que la facultad divina de la razón es capaz de hallar con infalible intuición las premisas de todo conocimiento y deducir así la estructura entera de toda la realidad”.¹⁰

⁹ Francis Cornford, *Op. cit.*, p. 74

¹⁰ *Ibidem*, p. 247

Asimismo, el Estagirita tomó de la corriente pitagórica la concepción del término medio como un principio moral.

La situación privilegiada que le concedió a la función y fin propios del hombre, así como a la parte racional de su alma (ambos ligados a los conceptos de orden, armonía, equilibrio y término medio), fueron la base en la que asentó su teoría ética y política. Aristóteles fue el último gran filósofo de su época, así como el primer gran científico. Este hecho lo sitúa como referencia ineludible en la historia de Occidente, ya que representa el hilo conductor entre el mundo antiguo y el nacimiento de una nueva era.

Una vez que se ha descrito brevemente la vida y obra del Estagirita, se dará paso, en el siguiente capítulo, a la explicación y análisis de su teoría ética y política, específicamente la contenida en tres obras: *Ética Eudemia*, *Ética Nicomáquea* y *Política*.

Capítulo IV

Ética Nicomáquea

El pensamiento ético de Aristóteles se transmitió, principalmente, por medio de cuatro obras: *Protréptico*, *Ética Eudemia*, *Gran Ética* y *Ética Nicomáquea*. Es importante mencionar que la obra, *Protréptico*, fue el primer escrito ético que elaboró Aristóteles durante su estancia en la Academia. En lo que concierne a los restantes tres escritos, algunos estudiosos de la obra de Aristóteles, como Werner Jaeger, los clasificaron bajo una lógica genético-evolutiva, mientras que otros, como Ingemar Düring, los estudiaron como parte de un todo teórico.¹ No obstante sus diferencias, ambos estudiosos consideraron la obra, *Protréptico*, como el primer escrito ético de Aristóteles. La diferencia estribó en que Jaeger situó la *Ética Eudemia* como una obra intermedia entre la primera ética de Aristóteles y su ética final, es decir, la *Ética Nicomáquea* (no incluyó la *Gran Ética*, ya que desconoció su autenticidad), Düring (quien sí aceptó la autenticidad de ésta última), vio los tres escritos como fragmentos de un todo encaminado a la elaboración de una única teoría ética complementaria. Actualmente, “la tesis más aceptada es la que hace referencia a que las tres éticas son el resultado de elaboraciones sucesivas que, probablemente, ante sus oyentes dictó Aristóteles en el Liceo”.²

El objetivo de este capítulo es explicar y analizar la obra *Ética Nicomáquea*. No obstante que, si bien se centrará la atención específicamente en ésta (en virtud de ser la obra ética más acabada de Aristóteles), también se abordará, en algunos apartados, la *Ética Eudemia*, con el fin de tener una comprensión más completa del pensamiento ético del autor, no así de elaborar una comparación entre ambas obras.

¹ Véase Werner Jaeger, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México, FCE, 1946, primera edición, 556 pp. Asimismo, Ingemar Düring, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. México, UNAM, Colección estudios clásicos, 1987, 1031 pp.

² Aristóteles, *Ética Nicomáquea & Ética Eudemia*. Introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, Colección Biblioteca Clásica Gredos; 89, 2008, p. 20

La obra que hoy conocemos con el nombre de *Ética Nicomáquea* fue escrita aproximadamente en el año 341/340, durante la segunda estancia de Aristóteles en Atenas. En aquella época, el Estagirita dedicaba sus días a la enseñanza e investigación, en su centro de estudios, el Liceo. Él no elaboró nunca un libro sobre ética, como hoy conocemos, ni pretendió darlo a conocer al público en general, ya que éste era un escrito esotérico. La *Ética Nicomáquea* resultó de la recopilación y edición (hecha por familiares, alumnos o integrantes del Liceo) de las notas y escritos del Estagirita.

En lo que concierne al título, algunos estudiosos sostienen que se debe a que fue su hijo, Nicómaco, quien realizó la recopilación y edición de la obra. Otros, como Düring, opinan que recibe su título en memoria de su hijo, muerto a temprana edad.

El propósito de los siguientes apartados es elaborar una construcción teórico-analítica, con el fin de señalar la importancia que posee la ética en materia política. La descripción y explicación se hará con base en los diez libros que componen *Ética Nicomáquea*. Es por esta razón que, previo a iniciar con los apartados, se dará una estructura general de la obra.

La versión que aquí se revisa divide el escrito ético de Aristóteles en X libros. El primero de ellos establece el objeto de estudio inicial: la felicidad. Asimismo, refiere el hecho de que la ética forma parte de la política, motivo por el cual la ciencia política no es una ciencia exacta. Aristóteles parte del supuesto de que toda actividad humana posee un fin. Es por esta razón que señala los principales modos de vida que existen en el hombre, así como la división tripartita del alma, con el propósito de indagar sobre la naturaleza de la felicidad. La conclusión a la que llega (en clara refutación a la Idea del Bien de Platón) es que el bien supremo del hombre es una actividad de acuerdo con la virtud, ya que ésta es fin en sí mismo, perfecto y suficiente. La última parte del libro I Aristóteles se dedica a discernir sobre la felicidad, la buena suerte, los bienes exteriores, los muertos, y la buena o mala suerte de los descendientes.

El segundo libro versa sobre la naturaleza de la virtud ética. La referencia a placeres y dolores es la pauta que marca el modo de ser de la recta razón; la oposición entre virtud y vicio. Aristóteles habla sobre la naturaleza de las acciones de acuerdo con la virtud; al modo de ser. A continuación menciona varios ejemplos de virtudes éticas, es decir, el término medio entre un exceso y un defecto. Finalmente, refiere las reglas prácticas para alcanzar la medianía.

En el libro III se menciona la diferencia que existe entre acciones voluntarias e involuntarias. La responsabilidad ética que el hombre posee al momento de ejecutar acciones refiere la naturaleza de la elección. Es por esta razón que la virtud y el vicio son voluntarios, porque la deliberación y la elección las contiene el hombre. El examen de las virtudes ética se aborda en el libro cuarto. Las virtudes que se examinan son: liberalidad, magnificencia, magnanimidad, ambición, mansedumbre, amabilidad, sinceridad, agudeza, pudor y vergüenza.

El libro V continúa con el examen de la virtud ética. El apartado se avoca por completo al estudio de una de las máximas virtudes: la justicia. La referencia que distingue la naturaleza de la justicia y de la injusticia es la base de la que emana el concepto de justicia universal, particular, distributiva y correctiva. Asimismo, Aristóteles refiere la justicia política, natural, legal, y la injusticia contra uno mismo, sus características y divergencias. En la parte final se aborda la relación que existe entre justicia y reciprocidad, y entre justicia y responsabilidad, es decir, entre voluntariedad e involuntariedad en las acciones.

El examen de las virtudes intelectuales se encuentra en el libro sexto. La definición de lo qué éstas son, así como su objeto de estudio, son los temas que refiere el libro. La enumeración que hace Aristóteles de las virtudes intelectuales es: ciencia, arte, prudencia, intelecto y sabiduría. La segunda parte del libro hace mención de la relación que existe entre política y prudencia, señalando las cualidades de una buena deliberación. La convergencia de prudencia y virtud ética se establece. Asimismo, se habla del entendimiento y de la utilidad de la sabiduría y de la prudencia.

El libro VII refiere un estudio sobre continencia e incontinencia. El análisis de varias opiniones al respecto, incluye la mención de diversas formas de incontinencia. De la misma forma, se elabora una descripción del hombre licencioso y del hombre prudente. En este libro Aristóteles habla sobre la teoría del placer, a la vez que discute sobre éste y el bien supremo, señalando sus divergencias.

Los dos siguientes libros versan sobre la amistad, sobre su naturaleza y características. Existen, dice Aristóteles, dos especies de amistad. Una de ellas, la amistad por interés. La otra, por placer. La amistad puede fundarse en la igualdad o en la desigualdad. Es amistad verdadera aquella que se corresponde con la igualdad; con la semejanza. Aristóteles considera la amistad como un hecho necesario, tanto en el infortunio como en la prosperidad y la felicidad. La aspiración a la convivencia pone de relieve el análisis de la concordia en la ciudad, de la amistad política o cívica que en ella se gesta. La relación que existe entre amistad y justicia refiere las distintas formas de gobierno.

Finalmente, el último libro de *Ética Nicomáquea*, retorna al debate sobre la naturaleza del placer y de la felicidad. En este libro se refuta la opinión de que el placer es el bien supremo. El Estagirita menciona el contenido de la felicidad, a la vez que explica los argumentos que lo llevan a considerar la supremacía de la vida contemplativa. La conclusión de esta obra ética funge como puente de enlace, e introducción, al estudio de la teoría política de Aristóteles. Es la transición de la ética a la política.

4.1.- El alma humana: razón y pasión

La palabra ética deviene del griego *ethos*, que significa carácter. En griego arcaico *ethos* significó “morada o guarida de los animales”³, de lo que se desprendió, posteriormente, la referencia a la morada interna de uno mismo, es decir, al lugar que cada quien habita interiormente. No obstante que *ethos* alude al carácter de cada hombre, a su modo de ser

³ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*. México, FCE, Sección de obras de filosofía, 2007, segunda reimpresión, p. 10

particular, este simple estar en el mundo se modificó con el nacimiento de la *polis*, con la aparición del hombre político; del ciudadano. En este cambio, la ética refirió, entonces, la adquisición y ejercicio de la *areté anthropine*; de la excelencia humana.

En la época heroica primitiva, la *areté* era un regalo de los dioses a los *áristos*; los excelentes. En este mundo de relatos míticos y epopeyas, los modelos inalcanzables de conducta se depositaban en los dioses. Asimismo, la figura del héroe era el punto de enlace entre éstos y el mundo de los hombres. Las excelencias eran facultades que referían el arte de la guerra y del gobierno, de tal forma que, la valentía, la prudencia y la astucia, por señalar un ejemplo, tenían su personificación en Aquiles, Héctor y Odiseo, respectivamente.

El mundo griego del que habla Aristóteles refiere un nuevo mundo: la *polis*. En la ciudad, la *areté* del hombre se aprende y perfecciona en la práctica. “Aristóteles denomina “carácter” (*ethos*) a la determinación moral con la que enfrentamos nuestras pasiones, es decir, aquellos estados de ánimo acompañados de placer o dolor.”⁴

En la antigua Grecia la *eudaimonía*; la felicidad, era objeto de alta estima. “La idea de que el objeto de la vida era la felicidad estaba muy difundida en el pensamiento ático de la época, pero, obviamente, el objeto de la vida individual se emparentaba todavía de manera indisoluble con el bienestar del Estado, de la sociedad”.⁵ Es por ello que la *Ética Nicomáquea* y la *Ética Eudemia* refieren una búsqueda y realización, en acción, del fin supremo del hombre.

Aristóteles abre el primer libro de *Ética Nicomáquea* con esta cuestión: si es verdad que todas las ciencias y facultades tienden a la obtención de un fin, debe existir un fin supremo y completo por sí mismo, no dependiente de ningún otro, que se deseé únicamente por sí mismo. “Si pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos

⁴ Osvaldo Norberto Guariglia, *La ética en Aristóteles*. Buenos Aires, Eudeba, Colección ensayos, 1997, p. 195-196

⁵ Agnes Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península, Serie: historia, ciencia y sociedad; 182, 1998, p. 44

por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa -pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor”.⁶

La existencia de un fin supremo, mejor que todos los demás bienes prácticos, dice Aristóteles, debe encontrarse en una ciencia o facultad propia del hombre, es decir, la política.

Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía y la retórica. 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.⁷

La política es, pues, el fin práctico supremo al que aspira el hombre, es la ciencia cuyo objeto de estudio es la función y ordenación de la ciudad; el bienestar en la *polis*. En un intento por esclarecer este fin, Aristóteles elabora una descripción de los tres principales modos de vida entre los hombres: vida voluptuosa, vida política y vida contemplativa.

Es común, dice el Estagirita, que la mayoría de los hombres identifiquen la función y el fin con el modo de vida voluptuoso. El deseo de satisfacer ilimitadamente los impulsos, de colmar al máximo las pasiones sin restricción, es propio del vulgo, del hombre carente de razón. Un hombre así es semejante a las bestias, desgarrar y destroza el tejido social en la *polis*, no obstante que necesita de ésta para vivir. El hombre voluptuoso daña la sociedad en su conjunto.

⁶ Aristóteles, *Op. Cit.*, I 2, 1094a18-23

⁷ *Ibidem*, I 2, 1094b1-5

La vida política, cuya base principal es el honor, se adopta por hombres más dotados que éstos. En este modo de vida cabe la virtud ética; la excelencia de conducta acorde a los parámetros socio-históricos en la *polis*. La vida política precisa de acciones, de actos que se correspondan con la razón en el hombre. Esta vida es una vida que se apoya en la experiencia, hecho por el que Aristóteles menciona lo siguiente:

[...] cuando se trata de política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. Y poco importa si es joven de edad o de carácter juvenil; pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los incontinentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso.⁸

El hombre es un ser social (un ser político) que tiende a la búsqueda de un fin en toda ciencia, arte o facultad. El fin último, perfecto y suficiente, es, necesariamente, autárquico, como acontece con la ciudad. “Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”.⁹ En vista de que el fin recae en la acción hecha, y, que existen diversas actividades y funciones, Aristóteles establece que debe existir una función propia del hombre en cuanto hombre. La interrogante que se plantea es: ¿cuál es precisamente dicha función?

⁸ *Ibidem*, I 3, 1095a1-10

⁹ *Ibidem*, I 7, 1097b5-10

La función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para ser venturoso y feliz.¹⁰

El fin del hombre político es, entonces, una actividad del alma acorde con la virtud ética. La *areté*, la virtud en Aristóteles, es una *areté* que puede aprenderse y perfeccionarse en acto por medio del uso y la costumbre. Es, en este punto, donde radica uno de los ejes conductores básicos del pensamiento político del Estagirita: la capacidad que existe de que el hombre adquiriera (a través del hábito) la virtud.

“Aún cuando la felicidad no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, parece ser el más divino de los bienes, pues el premio y el fin de la virtud es lo mejor y, evidentemente, algo divino y venturoso. Además, es compartido por muchos hombres, pues por medio de cierto aprendizaje y diligencia lo pueden alcanzar todos los que no están incapacitados para la virtud”.¹¹ La virtud humana es realización óptima de la función propia del hombre. Es, el ejercicio de acciones guiadas por la parte divina que habita en nosotros: la razón.

Es pertinente que, antes continuar con el análisis de las acciones humanas, se hable sobre la concepción que tenía Aristóteles del alma.

Él pensaba que el alma del hombre es principio de existencia y de acción; esencia. Los conceptos de potencia y acto, que refiere, servirán para una mejor comprensión. La potencia es principio, existencia de vida: alma. El acto es acción; es el cuerpo en el que

¹⁰ *Ibidem*, I 7, 1098a10-20

¹¹ *Ibidem*, I 9, 1099b15-20

ésta se ejecuta y realiza. Es por ello que el alma del hombre es potencia que se realiza en acto a través del cuerpo. “El alma para Aristóteles es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia”.¹²

La división tripartita del alma que menciona Aristóteles refiere una facultad inherente a cada una de las partes, misma que no se contrapone con el resto, antes bien, se complementa mutuamente. Las tres facultades del alma son: facultad nutritiva, facultad sensitiva y facultad racional.

La facultad nutritiva del alma es propia de todo ser animado (plantas y animales). Ésta refiere los procesos necesarios para la vida: nutrición, respiración y crecimiento. La facultad sensitiva del alma comprende los placeres y los dolores, es decir, todo aquello que se posee en cuanto animal. Esta facultad contiene el elemento irracional en el alma del hombre. La facultad racional del alma es competencia exclusiva del ser humano, ya que él es el único, entre todos los animales, que participa de la razón. Asimismo, la parte irracional del alma también participa, en menor medida, de la razón, a través de las virtudes éticas, esto es, de las virtudes prácticas moderadoras de las pasiones ilimitadas en el hombre. Por el contrario, las virtudes intelectuales o dianoéticas derivan exclusivamente del alma racional, como se verá más adelante.

En el primer libro de *Ética Nicomáquea*, Aristóteles establece que la búsqueda de la felicidad es el fin supremo al que aspira el hombre. En vista de que la investigación gira en torno a cuestiones humanas, advierte el Estagirita, puede caerse en la imprecisión, debido a que éstas son, en sí, contingentes y mudables.

¹² Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana*. Tomo II, Buenos Aires, Losada, Serie Biblioteca filosófica, 2003, p. 338

Después de una disertación sobre los tres principales modos de vida (vida voluptuosa, vida política y vida contemplativa), Aristóteles concluye que la vida política es el fin práctico supremo al que todo hombre puede aspirar. Por el contrario, el logro del fin máximo por excelencia, es decir, la felicidad, lo sitúa en la vida contemplativa, depositaria de las virtudes dianoéticas.

Análogamente, el libro I de *Ética Eudemia*, señala la felicidad como el supremo bien. En él se mencionan cinco medios por los cuales el hombre es capaz de adquirir la felicidad: la naturaleza, la enseñanza, el hábito, el favor divino, y la suerte. Los primeros tres son los únicos que permiten alcanzar, de forma perdurable, la felicidad, en vista de que los otros dos son producto del azar.

El puente de enlace que existe entre ética y política comienza a dilucidarse. En este primer apartado se pretendió dar una primera aproximación del objeto de estudio. La acción del hombre, contingente y mudable, abre el terreno de la ética; de las virtudes prácticas, a la vez que plantea la justificación y fin de la política: el bien común en la ciudad. En un intento por avanzar con el objetivo de investigación, el siguiente apartado se dedicará a la explicación y análisis de la naturaleza de la virtud ética.

4.2.- La ética: razón práctica

El hombre es un animal poseedor de palabra, de discurso lógico argumentativo. Es por ello que únicamente alcanza su fin práctico supremo en la *polis*; a través de la función que le es propia, es decir, del uso de la razón. Las virtudes del hombre, dice Aristóteles, son de dos tipos: éticas y dianoéticas. La diferencia entre ambas estriba en la facultad del alma que es capaz de adquirirlas y ejecutarlas. En lo que concierne a las virtudes éticas, éstas se encuentran en relación íntima con la facultad del alma sensitiva, ya que es ésta, precisamente, la que participa de la irracionalidad y de la razón conjuntamente. Las virtudes dianoéticas son distintas, ya que se relacionan por completo con la facultad del

alma racional. “Existen pues dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de “costumbre”. De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza ni contra naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre”.¹³

La virtud ética es un hábito adquirido y arraigado en el hombre mediante la fuerza de la costumbre. Ello resulta especialmente relevante en política, ya que uno de sus objetivos principales es la educación y guía de los habitantes en la ciudad. La investigación desarrollada en *Ética Nicomáquea* posee dos vertientes. La primera es de índole teórica. La segunda, práctica, debido a que busca su materialización en la realidad por medio de la acción cotidiana. Es por esta causa que se dará pie al estudio de las acciones y de las pasiones en el hombre, así como de los placeres y de los dolores, génesis de los diferentes modos de vida.

“La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación”.¹⁴

Las pasiones y, por ende, la ética, se determinan por los placeres y por los dolores. El hombre político, sobre la base de la educación y del hábito, experimenta las pasiones en la justa medida. Es, en el cómo se discierne y participa de los placeres y de los dolores, lo que distingue, en el hábito y en la práctica, el hombre político del hombre voluptuoso.

Aristóteles menciona tres cosas que suceden en el alma: pasiones, facultades y modos de ser. La virtud ética pertenece a una de ellas, debido a que es en el alma (en potencia) donde se gesta, y en la acción y elección del hombre (en acto) donde se ejecuta.

¹³ Aristóteles, *Op. Cit.*, II 1, 1103a15-23

¹⁴ *Ibidem*, II 3, 1104b10-15

Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones, por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás.¹⁵

Aristóteles concluye que las virtudes éticas no pueden ser pasiones, ya que a nadie se le censura o elogia por sus pasiones, sino por sus virtudes y por sus vicios. Las pasiones mueven a los hombres, pero no los disponen de cierta manera. Por otro lado, las pasiones no se adquieren por medio de la elección, sino que se poseen sin elección previa. En lo que respecta a las facultades, éstas no pueden ser virtudes, ya que ningún hombre es juzgado por ser capaz de experimentarlas, “además, es por naturaleza como tenemos esta facultad, pero el hombre no es bueno o malo por naturaleza. Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo resta que sean modos de ser”.¹⁶

Los modos de ser predisponen al hombre a actuar de cierta forma; son las virtudes éticas que, en consonancia con la predisposición natural, determinan el comportamiento humano en sociedad. Es, precisamente en este momento, que se menciona el concepto de término medio, comúnmente conocido y empleado en la Grecia antigua.

Hay aquí una especie de síntesis de toda la sabiduría griega, que había hallado su expresión típica en los poetas gnómicos y en los siete sabios, habiendo señalado muchas veces la vía media, la ausencia del exceso y la justa media como regla suprema de la actuación moral; regla que es como una muestra paradigmática del modo de sentir helénico. Se trata asimismo de la

¹⁵ *Ibidem*, II 5, 1105b20-30

¹⁶ *Ibidem*, II 5, 1106a10

asimilación de la lección pitagórica que situaba en el límite la perfección, y sobre todo nos hallamos ante el eco preciso del concepto de la “justa medida” que tanta importancia reviste sobre todo en el último Platón.¹⁷

La virtud ética es el término medio entre un exceso y un defecto, ya que, “como la naturaleza, más exacta y mejor que toda arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio”.¹⁸ La virtud ética es elección basada en la razón. La ética modera la acción del hombre en sociedad; el exceso y el defecto en las pasiones. Ésta coloca al hombre político entre la razón y la pasión.

En relación a quién, o a qué, deberá encontrarse el término medio. Aristóteles dice: “llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos”.¹⁹

La virtud ética consiste en discernir, adecuadamente, cómo se reacciona ante las pasiones; en qué momento, con qué intensidad y con quién. El discernimiento tiende al término medio, evitando el exceso y el defecto. Es un error suponer que todo tipo de acción tiende al término medio, ya que existen acciones deleznable por sí mismas, en las que el término medio no puede aplicarse. “No toda acción ni toda pasión admiten el término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica la idea de perversidad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas estas cosas y otras semejantes se llaman así por ser nocivas en sí mismas, no por sus excesos ni por sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra”.²⁰

¹⁷ Giovanni Reale, *La sabiduría antigua*. Barcelona, Herder, 1996, p. 104

¹⁸ Aristóteles *Op. Cit.*, II 6, 1106b15-20

¹⁹ *Ibidem*, II 6, 1106a28-32

²⁰ *Ibidem*, II 6, 1107a5-15

Aristóteles proporciona diversos ejemplos de virtudes éticas, con la intención de ahondar en la comprensión del tema. Las virtudes que refiere son: el valor, la liberalidad, la magnanimidad, la esplendidez, la apacibilidad, la moderación y la justicia.²¹

De todas las virtudes éticas mencionadas, se pondrá especial énfasis en la moderación y en la justicia. En el caso de la primera, por referirse a los placeres y a los dolores, génesis del hombre licencioso y del hombre político. En el caso de la justicia, por ser una virtud capaz de impactar directamente en los demás miembros de la polis, es decir, en la organización, convivencia y preservación.

El segundo libro de *Ética Nicomáquea* establece que la ética es un modo de ser conforme a la recta razón. La ética refiere los placeres y los dolores, hecho por el que la moderación es la virtud capaz de encauzar las pasiones ilimitadas del hombre. La deliberación, elección y ejecución acontecen en el hombre.

Una vez que se ha hecho referencia a lo qué es la virtud ética, así como a la relación intrínseca que ésta guarda con la razón y la pasión del hombre, se dará paso a la explicación de los diferentes tipos de acción. Como se verá en el siguiente apartado, Aristóteles distingue tres tipos diferentes: acciones voluntarias, acciones involuntarias y acciones no voluntarias. La relevancia radica en que, es precisamente en las acciones del hombre, donde se refleja la ética.

4.3.- Acciones humanas

Existen tres tipos de acciones en el hombre: voluntarias, involuntarias y no voluntarias. Las acciones involuntarias son “las que se hacen por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente”.²² La acción en el hombre es un acto de responsabilidad y, en lo que compete a

²¹ En lo que concierne a un análisis más detallado de ejemplos de virtudes éticas se verá en el apartado 4.4

²² *Ibidem*, III 1, 1110a1-5

las acciones voluntarias, un acto de libre elección. Es importante señalar que, en la retórica griega y latina, la circunstancia es la situación concreta que caracteriza un caso particular. Los elementos de la situación que constituyen la circunstancia son siete: la persona, la cosa, el instrumento, el lugar, el tiempo, la manera y la causa. La importancia de señalar estos elementos es la relevancia que Aristóteles les concede al momento de hablar de acciones involuntarias, ya que, “todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario, pero, si causa dolor y pesar, es involuntario”.²³

Un acto no voluntario (no conocimiento de las circunstancias) se realiza sin la intención de generar dolor o daño. Por el contrario, un acto involuntario, desconoce algunos de los elementos que constituyen la circunstancia de la acción (especialmente los que refieren la acción misma y el fin de ésta). La diferencia estriba en que, si bien el acto involuntario se ejecuta con cierto desconocimiento, siempre provoca daño o dolor a un tercero.

Las acciones del hombre se dividen, pues, en voluntarias, involuntarias y no voluntarias. Ahora bien, la elección es un acto voluntario, en cuya trama esencial se sitúa la deliberación. Una de las características principales de la elección es que se encuentra acompañada de la razón y de la reflexión.

La deliberación versa sobre lo que se puede hacer, ya que “no se delibera sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines”,²⁴ en contraposición a la voluntad, cuyo objeto es el fin. Pero, ¿cuál es este fin? Aristóteles dice que:

[...] para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa [...] El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas. La mayoría, en cambio, se engaña, según parece, a causa

²³ *Ibidem*, III 1, 1110b18-19

²⁴ *Ibidem*, III 3, 1112b11-13

del placer, pues parece ser un bien sin serlo. Y, por ello, eligen lo agradable como un bien y huyen del dolor como un mal.²⁵

La voluntad tiende al fin, la elección y la deliberación a los medios por los que se llega a dicho fin. “Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, mientras que de la deliberación y la elección lo son los medios para el fin, las acciones relativas a estos estarán en concordancia con la elección y serán voluntarias, y también se refiere a los medios el ejercicio de las virtudes. Y, así, tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder”.²⁶

Al radicar la deliberación y la elección (en principio) en el hombre, éste posee, en todo momento, la posibilidad de hacer, así como de no hacer, de ser justo o de ser injusto. La responsabilidad de elección en cuanto a la acción.

Si alguien a sabiendas comete acciones por las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente; pero no por la simple voluntad dejará de ser injusto y se volverá justo; como tampoco el enfermo sano. Y si se diera el caso que enferma voluntariamente por vivir sin moderación y desobedecer a los médicos, entonces, sin duda, le sería posible no estar enfermo; pero, una vez que se ha abandonado, ya no, como tampoco el que ha arrojado una piedra puede recobrarla ya; sin embargo, estaba en su mano el cogerla y lanzarla, ya que el principio estaba en él. Igualmente, en el caso del justo y del licencioso, podían, en un principio, no llegar a serlo y, por eso, lo son voluntariamente; pero, una vez que han llegado a serlo, ya no les es posible no serlo.²⁷

En cada hombre radica el ser justo o injusto, el llevar una vida de placeres y de excesos, o, por el contrario, de moderación. En vista de que la elección implica reflexión y deliberación respecto a los medios conducentes en la obtención del objeto de voluntad (entendido éste como el fin del hombre), es propio del hombre político elegir conforme al término medio, es decir, moderar las pasiones en su accionar en sociedad. La ética es el

²⁵ *Ibidem*, III 4, 1113a25-35

²⁶ *Ibidem*, III 5, 1113b1-8

²⁷ *Ibidem*, III 5, 1114a13-20

justo medio entre la razón y la pasión en el hombre político. La política, un fin práctico encaminado a salvaguardar el bien común en la *polis*.

El Estagirita distingue dos tipos de placeres: los placeres del cuerpo y los placeres del alma. Al hablar sobre la moderación, especifica que ésta compete únicamente a los placeres del cuerpo, pero no a todos los sentidos, ya que sólo en el sentido del tacto y en el sentido del gusto, tiene cabida la aparición del hombre licencioso.

La moderación y la intemperancia están en relación con otros placeres de los que participan, asimismo, los demás animales, y por eso esos placeres parecen serviles y bestiales, y éstos son los del tacto [...] los licenciosos experimentan placer en el goce que tiene lugar por entero mediante el tacto, tanto en la comida, como en la bebida y en los placeres sexuales [...] Así pues, el más común de los sentidos es el que define el desenfreno, y con razón se le censura, porque lo poseemos no en cuanto hombres, sino en cuanto animales. El complacerse con estas cosas y amarlas sobre medida es propio de bestias; se exceptúa los más nobles de los placeres del tacto, como los que se producen en los gimnasios mediante las fricciones y el calor, pues el tacto propio del licencioso no afecta a todo el cuerpo, sino a ciertas partes.²⁸

Los placeres corporales, en exceso, conducen a la aparición del hombre licencioso, del hombre gobernado por las pasiones. Por el contrario, el hombre político es un hombre moderado y prudente, un hombre que guía sus acciones acorde a la razón, con el fin de alcanzar y preservar el bien común en la ciudad.

Ahora bien, recapitulemos. El libro III establece la distinción entre acción voluntaria, involuntaria y no voluntaria. La acción involuntaria es aquella que se hace por fuerza o por ignorancia, causando algún daño, o dolor, a un tercero. La acción de tipo voluntario depende por completo del hombre, es por esta causa, que el ser justo o injusto está en él. Es propio del hombre licencioso apartarse de la razón, o

²⁸ *Ibidem*, III 10, 1118a-1118b5

bien, valerse de ella para perseguir un fin desviado. En contraposición al hombre licencioso esta el hombre político. El hombre político delibera, elige con base en la razón, modera las pasiones.

Los siguientes dos apartados se dedicarán al examen de algunas virtudes éticas. El referente principal serán los libros IV y V de *Ética Nicomáquea* y, en menor medida, el libro III de *Ética Eudemia*.

4.4.- Virtudes éticas

El mundo de la *polis* rompió con el “*simple estar*” del hombre en el mundo, abriendo un espacio público político; un espacio común de reunión, deliberación, crítica y argumentación. Los hombres, capaces de emplear el *logos* político (el hombre como ser político), contraponen los egoísmos personales con el fin de alcanzar el acuerdo, el consenso: de generar *concordia política*. En la *polis* no tiene cabida la imposición de un solo egoísmo, o grupo particular de egoísmos. No, en la ciudad se diluyen todos los egoísmos con el propósito de obtener y preservar el *bien vivir* del ciudadano; del varón adulto griego. El bien final práctico supremo es, entonces, la acción política: el empleo de *logos* político.

Es sumamente interesante señalar el hecho de que Aristóteles excluyó, por completo, de la condición de ciudadano a todos aquellos seres humanos que hacían posible la existencia de la ciudad: mujeres, trabajadores asalariados (calificados o no) y esclavos. La negación y eliminación, en sus obras, del componente principal y sustancial de la ciudad, fue lo que le permitió colocar en el centro hegemónico al varón adulto griego, minoría que ostentaba el poder político en la *polis* griega.

Ahora bien, el libro IV y V de *Ética Nicomáquea*, refiere una exposición más detallada de algunas virtudes éticas; virtudes propias del hombre político. Las virtudes éticas que a continuación se examinarán son: liberalidad, magnificencia, valor, magnanimidad, apacibilidad, moderación y justicia.

a) Liberalidad. La liberalidad es una virtud ética que controla la acción de dar y de recibir pequeñas sumas de dinero. El exceso de esta acción es la prodigalidad. El defecto, la tacañería. La liberalidad es, pues, el término medio que refiere pequeñas sumas de dinero. Esta virtud es esencial, ya que “la mayoría de los hombres son más amantes del dinero que dadivosos”.²⁹ Aristóteles dice que, el saber dar correctamente, en el momento adecuado, y a la persona idónea, es acto propio del liberal, quien, por lo demás, es poseedor de riqueza, entendida ésta como un bien útil.

b) Magnificencia. Esta virtud regula el dar y recibir grandes sumas de dinero. En la Grecia del siglo IV a. C. era común que la organización de las fiestas públicas civiles, o de carácter religioso, recayeran en los ciudadanos más ricos, quienes lo veían como un honor y un deber. Asimismo, fungía como mecanismo interno de regulación social entre los que más poseían (ricos) y los que menos tenían (pobres). El ciudadano que más riqueza poseía era el que más tenía que contribuir en la ciudad. La magnificencia refiere precisamente este tipo de acciones. Los principales servicios públicos que la ciudad imponía a los ciudadanos más ricos eran de tres tipos: trierarquía (equiparación de una trirreme), coregía (organización de un coro dramático) y hastiasis (organización de una comida pública a los miembros de una tribu). La magnificencia es una virtud ética. El exceso la extravagancia, la vulgaridad. El defecto, la mezquindad.

c) Valor. El valor es el término medio entre un exceso, la audacia, y un defecto, el miedo. Esta virtud ética refiere el hecho de dar y de recibir honores. En la época heroica primitiva el valor era una *areté* muy estimada. El valor era una característica conferida a los héroes, quienes, por medio de hazañas, fungían como molde canalizador de las aspiraciones de la masa. La clase aristócrata identificó, justificó y defendió una condición política

²⁹ *Ibidem*, IV 1, 1121b15-16

prominente, con la inculcación, en el imaginario colectivo de la masa, de la victoria del héroe. El advenimiento de la ciudad democrata trajo consigo el nacimiento de una nueva clase social situada entre la antigua aristocracia terrateniente y el campesinado. Asimismo, comenzaron a generarse una nueva serie de valores al interior de la población. Uno de los principales fue la figura de la hazaña colectiva, clara contraposición a la antigua victoria individual del héroe, puente de enlace entre hombres y dioses.

Aristóteles menciona, en el libro III de *Ética Eudemia*, cinco clases de valor.³⁰ El primero, el valor cívico, originado por la ley y provocado por el sentimiento de vergüenza. El segundo, el valor militar, causado por la experiencia y por el hecho de conocer los recursos que se tendrán en el peligro. El tercero, el valor debido a la inexperiencia y a la ignorancia, como es el caso de los niños y de los locos. El cuarto, el valor provocado por la esperanza, como ocurre con los afortunados y los ebrios. El quinto, y último, el valor causado por una pasión irracional, como el amor y el arrebato.

d) Magnanimidad. La magnanimidad es una virtud que se relaciona con el valor, ya que ambos refieren honores. La diferencia estriba en que, la magnanimidad, comprende el honor y el deshonor en gran magnitud. El exceso es la vanidad. El defecto, la pusilanimidad.

e) Apacibilidad. La apacibilidad es la virtud ética que contiene la pasión de la ira. El exceso es la iracundia. El defecto, la incapacidad de ira. En lo que respecta a otras virtudes, únicamente se mencionarán la mansedumbre, la amabilidad y la sinceridad.

Como dice Aristóteles, muchos de los términos medios carecen de nombre en el exceso y en el defecto, por lo tanto, basta con mencionar la virtud ética a la cual hacen referencia.

En conclusión a este apartado, se hará mención de una última virtud ética, la moderación. La moderación es el nombre que designa el término medio entre un exceso, la intemperancia, y un defecto, la insensibilidad. La importancia de esta

³⁰ *Ibidem*, E.E. III 1, 1229a15-20

virtud radica en que refiere el dominio de los placeres y de los dolores, generadores de la virtud y del vicio en las acciones del hombre. En las líneas anteriores se mencionaron algunas de las virtudes éticas, su exceso y su defecto, ya que “todo hombre, si no actúa con vistas a alguna cosa, lo que dice, hace y vive se corresponde con su carácter”.³¹

Finalmente, cabe mencionar que las virtudes éticas referidas permiten observar cómo la construcción teórica del pensamiento ético de Aristóteles se inclina por la defensa de las características valorativas atribuidas a la antigua aristocracia. Asimismo, abre la posibilidad de que todo varón adulto griego, *que no esté impedido por naturaleza*, adquiera y ejercite la virtud ética.

En los siguientes tres apartados no se mencionarán los libros IV, V y VI de *Ética Eudemia*, ya que éstos se corresponden con los libros V, VI y VII de *Ética Nicomáquea*. Los dos apartados finales, que versan sobre la amistad y la virtud perfecta, si incluirán ambas obras éticas.

4.5.- El hombre político y el hombre lascivo

La justicia es, sin lugar a duda, una de las virtudes más relevantes en el pensamiento ético de Aristóteles. La justicia es la virtud capaz de romper con el ámbito individual cerrado, impactando el ámbito común abierto de la *polis*. El actuar del hombre justo se gobierna por la ley, mientras que el actuar del hombre injusto tiene su gobierno en deseos personales.

Parece que es injusto el trasgresor de la ley, pero lo es también el codicioso y el que no es equitativo; luego es evidente que el justo será el que observa la ley y también el equitativo. De ahí que lo justo sea lo legal y lo equitativo, y lo injusto, lo ilegal y lo no equitativo. [...] Pero las leyes se

³¹ *Ibidem*, IV 7, 1127a27-29

ocupan de todas las materias, apuntando al interés común de todos o de los mejores, o de los que tienen autoridad, o a alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política.³²

Aristóteles menciona una clasificación doble del contenido de justicia. La primera es la justicia común a los miembros de la ciudad. La segunda, la justicia referentes sólo a particulares.

Una especie de justicia particular y de lo justo correspondiente, es la que se aplica en la distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad (pues, en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a otro), y otra especie es la que establece los tratos en las relaciones entre individuos. Esta última tiene dos partes, pues los tratos son voluntarios e involuntarios. Los voluntarios son tratos tales como los de compra, venta, préstamo de dinero, fianza, usufructo, depósito, alquiler; de los involuntarios, unos son llamados clandestinos, como el hurto, adulterio, envenenamiento, prostitución, seducción de esclavos, asesinato, falso testimonio, y otros son violentos, como el ultraje, el encarcelamiento, el homicidio, el robo, la mutilación, la difamación y el insulto.³³

La justicia que versa sobre la distribución de reconocimiento, mérito, riqueza, o cualquier otra cosa compartida por los miembros de la comunidad política, está relacionada con el régimen político. La otra especie de justicia hace referencia a las relaciones entre individuos particulares. Asimismo, distingue dos tipos de tratados: voluntarios e involuntarios. Ahora bien, la especie de justicia que tiene lugar en la *polis* es una igualdad de tipo geométrico, en contraposición a la igualdad de tipo aritmética, existente entre particulares.

³² *Ibidem*, V 1, 1129b1-20

³³ *Ibidem*, V 2, 1130b30-1131a10

Las “relaciones entre individuos son, sin duda, una igualdad, y lo injusto una desigualdad, no según aquella proporción, sino según la aritmética”.³⁴ En las relaciones entre particulares, la injusticia antecede a la justicia correctiva (término medio entre la pérdida y la ganancia). La justicia correctiva es la medianía por medio de la cual se restablece el equilibrio perdido entre las partes. “En las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad. Pues es por una acción recíprocamente proporcionada por lo que la ciudad se mantiene unida. En efecto, los hombres buscan, o devolver mal por mal (y si no pueden, les parece una esclavitud), o bien por bien, y si no, no hay intercambio, y es por el intercambio por lo que se mantienen unidos”.³⁵

La reciprocidad tiene lugar si se cumplen tres momentos: hacer, recibir y devolver. Es mediante éstos, que la *polis* es capaz de mantener un equilibrio y cohesión interna, de preservarse y continuar en el tiempo. Asimismo, Aristóteles habla de justicia política, la cual existe en relación a la autarquía de la *polis*.

La justicia política existe por razón de la autarquía, en una comunidad de vida entre personas libres e iguales, ya sea proporcional ya aritméticamente. De modo que entre personas que no estén en estas condiciones, no es posible la justicia política de los unos respecto de los otros, sino sólo la justicia en un cierto sentido y por analogía. [...] Por eso no permitimos que nos mande un hombre, sino la razón, porque el hombre manda en interés propio y se convierte en tirano. El magistrado, al contrario, es el guardián de la justicia, y si de la justicia, también de la igualdad.³⁶

La justicia política tiene cabida entre los ciudadanos de la *polis*; es reflejo de la acción voluntaria de los hombres. “De los actos voluntarios, unos los realizamos con intención y otros sin ella; con intención cuando son objeto de una previa deliberación; sin intención,

³⁴ *Ibidem*, V 4, 1132a1-3

³⁵ *Ibidem*, V 5, 1132b30-1133a3

³⁶ *Ibidem*, V 6, 1134a25-40

cuando no van precedidos de deliberación”.³⁷ Los actos sin intención son de tres clases: por error (ignorancia), por infortunio (escapa a nuestro control) y por injusticia. Los actos voluntarios sin deliberación son, en sí, injustos, no así el hombre que los ejecuta, ya que este hecho no lo convierte por analogía en injusto.

La ética es el justo medio entre la razón y la pasión del hombre político. El hombre lascivo, incontinente, cede ante el impulso de las pasiones, desdeña la razón, posee un modo de ser propio de bestias. El elemento irracional en el alma, dice Aristóteles, se tiene no en cuanto hombre, sino en cuanto animal. Lo que marca la diferencia entre el hombre y las bestias es la razón; la parte divina que en él habita.

La facultad que tiene todo hombre de adquirir (con tiempo y práctica) y de perfeccionar la ética, es el hilo político conductor que permite el bien vivir, es decir, la vida social en la *polis*. Es por ello que el hombre político contiene las pasiones mediante el ejercicio de la ética; del uso de la razón. La educación y el hábito moldean el modo de ser, controlan a los ciudadanos. La moderación y la justicia son las virtudes éticas que, principalmente, conforman al hombre político, contraparte del hombre lascivo, injusto e inmoderado, ruina de la ciudad.

En este apartado se ha visto que la justicia es una virtud ética que se subdivide en dos especies distintas: universal y particular. Esta última contiene la justicia correctiva, término medio entre la ganancia y la pérdida entre particulares. Asimismo, que las acciones del hombre pueden ser voluntarias e involuntarias. Los actos voluntarios son objeto de responsabilidad y deliberación y, en algunos casos, de no deliberación. El hombre político, justo y moderado ejecuta los actos bajo la guía rectora de la razón. El hombre injusto e incontinente, aun a pesar de deliberar, ejecuta acciones con fin erróneo.

Mención aparte merece la justicia política. Ésta sólo tiene cabida en la *polis*, y refiere una relación justa (ya sea proporcional, ya aritméticamente) entre los ciudadanos.

³⁷ *Ibidem*, V 8, 1135b10-13

Ella es génesis de equidad, cohesión y bienestar en la ciudad. Como se ha visto, la virtud ética se aplica a la acción práctica del hombre. Ahora bien, también existe otro tipo de virtud: la virtud dianoética. Las virtudes dianoéticas se contienen únicamente en el alma racional, hecho que se explicará a continuación.

4.6.- Política y Prudencia

El alma se subdivide en tres partes: nutritiva, sensitiva (contenedora de virtud ética) y racional (contenedora de virtud dianoética). En los apartados anteriores se explicó la virtud ética, objetivo de esta investigación. Los siguientes apartados explicarán, grosso modo, qué es la virtud dianoética, hecho que, si bien no corresponde propiamente al objetivo inicial, es indispensable en la comprensión del pensamiento ético del Estagirita.

El alma racional se divide, a su vez, en dos facultades: “una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes. [...] A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda razonadora”.³⁸ En el capítulo anterior se vio que la parte razonadora guía la parte sensitiva del alma, es decir, funge como mediadora en la contención irracional de las pasiones, originando, así, la virtud ética. Ahora bien, ¿cuál es el objeto propio de la parte racional científica del alma? Este objeto, dice Aristóteles, es práctico e intelectual a la vez; conforma la *verdad*.

Tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: la sensación, el intelecto y el deseo. De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. [...] Puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que (la razón) diga (el deseo) debe perseguir. Esta clase de

³⁸ *Ibidem*, VI 1, 1139a7-14

entendimiento y de verdad son prácticos. [...] El objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo.³⁹

Aristóteles dice, en lo que refiere a la ética, que la causa eficiente es la elección motivada por el deseo razonado, es decir, el principio de acción. La causa final es la correcta consumación de la acción en sí. Aquí se observan los conceptos de potencia y de acto, de causa eficiente y de causa final, respectivamente. En lo que compete a las virtudes dianoéticas, su fin es la obtención de la *verdad*. Las disposiciones de las cuales se vale el alma racional para llegar a su fin propio son: “el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto; pues uno puede engañarse con la suposición y con la opinión”.⁴⁰

Estas son las cinco disposiciones que permiten alcanzar la verdad por medio del alma científica racional. El arte es la producción de objetos independientes de la acción. La ciencia, la prudencia y la sabiduría, son disposiciones por las cuales se puede conocer la verdad, pero en sí no tienen por objeto los principios de ésta. Únicamente el intelecto es disposición de los principios de la verdad. La sabiduría es, entonces, disposición a través de la que se conocen los principios depositados en el intelecto. “Es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos”.⁴¹

La política, así como la ética y la prudencia, todas referidas a bienes prácticos, contingentes y particulares del hombre, objeto de deliberación en la *polis*, no pueden ser lo más excelso que existe en el universo. La sabiduría y el intelecto, la parte divina que existe en nosotros, que versa sobre cuestiones universales, inmutables y absolutas del cosmos, es depositaria de la felicidad en el hombre. Esta felicidad, aun a pesar de ser

³⁹ *Ibidem*, VI 2, 1139a20-30

⁴⁰ *Ibidem*, VI 3, 1139b16-18

⁴¹ *Ibidem*, VI 7, 1141a15-25

autárquica, no puede realizarse fuera de la *polis*, ya que un hombre de tal constitución no puede ser miembro de la ciudad, antes bien, es “una bestia o un dios”.⁴² En lo que aquí concierne, un análisis más amplio de la prudencia es sumamente útil, ya que es precisamente ésta, una virtud indispensable en el ejercicio del poder político.

Parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. [...] Un hombre prudente puede ver lo que es bueno para él y para los hombres, y pensamos que ésta es una buena cualidad propia de los administradores y de los políticos. Y es a causa de esto por lo que añadimos el término <moderación> al de <prudencia>, como indicando algo que salvaguarda la prudencia.⁴³

La política y la prudencia están íntimamente ligadas, poseen el mismo modo de ser, no así la misma esencia. “La política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma. De la prudencia relativa a la ciudad, una, por así decirlo, arquitectónica, es legislativa, mientras que la otra, que está en relación con lo particular, tiene el nombre común de <prudencia política>. Ésta es práctica y deliberativa. En efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso, sólo los empeñados en tales acciones son llamados políticos, pues sólo ellos actúan como obreros manuales”.⁴⁴ Es propio del hombre político poseer prudencia. La prudencia y la política precisan, como se ha dicho anteriormente, de experiencia, ya que únicamente es, a partir de ella, que el conocimiento y el ejercicio reditúan algún beneficio para el ciudadano, en particular, y para la ciudad, en general.

El hombre prudente es esencial para el ejercicio del poder político, ya que lleva a cabo una deliberación correcta, y actúa acorde al objeto de voluntad, es decir, al fin. “La

⁴² Aristóteles, *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, Colección Biblioteca Clásica Gredos; 116, 2008, I 2, 1253a14

⁴³ Aristóteles, *Op. Cit.*, VI 5, 1140a25-1140b15

⁴⁴ *Ibidem*, VI 8, 1141b25-30

rectitud de una buena deliberación consiste en una conformidad con lo útil, tanto con respecto al objeto, como al modo y al tiempo. [...] si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio”.⁴⁵ Los actos hechos por el hombre, si están guiados por la prudencia, y la ética, son correctos, debido a que la ética hace recto el fin propuesto, mientras que la prudencia hace rectos los medios conducentes a la obtención de dicho fin, de forma tal que, los medios y el fin se correspondan.

Queda establecido que las virtudes dianoéticas o intelectuales corresponden a la facultad del alma científica racional, y tienen por objeto la verdad y sus principios. Ahora bien, en el siguiente apartado se dará paso al examen de la continencia, virtud ética referida, análogamente, a los placeres y a los dolores.

4.7.- Moderación e Incontinencia

En el séptimo libro de *Ética Nicomáquea*, Aristóteles retoma el examen de las virtudes éticas. En él, habla de tres disposiciones humanas que deben evitarse, ya que su acción y práctica, conllevan necesariamente la corrupción y decadencia del hombre y, por ende, de la *polis*. Las disposiciones que deben ser evitadas son: “el vicio, la incontinencia y la brutalidad. Los contrarios de dos de ellas son evidentes: al primero, lo llamamos virtud, y al otro, continencia; el contrario de la brutalidad, lo que mejor se adapta es decir que es una virtud sobrehumana, heroica y divina”.⁴⁶

Las acciones del incontinente son erróneas; son acciones motivadas sólo por la pasión. Por el contrario, el hombre continente hace uso de la razón, fuente de moderación a la pasión ilimitada en la acción cotidiana. El incontinente se deja dominar por las pasiones, ante las que se postra irrestrictamente, con el fin de alcanzar el placer. Como dice Aristóteles,

⁴⁵ *Ibidem*, VI 9, 1142b26-35

⁴⁶ *Ibidem*, VII 1, 1145a15-20

[...] observamos una diferencia en el modo de ser del que tiene y no usa este conocimiento, de suerte que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como es el caso del hombre que duerme, está loco o embriagado. Tales, precisamente, la condición de aquellos que están dominados por las pasiones, pues los accesos de ira, los apetitos de placeres amorosos y otras pasiones semejantes perturban, evidentemente, al cuerpo y, en algunos casos, producen la locura. Es evidente, por tanto, que debemos decir que los incontinentes tienen estos modos de ser.⁴⁷

Toda acción práctica del hombre es motivada por el deseo. Aun a pesar de que la parte razonadora del alma le advierta sobre las consecuencias negativas del acto, el deseo posee la facultad de mover todas y cada una de las partes del alma, por lo tanto, es el deseo, y no la razón, lo que conduce a actuar con error. Con base en ello, puede decirse que el conocimiento sensible es el que conduce al error, no así el conocimiento, en sentido principal, es decir, el conocimiento racional intelectual. El hombre continente, así como el hombre incontinente, refieren los placeres y los dolores. Aristóteles divide los placeres en dos: necesarios y deseables. En los primeros entra el alimento, las relaciones sexuales y otras necesidades corporales. La victoria, el honor y la riqueza, se contienen en los segundos. Es, en este punto, que converge el hombre incontinente con el licencioso, el hombre moderado con el continente.

La censura del hombre licencioso no radica en el simple hecho de desear tales cosas, sino que su falta recae en el exceso, en la experimentación excesiva, y de cierta forma, de los placeres. Si bien, Aristóteles distingue algunos apetitos y placeres nobles, como el deseo de honor o de bienestar de los hijos, aun a pesar de ser laudables, si se incurre en el exceso se comete una acción deleznable, aunque en sí el acto no posea error alguno.

En lo que concierne a la brutalidad, cabe decir que este tipo de hombre encuentra agradable y placentero lo que por naturaleza no lo es, pero que “llega a serlo, uno por

⁴⁷ *Ibidem*, VII 3, 1147a10-20

mutilación, otro por hábito, y otro por naturaleza depravada”.⁴⁸ Aristóteles considera que estos tres casos quedan fuera del vicio y de la incontinencia, ya que “nadie podría llamar incontinentes a aquellos cuyas disposiciones son causadas por la naturaleza”.⁴⁹ En el caso de la mutilación, y del hábito, no conviene hablar propiamente de naturaleza. Las disposiciones brutales o morbosas, si bien metafóricamente pueden recibir el nombre de incontinencia, no se refieren cabalmente a ella. El hombre-bestia es peor que un animal, ya que es capaz de llevar a cabo las acciones más deleznales.

El hombre incontinente no delibera sobre su accionar, o bien, si llega a hacerlo, cede a las pasiones y desdeña a la razón. Por el contrario, el hombre continente delibera conforme a la recta razón, en vista de lo útil. “El licencioso, como se ha dicho, no es persona que se arrepienta, en efecto, se atiene a su elección; pero el incontinente es capaz de arrepentimiento. [...] El género de la incontinencia es diferente del que corresponde al vicio; éste es inconsciente, y la incontinencia no”.⁵⁰ La diferencia esencial entre el hombre incontinente y el hombre licencioso es que el primero de ellos, es de tal índole, que no cree, por convicción, que sea correcto perseguir excesivamente los placeres desprovistos de la recta razón, mientras que el segundo se encuentra convencido de que debe perseguirlos, porque tal es su constitución.

En el pensamiento de Aristóteles, el principio es generador, competencia del hombre. Es por ello que el vicio es devastador, ya que actúa sobre los principios, los destruye. Por el contrario, la virtud ética preserva los principios, conduce al fin práctico supremo del hombre.

Un hombre así es moderado y su contrario licencioso. Pero hay quien, a causa de una pasión, pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión cuando actúa no de acuerdo con la recta razón, pero la pasión no lo domina hasta tal punto de estar convencido de que debe perseguir tales placeres sin freno; éste es el incontinente, que es mejor que el

⁴⁸ *Ibidem*, VII 5, 1148b19-20

⁴⁹ *Ibidem*, VII 5, 1148b31-31

⁵⁰ *Ibidem*, VII 8, 1150b30-35

licencioso y no es malo sin más, puesto que en él se salva lo mejor que es el principio. Su contrario es un hombre diferente: el que se atiene a sus convicciones y no pierde el control de sí mismo, al menos a causa de la pasión.⁵¹

El continente ostenta apetitos erróneos, mientras que el moderado no los tiene. Ambos no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres, pero el moderado es de tal tipo que no experimenta placeres contrarios a la razón, mientras que el continente si puede experimentarlos, pero no se deja arrastrar por ellos. El incontinente “se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no usa ninguna de ellas”.⁵² El hombre incontinente se origina por hábito o por naturaleza. En el primer caso es más factible modificar el modo de ser, el comportamiento. En el segundo, si bien puede ser modificado, es sumamente difícil que llegue a concretarse un cambio, ya que es más fácil modificar el hábito que la naturaleza de los hombres.

La última parte del libro la dedica Aristóteles a deliberar respecto de lo qué es el placer. Él menciona que la meta del filósofo es la felicidad, entendida ésta como una actividad conforme a la virtud. Asimismo, establece que la felicidad no puede ser un placer, ya que, como se ha visto, no todos los placeres son correctos, sino que algunas cosas agradables pueden ser nocivas. El placer es más una actividad de la disposición conforme a la naturaleza de cada hombre. El fin supremo no es un placer, ya que “el placer no es fin, sino un proceso”.⁵³

El hombre licencioso se complace en experimentar excesivamente los placeres. El hombre lascivo obtiene, con las acciones, el remedio al dolor padecido, siendo, precisamente, la experimentación del placer excesivo el fin parcial de su sufrimiento.

⁵¹ *Ibidem*, VII 8, 1151a120-30

⁵² *Ibidem*, VII 10, 1152a20-22

⁵³ *Ibidem*, VII 11, 1152b24

En este apartado se examinó el vicio, la incontinencia y la brutalidad, sus características particulares. De la misma forma, se explicó la relación que existe entre el hombre incontinente y el licencioso, de un lado, y el hombre continente y el moderado, por el otro. Finalmente, se explicó por qué el fin supremo del hombre no es el placer, ya que éste es un proceso, mientras que el primero es fin en sí mismo. Ahora bien, los dos últimos apartados se destinarán al estudio de la amistad; a explicar lo qué es ésta, y cuáles son los diferentes tipos que de ella existen.

4.8.- Concordia política

La disertación que elabora Aristóteles sobre la amistad es básica para la comprensión de su pensamiento ético y político. El Estagirita le concede suma relevancia, al punto de considerarla esencial en la vida de todo hombre, tanto en el infortunio como en la prosperidad. “En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder, parece que necesitan sobre todo amigos; porque, ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos?”⁵⁴ La necesidad de amigos toca por igual a todo hombre. La amistad puede, o no, participar de la virtud.

En el caso de que la amistad no participe de la virtud será accidental, es decir, estará motivada por el placer o por la utilidad.

Los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables. Por tanto, los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno y complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, porque uno

⁵⁴ *Ibidem*, VIII 1, 1155a3-9

es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad ya placer.⁵⁵

Este tipo de amistad no es virtuosa. Caso contrario ocurre con la amistad entre hombres virtuosos. “La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud [...] ellos están así dispuestos a causa de los que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable”.⁵⁶ La amistad perfecta provoca confianza mutua, la imposibilidad de agraviarse entre sí, ya que cada uno desea, y se complace, con el bienestar del otro. Asimismo, se gozan y duelen de las mismas cosas. Tanto la amistad por accidente, como la amistad perfecta, es amistad entre iguales y semejantes.

Ahora bien, existe otra especie de amistad. Ésta se funda en la superioridad; es amistad entre desiguales. Ejemplo de ella es “la amistad del padre hacia el hijo, y en general, la del mayor hacia el más joven, y la del hombre hacia la mujer, y la de todo gobernante hacia el gobernado”.⁵⁷ Es interesante señalar que, la construcción inductiva del concepto de amistad que elabora Aristóteles, tiene como principio fundamental a la familia. Es la base de la que emana la justificación teórica de amistad entre desemejantes.

La amistad existe en todo hombre por el simple hecho de ser hombre. Aristóteles dice que, si bien no existe “amistad hacia un esclavo en cuanto esclavo, sí existe en cuanto hombre, porque parece existir una cierta justicia entre todo hombre, y todo el que puede participar en una comunidad donde hay ley o convenio, y, por tanto, también amistad en la medida en que cada uno de ellos es un hombre”.⁵⁸ La amistad entre hombres se modifica acorde el régimen político en el que acontece. Así, la amistad en la república, no es la misma que la gestada en la monarquía o en la aristocracia, por hacer una ejemplificación.

En este momento aparece un punto esencial en el pensamiento ético de Aristóteles, a saber, la amistad en la *polis*. “La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y

⁵⁵ *Ibidem*, VIII 3, 1156a10-19

⁵⁶ *Ibidem*, VIII 3, 1156b5-15

⁵⁷ *Ibidem*, VIII 7, 1158b13-15

⁵⁸ *Ibidem*, VIII 11, 1161b5-9

los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. En efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y aspira sobre todo a ella, y en cambio procuran principalmente expulsar la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, no hay necesidad alguna de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad”.⁵⁹ Con base en lo anterior, puede decirse que la concordia es amistad civil en la *polis*.

El hecho de que Aristóteles considere que, si tiene lugar la concordia en la ciudad no es necesaria la justicia, refleja la importancia de su existencia. La amistad política genera acuerdo, respecto de lo justo y lo conveniente, entre los ciudadanos. En vista de que los placeres corporales, las riquezas y los honores, son objetos sumamente deseados por la mayoría de los hombres, es lógico que sean motivo de gran controversia y disputa. Es por ello que, el terreno propicio para que surja la concordia en la *polis*, emana del hombre político.

La amistad es esencial en la vida de todo hombre. La amistad puede fundarse en la igualdad o en la desigualdad. En lo que concierne a la primera vertiente, ésta puede ser de dos formas distintas: accidental o verdadera. La amistad accidental tiene lugar a causa del placer o de la utilidad, es por esta razón que la relación cesa una vez que se satisface la necesidad, o bien, cuando la relación no procura más el placer. Un ejemplo de amistad accidental es el adulador. Por el contrario, la amistad verdadera tiene lugar entre iguales, entre hombres virtuosos. Esta especie de amistad ética tiene su base en la confianza y en la intención, procura el bien del amigo como el de uno mismo, por lo que es duradera.

Lo que aquí interesa referir es la amistad entre desiguales, es decir, la amistad entre gobernante y gobernado. Este tipo de amistad se relaciona con el régimen político. Por ejemplo, la amistad política en una forma de gobierno demócrata es más igualitaria, ya que ésta tiene como objetos de alta estima la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Aristóteles dice, en el libro VII de *Ética Eudemia*, que todas las constituciones políticas son una especie de justicia, en vista de que tienen su origen en una obra común. Los

⁵⁹ *Ibidem*, VIII 1, 1155a20-30

principios de amistad, organización política y justicia, que emanan de la antigua familia griega, generan, en la república, la amistad cívica utilitaria con base en la igualdad. Esta amistad es de tipo legal, ya que se basa en el acuerdo; en el consenso ciudadano.

Como se ha visto, la amistad civil en la ciudad es *concordia* que mira al acuerdo. La concordia procura el consenso y el bienestar en la comunidad política. El hombre político prudente es el más capaz para llevar la concordia a la ciudad, de preservarla por medio del establecimiento de leyes justas.

El presente capítulo pretendió proporcionar una explicación y análisis del pensamiento ético de Aristóteles, razón por la que se retomaron dos obras: *Ética Nicomáquea* (principalmente) y *Ética Eudemia* (secundariamente). En un comienzo se habló de la existencia de un fin supremo; de un fin máximo al que aspira todo hombre, el cual no es deseado por nada más que por él mismo. Asimismo, se afirmó que dicho fin tiene como objeto la felicidad. Ahora bien, en el siguiente, y último apartado, se hablará de la felicidad; en qué consiste, en qué radica. Análogamente, se abordará el placer como tal, la relación que guarda con la felicidad.

4.9.- La felicidad

Aristóteles dedica el último libro de *Ética Nicomáquea* a discernir sobre el placer y la felicidad. En lo que concierne al último libro de *Ética Eudemia*, es decir, el libro VIII, cabe señalar que el Estagirita aborda cuestiones que no trata en *Ética Nicomáquea*. Es por esta razón que, a continuación, se mencionarán dichas cuestiones.

El primero de los temas que aborda el libro VIII de *Ética Eudemia* es la relación que existe entre prudencia y ciencia, por un lado, y prudencia y virtud, por el otro. Aristóteles elabora una breve disertación al respecto, señalando las principales características de cada una de ellas. El segundo tema se avoca al estudio de la suerte, de la buena suerte y de la felicidad, es decir, analiza si existen, o no, los hombres afortunados. En el tercer apartado,

Aristóteles elabora una distinción entre bienes buenos por naturaleza (honor y riqueza), y bienes existentes y laudables por si mismos (justicia y moderación). Finalmente, el último tema refiere la norma de la virtud perfecta, es decir, el uso que de los bienes mencionados debe hacer el hombre virtuoso.

Ahora bien, después de este breve apartado, se dará paso a la explicación del último libro de *Ética Nicomáquea*.

El tema del placer es sumamente recurrente a lo largo de toda la obra ética de Aristóteles. Ello responde a que es, precisamente a causa de los placeres y de los dolores, que los hombres dirigen y ejecutan las acciones. El común de los hombres, dice Aristóteles, se inclina más por los placeres; es esclavo de las pasiones. Pero, ¿qué es el placer?

Se ha visto que el placer no es un fin ni un movimiento. En el primer caso, porque el placer es un proceso que acompaña a las actividades. Tampoco es un movimiento, porque éste transcurre en el tiempo, y tiene como causa un fin. La importancia ética del placer se debe a que es, en consonancia con éste, que el comportamiento del hombre se encauza. He aquí la importancia de una buena educación en los primeros años de vida, así como la existencia de leyes adecuadas a lo largo de ella, ya que “los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, por hábito y por enseñanza”.⁶⁰

La cantidad de hombres que por naturaleza, dice Aristóteles, poseen una constitución que les permite deliberar acorde a la recta razón, es ínfima en la *polis*. Estos hombres políticos son, por si mismos, *aristós*. Es por esta razón que la ciudad precisa de dos pilares en que asentarse: la educación y las leyes. La educación, porque es mediante ella, junto con la práctica y el hábito, que puede adquirirse la ética; el modo de ser correcto. Las leyes, porque “son obras de la política”⁶¹ que preservan y vigilan la recta conducta del hombre.

⁶⁰ *Ibidem*, 10 9, 1179b20-21

⁶¹ *Ibidem*, 10 9, 1181b1

El primer paso en ética, en la virtud práctica, es la educación, la adquisición de la *areté*; de la excelencia. El segundo, es el ejercicio de la misma, ya que, lo que se aprendió termina por aprenderse en la acción, es decir, un hombre se hace justo si practica la justicia, y moderado si practica la moderación.

El hombre éticamente virtuoso es aquel que practica la virtud en la acción social cotidiana. La vida en la *polis* precisa de la ética de sus gobernantes, ya que ellos están a cargo de la administración de los asuntos públicos comunes, de la legislación, propiamente. El hombre prudente, en política, es el término medio de todas las cosas, procura dotar de leyes justas a la ciudad. No obstante, entre el vulgo

[...] la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predisposto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso [...] Por esta razón, la educación y la costumbre de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas. Y, quizá, esto no sea suficiente [...] los hombres deben practicar y acostumbrarse a estas cosas también en la edad adulta, y también por ello necesitamos leyes y, en general, para toda la vida, porque la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad.⁶²

El hombre político prudente construye el edificio legislativo de la *polis* con el fin de educar a los ciudadanos, quienes, por lo común, se inclinan más por los placeres y evitan los dolores. Ellos obedecen más a la fuerza que a la razón, al castigo que a la vergüenza. El hombre político es, pues, arquitecto de hombres en la *polis*.

⁶² *Ibidem*, X 9, 1179b30-1180a7

En este punto se está por concluir el capítulo IV, razón por la que se retoma uno de los temas mencionados al inicio, es decir, la felicidad. Ello responde a dos razones. La primera, porque es objeto de estudio en el último libro de *Ética Nicomáquea*. La segunda, porque refiere un punto nodal en el pensamiento ético de la antigua Grecia, y, por ende, en la obra de Aristóteles.

La felicidad es algo que se basta a sí mismo, que no precisa de nada más fuera de la actividad misma. La vida feliz no es sencilla, antes bien, requiere de tiempo y de esfuerzo. La felicidad del hombre se encuentra, dice Aristóteles, en el tercer modo de vida, es decir, en la vida contemplativa.

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto, ya otra cosa lo que por naturaleza parece mandar, dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia: la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa.⁶³

La felicidad habita en la vida contemplativa, es una actividad continua acorde con la sabiduría. La felicidad no puede radicar en la vida política, ya que ésta no se elige por sí misma, si bien es el máximo bien práctico al que puede aspirar el hombre.

La actividad política es penosa, así también aparte de la propia actividad aspira a algo más, o sea, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad o a la de los ciudadanos, que es distinta de la actividad política y que es claramente buscada como una actividad distinta. Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad,

⁶³ *Ibidem*, X 7, 1177a13-20

y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto.⁶⁴

La vida contemplativa, dice Aristóteles, es la vida más dichosa y feliz, es una vida autárquica de ocio, carente de toda fatiga. No obstante, la vida contemplativa no puede existir fuera de la *polis*, ya que, el hombre feliz precisa de bienes externos, mismos que únicamente puede colmar en ella. El hombre contemplativo puede bastarse a sí mismo en la actividad continua de sabiduría, pero necesita de la vida en la *polis* para acceder a la felicidad.

En el segundo capítulo se mencionó que el ciudadano podía, en primera instancia, avocarse a la actividad política porque tenía cubiertas las necesidades materiales primigenias de la vida cotidiana. El ciudadano, libre de la penosa faena de trabajo, podía actuar en la *polis*; podía dedicar tiempo a la atención de los asuntos públicos comunes. En segunda instancia, tenía la opción de destinar tiempo al ocio, a la contemplación y adquisición de conocimiento.

La separación tajante entre acción y producción, decanta en la instauración de teorías políticas parcialmente ajenas a la realidad. Ejemplo de ello es la conceptualización del Primer Motor de Aristóteles. Un ser divino por el que todo emana y acontece, un ser ajeno e inmóvil, ensimismado en su propia contemplación.⁶⁵ Cabe resaltar que es en la ciudad, a través de la vida en sociedad, donde tiene génesis el modo de vida contemplativo, es decir, donde el hombre puede alcanzar la felicidad.

⁶⁴ *Ibidem*, X 7, 1177b12-25

⁶⁵ Vid Thomson, George Derwent. *Los primeros filósofos*. Traducción de Margo López Camara y José Luis González, México, UNAM, Serie Problemas científicos y filosóficos; 15, 1959, p. 374.

La explicación y análisis de *Ética Nicomáquea* y de *Ética Eudemia*, aquí referido, permite tener una primera aproximación en la comprensión del pensamiento ético de Aristóteles. La ética del Estagirita está íntimamente ligada a su pensamiento político, por ser ésta, en esencia, una ética política: una filosofía de las cuestiones humanas.

En este capítulo se pretendió dilucidar la relación intrínseca que existe entre el hombre político y la ética. Ahora bien, el objetivo del siguiente capítulo será explicar, y examinar, el pensamiento político de Aristóteles.

Capítulo V

Política

El estudio de las relaciones de poder y dominación en la *polis* es tema principal en el análisis de acción social que elabora Aristóteles. Como se mencionó, la obra del Estagirita está compuesta por dos tipos de escritos: escritos exotéricos (obras de divulgación externa, abiertas al público en general) y escritos esotéricos o acromáticos (obra de divulgación interna, abiertas sólo a miembros del Liceo). “La *Política* pertenece a este último tipo de escritos, su origen está en relación estrecha con los cursos orales de Aristóteles, y con su enseñanza en Assos, Mitilene y el Liceo”.¹

La *Política* se integra por un conjunto de lecciones que, si bien se relacionan entre sí, no se redactaron en un mismo período de tiempo. La *Política*, tal y como hoy se le conoce, deriva del “texto revisado por Andrónico de Rodas a principios del Siglo I a. C., décimoprimer sucesor de Aristóteles en la dirección del Liceo”.² La *Política* versa sobre diversos tratados de contenido político y, la *Ética Nicomáquea*, es una especie de introducción en su estudio.

En el capítulo anterior se explicó y analizó la *Ética Nicomáquea*, así también, algunos libros que componen la *Ética Eudemia*, razón por la que este capítulo se destinará al estudio de la *Política*. En un intento por elaborar una introducción general de la obra, a continuación se ofrecerá una estructural general de su composición.

La versión de la *Política* de Aristóteles que aquí se revisa está compuesta por VIII libros. El libro I trata sobre la diferencia entre comunidad política y comunidad familiar, señalando las características particulares que existen en cada una de ellas. En él se relata la génesis de la ciudad. Asimismo, se establece por qué el hombre es un animal social por naturaleza, es decir, un animal político.

¹ Aristóteles, *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, Colección Biblioteca Clásica Gredos; 116, 2008, p. 9

² *Ibidem*, p. 24

La referencia a la administración del hogar y a la crematística ocupa un lugar relevante, así como la teoría de la esclavitud. Aristóteles menciona que ésta es un hecho natural, razón por la que elabora una justificación teórico-legal, marcando la diferencia que existe entre el saber y virtud del amo, y el del esclavo. Al hablar de crematística, Aristóteles señala las formas principales en que ésta se encarna: monopolio, usura y trabajo asalariado.

El libro segundo elabora una exposición crítica de las constituciones políticas más perfectas en la época de Aristóteles. La discusión comprende el proyecto político de Platón descrito en *República* y *Leyes*, la teoría política de Faleas de Calcedonia, el régimen político de Hipodamo de Mileto, así como una comparación entre la constitución de Esparta, Creta y Cartago. La crítica a Platón se avoca a señalar la inviabilidad y contradicción del comunismo de mujeres, hijos y bienes, mientras que la crítica al régimen político de Hipodamo de Mileto refiere la inmutabilidad de sus leyes.

El tercer libro señala una teoría general de las constituciones políticas a partir de un análisis de los conceptos de ciudadano, ciudadanía (criterio de nacimiento) y ciudad-estado (criterio perenne). Aristóteles establece cuál es la virtud del buen ciudadano, y cuál la del hombre de bien. La tipología de las formas de gobierno es la base de clasificación de los regímenes rectos y desviados; el antecedente que determina el fin verdadero de la ciudad-estado: bien común y felicidad.

El libro IV versa sobre las diversas formas de constituciones políticas, sobre los problemas relacionados con los regímenes políticos que la ciencia política debe resolver. Es especialmente importante el estudio que hace Aristóteles sobre la república. La señalización de sus características (síntesis de elementos democráticos y oligárquicos) lo llevan a tenerla como la mejor constitución política; el gobierno de la clase media. En la última parte del libro se hace mención de los procedimientos empleados para mantener vigentes los diferentes regímenes políticos. Asimismo, se refiere el estudio de los tres poderes del Estado: Asamblea, Magistraturas y poder Judicial.

La referencia al estudio sobre la inestabilidad de los regímenes políticos se encuentra en el libro quinto. Este apartado es interesante, ya que habla sobre las causas principales que dan pie a los cambios de régimen. El examen de las causas de los movimientos revolucionarios, así como los medios para asegurar la estabilidad de las distintas formas de gobierno, anteceden la mención de las cualidades del hombre de Estado de Aristóteles.

En el libro sexto, Aristóteles estudia específicamente los modos de organización y conservación de la democracia y de la oligarquía. Asimismo, refiere generalidades de la democracia, de sus instituciones, de la igualdad y de la justicia.

Los dos últimos libros de *Política* los destina a la descripción del Estado ideal. Las pormenorizaciones en torno a la población, el territorio, las partes constitutivas, las diferentes funciones, el régimen de tierras y la educación (gramática, gimnasia y música), ocupan gran parte del texto. En la parte final, Aristóteles establece cuál es el soberano bien para los individuos y para las ciudades, cuál la diferencia entre vida activa y vida contemplativa, y, finalmente, qué es la felicidad.

Como puede observarse, una explicación y análisis detallado de *Política*, excede por mucho los objetivos aquí expuestos. Es por esta razón que en los siguientes apartados se examinarán sólo algunos puntos esenciales para el desarrollo de la investigación.

5.1.- Comunidad familiar y comunidad política

La *Política* parte de una breve introducción sobre el origen de la *polis*. Aristóteles, atendiendo una teoría racionalista inductiva, sitúa la génesis de la ciudad en la unión necesaria, natural y primigenia del hombre, es decir, la unión física del hombre y la mujer encaminada a la generación y preservación de la especie humana. La división fundamental que hace Aristóteles, entre comunidad familiar y comunidad política, se establece.

La comunidad familiar se integra por el hombre, la mujer, los hijos y el esclavo. La comunidad política se compone de la unión de varias familias. Esta comunidad primera es, en principio, aldea, y, posteriormente, ciudad.

La ciudad surgió por las necesidades cotidianas en la vida de los hombres, pero se mantuvo y consolidó, por la búsqueda y satisfacción del *bien vivir*. “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida diaria, pero subsiste para el bien vivir. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras”.³ El hombre es un animal político por naturaleza, un ser social provisto de *logos* político, que encuentra su plena realización en la ciudad, por medio de la vida en sociedad.

En vista de que el hombre es el único animal poseedor de palabra y de razón, es también, el único capaz de concebir y manifestar lo justo y lo injusto, elementos esenciales en el establecimiento de la comunidad política. La ciudad es, pues, el fin práctico último del hombre.

Aristóteles parte del supuesto de que, por naturaleza, todo existe por una razón, es decir, nada tiene una causa accidental. El universo, la ciudad, la naturaleza y el hombre, están conectados a un todo limitado, ordenado y equilibrado: el cosmos. El hombre posee una función y fin propio, mismos que debe procurar ejecutar lo mejor posible. En ello radica su esencia; la razón de su existencia.

Ya que el hombre es el único animal dotado de razón, debe regir sobre las pasiones a través de la parte divina que en él habita. El hombre político posee ética, la cual ejercita a diario por medio de acciones en sociedad. “El hombre sin virtud ética es el ser más impío y feroz, y el peor en su lascivia y voracidad”.⁴ Ya que la ciudad es una organización social que persigue una obra en común, es lógico que en ella se gesten relaciones de poder y dominación. En efecto, “donde quiera que uno manda y otro obedece, hay una obra

³ *Ibidem*, I 2, 1252b8

⁴ *Ibidem*, I 2, 1253a16

común. En todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos y separados, aparecen siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza”.⁵

En la ciudad, dice Aristóteles, tienen cabida tres tipos de relaciones: la del padre sobre el hijo, la del amo sobre el esclavo, y la del gobernante sobre el gobernado. En cada uno de los regímenes políticos existe una parte que se beneficia de la relación de poder entablada, es por ello que la tipología de las formas de gobierno es básica, porque establece la dicotomía gobernante-gobernado.

Ahora bien, Aristóteles habla de dos formas distintas de administración en la *polis*: la economía doméstica (necesaria, limitada y avocada a la satisfacción de las necesidades de la familia) y la crematística.

La crematística, ilimitada, es contraria a la naturaleza. La crematística persigue obtener una ganancia del dinero mismo, el cual, únicamente existe como referencia a un convenio preestablecido que facilita el intercambio de mercancías y productos entre particulares o ciudades. La crematística deriva del comercio, de la compra y venta, de la usura, y del trabajo asalariado (calificado o no calificado). La degeneración y contra natura radica en que busca, y provoca, la ganancia del dinero, no así del trabajo. Una de las principales características de la crematística es su tendencia a la acumulación ilimitada; a la búsqueda del monopolio. “Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquélla, la utilización”⁶

Aristóteles establece que, por naturaleza, siempre existen gobernantes y gobernados. Con base en ello, justifica la dominación como un hecho natural acorde a la parte regida, y a la parte regente. Él sostenía que algunos hombres habían nacido para mandar, y otros para obedecer. Aquí se puede observar claramente la analogía con las distintas facultades del alma. En el alma humana lo superior siempre debe regir a lo inferior, es decir, el alma racional debe gobernar sobre el alma sensitiva. De la misma forma, el hombre dotado de

⁵ *Ibidem*, I 5, 1254a3

⁶ *Ibidem*, I 8, 1256a2

razón, moderación y prudencia; el hombre ético-político, debe gobernar y regir sobre los hombres más inclinados a los placeres; sobre los hombres esclavos de las pasiones.

De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta. Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde.⁷

Si bien es cierto que la construcción teórico griegocentrista de Aristóteles justifica el dominio del varón adulto griego sobre los esclavos, mujeres y *bárbaros* (no griegos), lo que aquí interesa rescatar es la potencia geométrica que existe en el ser humano (hombre o mujer) de ejecutar las acciones bajo la guía rectora de la moderación y de la prudencia; de alcanzar (considerando los bienes exteriores mínimos necesarios) el fin práctico supremo e, incluso, la felicidad.

El primer libro establece las diferencias esenciales entre comunidad familiar y comunidad política. La primera compete al ámbito individual. La segunda al ámbito público común. Asimismo, menciona la distinción que existe entre la administración del hogar (*Oikonomía*) y la crematística.

La atención que concede a la crematística responde al momento histórico que vivió Aristóteles, es decir, el aumento gradual y sostenido del comercio y de la usura. La

⁷ *Ibidem*, I 13, 1260a7-10

novedosa distinción que hizo, entre valor de uso y valor de cambio, reflejó la preocupación latente ante la ganancia privada de trabajo, única actividad que genera riqueza.

Ahora bien, en el siguiente apartado se verán los temas contenidos en el segundo libro de *Política*, especialmente el punto que versa sobre la república.

5.2.- La República

Aristóteles dedica el segundo libro de su obra a la elaboración de un análisis crítico de las constituciones políticas perfectas, o utópicas, de su tiempo. La crítica se centra en *República y Leyes* de Platón, la constitución de Faleas de Calcedonia, y el régimen político de Hipodamo de Mileto. Asimismo, critica tres constituciones políticas vigentes en su época: la de Esparta, Creta y Cartago. Finalmente, menciona las acciones de dos legisladores sobresalientes: Solón y Licurgo.

Las siguientes líneas no referirán dicha crítica, sino que se limitarán a explicar las características del mejor régimen político materializable en la realidad, según Aristóteles.

El Estagirita pensaba que el mejor régimen refería una clase media política numerosa regida por la moderación y la prudencia. La concepción de la *polis* como ente plural, reflejó el conocimiento que tenía del hombre. La identificación y pertenencia del hombre con la *polis* arroja interés y afecto, preserva la ciudad. La amistad política; la concordia, evita la sedición, ruina de ciudades.

Los gobernantes tienen como tarea principal en la ciudad dotar a los habitantes de educación. Ello responde a que la educación, la costumbre y las leyes, son las tres cosas por las cuales el hombre puede adquirir la virtud ética. La primera, porque es en ésta (inculcada desde la infancia) a través de la cual el futuro ciudadano se acostumbra a

gozarse y a dolerse como se debe. La segunda, porque es mediante el hábito que la ética se arraiga en las acciones del mismo. Finalmente, la tercera responde a la necesaria regulación de la acción social del hombre, en vista de que la mayoría está más inclinada a los placeres.

La ley, razón desprovista de pasión, es la guardiana perfecta del orden y del equilibrio en la *polis*, ya que “los hombres no delinquen por las cosas necesarias sino también para gozar y saciar sus deseos. [...] Los mayores delitos se cometen a causa de los excesos y no por las cosas necesarias”.⁸

En todo su pensamiento ético y político, Aristóteles concede gran importancia al término medio. Es por ello que pone especial énfasis en explicar las causas que generan la república, forma de gobierno que tiene su base en la clase media numerosa; equilibrio de ricos y de pobres. “El sistema, en su conjunto, no quiere ser ni una democracia ni una oligarquía, sino un término medio entre ambos, al que llaman república”.⁹

La república tiene su fundamento en la clase media política numerosa, prudente y moderada. La función primordial de los gobernantes en la república consiste en ser el justo equilibrio entre dos clases antagónicas, entre el exceso y el defecto. “La naturaleza del deseo no conoce límites, y la mayor parte de los hombres viven para colmarla. El principio de la reforma consiste, más que en igualar las haciendas, en formar a los ciudadanos naturalmente superiores, de tal modo que no quieran obtener más, y a las clases bajas para que no puedan, es decir, que sean inferiores pero sin injusticia”.¹⁰

Como se observa en el párrafo anterior, Aristóteles nunca plantea claramente el tema de la desigualdad económica, lo evita, lo coloca en segundo plano, ya que sólo refiere someramente la distribución de la tierra: origen de discordia y ruptura. Él piensa que la mejor solución a este problema es que “la propiedad sea privada, pero para su utilización

⁸ *Ibidem*, II 7, 1267a11-13

⁹ *Ibidem*, II 6, 1265b16

¹⁰ *Ibidem*, II 7, 1267b19-20

sea común”.¹¹ La atención principal se centra, pues, en la educación de los habitantes de la *polis*; en su formación humana, por llamarlo de alguna forma.

La república es, pues, el régimen político óptimo realizable en la ciudad; el término medio que evita el exceso y el defecto. Ahora bien, en el siguiente apartado se explicará y analizará el concepto de ciudadano. De la misma forma, se hablará sobre la clasificación tripartita de las formas de gobierno.

5.3.- La ciudad y el ciudadano

Anteriormente se ha dicho que el fin de la ciudad es el “bien vivir” del hombre. Ahora bien, la forma de gobierno que adopta la ciudad no es única, es decir, ésta tiende a variar acorde a las circunstancias particulares. Es por ello que Aristóteles menciona la clasificación tripartita de las principales formas de gobierno, así como de sus respectivas desviaciones.

Pero, ¿qué entiende Aristóteles por régimen político? Veamos: un régimen político es “una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen. Digo, por ejemplo, que en las democracias es soberano el pueblo, y, por el contrario, en las oligarquías la minoría”.¹²

A continuación se mencionará la clasificación tripartita de las formas de gobierno. En este punto cabe hacer una aclaración: no se explicarán exhaustivamente cada una de ellas, es decir, las posibles variaciones que pueden contener.

¹¹ *Ibidem*, II 8, 1263a8

¹² *Ibidem*, III 6, 1278b1-2

En primer lugar, Aristóteles refiere la forma de gobierno monárquica, es decir, el gobierno de uno solo; el más virtuoso de los hombres. A la monarquía le sigue la forma de gobierno aristocrática, es decir, el gobierno de los excelentes; de los *áristos*. Finalmente se menciona la forma de gobierno timocrática; el gobierno de los ciudadanos.

A cada una de las formas de gobierno le corresponde una degeneración o desviación, es decir, una forma de gobierno que persigue el beneficio personal del gobernante, que excluye la búsqueda del bien común en la ciudad. “Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres”.¹³

La primera forma de gobierno defectuosa que se referirá es la monarquía. La desviación de una forma de gobierno monárquica es la tiranía; el gobierno despótico de un solo hombre. El segundo caso es la forma de gobierno aristócrata. La desviación que le corresponde es la oligarquía, régimen basado en la posesión de riquezas; el gobierno de unos cuantos. El tercer caso es la forma de gobierno timocrática. La desviación que le corresponde es la democracia; gobierno de la muchedumbre, sometido, no a la ley, sino a las pasiones del pueblo.

Aristóteles veía la democracia como la mejor forma de gobierno desviada, ya que, al estar el pueblo compuesto por muchos individuos, éstos eran menos proclives a la corrupción y degeneración absoluta. Ello en respuesta a que, si bien es sencillo corromper a uno solo, o a un grupo de ellos, es tarea más ardua hacer lo mismo con una gran cantidad de hombres. Si, también “los más, cada uno de los cuales es un hombre mediocre, pueden, sin embargo, reunidos, ser mejores que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto”.¹⁴

¹³ *Ibidem*, III 6, 1279a11

¹⁴ *Ibidem*, III 11, 1281b2

Cada una de las formas de gobierno experimenta variaciones; génesis de distintas clases de monarquía, oligarquía o timocracia. Es por esta causa que no debe suponerse, dice Aristóteles, que exista una forma de gobierno pura, antes bien, se da cierta mezcla entre ellas, hecho que decanta en la variación del concepto de ciudadano, acorde a cada una de las distintas formas de gobierno. No obstante, puede decirse que existe una característica peculiar común a la definición de ciudadano.

En primer lugar, Aristóteles excluye de la condición de *ciudadano* a todas las mujeres y niños, así como a aquellos hombres que se encuentran en la necesidad de trabajar para su sustento diario.

Las mujeres, según el Estagirita, poseen razón pero sin autoridad. Una de las causas que explica la dicotomía antigua entre hombre ciudadano - mujer no ciudadana tiene su origen en la imposición del éste por medio de la fuerza física, del ejercicio de la violencia; origen primero del derecho de ciudadanía en la *polis*.

En el caso de los niños, Aristóteles considera que, a causa de la edad, aún no son poseedores de razón, pero que ésta será adquirida con el transcurso del tiempo, sobre la base de la educación y el hábito.

En lo que concierne al hombre que trabaja para su sustento diario, es decir, al trabajador asalariado (calificado o no calificado), lo excluye de la condición de ciudadano a causa de la falta de tiempo destinado al ocio.

No deja de sorprender que Aristóteles excluyera de la condición de ciudadano a la inmensa mayoría de los habitantes en la *polis*, fundamento de la ciudad. La justificación era que el hombre político no podía ser un hombre asalariado sin tiempo libre para la política; para la atención de los asuntos comunes.

Ahora bien, toda vez que se ha visto quien no era ciudadano en la antigua Grecia, cabe hacer mención de quien sí lo era. Un ciudadano era aquel hombre que “participaba en las

funciones judiciales y del gobierno”.¹⁵ La finalidad de la política es el bien común; el bienestar en la *polis*. “El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena. Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia”.¹⁶ En este punto cabe dilucidar la siguiente cuestión: ¿el hombre político y el buen ciudadano son lo mismo? No, nos dice Aristóteles.

El hombre político es virtuoso en cualquier forma de gobierno en que se encuentre, por el contrario, el buen ciudadano lo es en virtud del régimen político al que pertenece. “La virtud de un ciudadano digno parece que es el ser capaz de mandar y de obedecer bien. Así pues, si establecemos que la virtud del hombre de bien es de mando, y la del ciudadano de mando y de obediencia, no pueden ser igualmente laudables”.¹⁷

La virtud del buen ciudadano recae en la facultad de mandar y de obedecer aleatoriamente, por el contrario, la virtud del hombre político es, primigeniamente, la prudencia. “Ésta es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y gobernantes. Pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como una fábrica de flautas y el gobernante como el flautista que las usa”.¹⁸

El hombre político es, pues, el hombre ético; el hombre que manda. En él, la ostentación de un cargo público se ejercita con honor, sin beneficio personal. El hombre político gobierna con “justicia, es decir, hace lo conveniente para la comunidad”.¹⁹ La justicia evita el exceso y el defecto. Toda forma de gobierno, que no sea una desviación, se somete al imperio de la justicia; de la ley, contrario a las pasiones o impulsos afectivos de los hombres, mudables e ilimitados. “El que defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y de la inteligencia; en cambio el que

¹⁵ *Ibidem*, III 1, 1275a6

¹⁶ *Ibidem*, III 9, 1281a14-15

¹⁷ *Ibidem*, III 4, 1277a10-11

¹⁸ *Ibidem*, III 4, 1277b18

¹⁹ *Ibidem*, III 12, 1282b1

defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento animal; pues tal es el impulso afectivo, y la pasión pervierte a los gobernante y a los hombres mejores. La ley es, por tanto, razón sin deseo”.²⁰

La comunidad política tiene como fin el bien común, se rige por la ley y la justicia, está desprovista de pasión, de deseo irracional ilimitado. Es por ello que Aristóteles cree oportuno que los gobernantes se apoyen en leyes justas. Es inevitable que el hombre experimente pasiones y deseos, pero éstos deben tener como guía leyes justas que las moderen, con el fin de evitar la corrupción y decadencia de la *polis*.

En este apartado se explicó el concepto de ciudadano. Asimismo, se mencionó la clasificación tripartita de las formas de gobierno, con la inclusión de sus vertientes impuras. Ahora bien, el siguiente apartado se destinará al estudio de las diversas formas de constituciones políticas.

5.4.- Diversas formas de constituciones políticas

La tarea de la ciencia política, y por ende, del hombre político, dice Aristóteles, es la siguiente:

Es propio de la ciencia política considerar cuál es el régimen más perfecto y qué cualidades debería tener para adaptarse mejor a nuestros deseos si ningún obstáculo exterior lo impide, y qué régimen es apropiado para qué personas. [...] en tercer lugar, considerar respecto de un régimen dado cómo se formó desde un principio y de qué modo, una vez establecido, puede conservarse más tiempo. [...] Además de todo esto, debe conocer el régimen que se adapta mejor a todas las ciudades, porque la mayoría de los que exponen sus ideas sobre sistemas políticos, aunque en lo demás tienen razón, fallan en su aplicación. No sólo, en efecto, se debe considerar el mejor

²⁰ *Ibidem*, III 16, 1287a5

régimen, sino también el posible, e igualmente el que es más fácil y el más accesible a todas las ciudades.²¹

Ya que es tarea de la ciencia política conocer cuál es el mejor régimen político posible, se pondrá especial énfasis en dicho punto. Aristóteles considera que el mejor régimen político posible es la república, en vista de que tiene su base en una clase media numerosa, es decir, término medio entre ricos y pobres.

En este momento se prosigue con la línea que establece que, el término medio (moderación que evita el exceso y el defecto en las pasiones y acciones del hombre) es la función y fin del hombre político. Aristóteles describe la república, “por decirlo sencillamente, como una mezcla de oligarquía y democracia”.²²

El término medio, la estabilidad en la ciudad republicana, tiene su base en la división tripartita del poder político: ejecutivo (Magistraturas), legislativo (Asamblea) y judicial (Tribunales). Éste se diluye

“tomando el término medio de lo que ambas disponen. Por ejemplo, para participar en la asamblea, unos lo hacen sin ninguna renta o muy pequeña, y otros a partir de una renta elevada; el término común no es lo uno ni lo otro, sino la renta intermedia entre ambas. [...] Por consiguiente, propio de la aristocracia y de la república es tomar un elemento de cada régimen: de la oligarquía que las magistraturas sean electivas, y de la democracia que no dependan de la renta”.²³

La clase media guarda el equilibrio entre ricos y pobres. Los ricos siempre ambicionan más de lo que poseen. Los pobres codician las posesiones de los ricos. Las “clases medias son quienes menos rehúyen los cargos y menos los ambicionan, actitudes ambas

²¹ *Ibidem*, IV 1, 1288b3-5

²² *Ibidem*, IV 8, 1293b3

²³ *Ibidem*, IV 9, 1294b3-6

perjudiciales para las ciudades”.²⁴ Estas características de la clase media, dice Aristóteles, son peculiaridades que la hacen más proclives en la ostentación del poder político en la ciudad.

Como se ha dicho, la propiedad es siempre un elemento de discordia y sedición en la *polis*. Es por ello que, un término medio en su posesión y reparto, procura el beneficio de la ciudad en su conjunto. Una ciudad que mantiene la concordia y la amistad política entre ciudadanos, difícilmente experimentará sedición y, por ende, destrucción. Por el contrario, una ciudad que concentra la mayor riqueza, honores y cargos públicos, en manos de unos cuantos, genera una ciudad de amos y de esclavos, una ciudad en la que impera la desigualdad y la injusta desproporción.

La ciudad debe estar construida lo más posible de elementos iguales y semejantes, y esto se da sobre todo en la clase media, de modo que una ciudad así es necesariamente la mejor gobernada, formada de los elementos que decimos que es la composición natural de la ciudad. Y en las ciudades estos ciudadanos especialmente son los que perduran, pues ni ellos codician, como lo pobres lo de los ricos, y como no son objeto de conspiración, ni conspiran, pasan su vida libre de peligros.²⁵

En vista de que toda ciudad se compone de ricos y de pobres, quienes continuamente persiguen imponer sus intereses particulares en detrimento del bien común, Aristóteles refiere una solución ante dicho problema: el gobierno de la clase media. La clase media es la que disipa la lucha continua de egoísmos desatada en la *polis*; es el término medio que frena el deseo ilimitado de los ricos por poseer bienes en grado sumo, así como el deseo de los pobres por arrebatar los bienes acumulados a los ricos.

La ciudad con estas características (en la que el elemento cualitativo y el elemento cuantitativo se concentran mayoritariamente en la clase media) conforma el mejor régimen político posible en la ciudad.

²⁴ *Ibidem*, IV 11, 1259b5

²⁵ *Ibidem*, IV 11, 1295b8-9

En el presente apartado se ha visto cuál es el mejor régimen político posible en la ciudad; las características principales. Ahora bien, en lo que concierne al siguiente apartado, se destinará a explicar las causas y factores que provocan la continuidad, o ruina, de los diversos regímenes políticos.

5.5.- Inestabilidad de los regímenes políticos

Las diversas formas de gobierno, no obstante su optimización o adecuación, se modifican en el transcurso del tiempo. Los dos motivos principales que originan dichas modificaciones son: desigualdad en el lucro y desigualdad en el honor. La desigualdad en ambos aspectos es causa de sedición y ocaso de regímenes políticos. No importa si esta desigualdad es geométrica o aritmética, los efectos son igualmente nocivos.

De la misma forma, Aristóteles menciona como causa de cambio las siguientes cosas: “la soberbia, el miedo, la supremacía, el desprecio, y el crecimiento desproporcionado. Otra clase de causa son la intriga, la negligencia, las nimiedades y la disparidad”.²⁶

La modificación de los regímenes se organiza por un grupo, o facción, de ciudadanos inconformes con la situación, refiera ésta la repartición de riqueza u honores. La alternancia de los regímenes políticos se da mediante la violencia o el engaño, pero siempre se acompaña del empleo de la fuerza física. “Se alteran los regímenes unas veces mediante la violencia y otras mediante el engaño. La fuerza se impone inmediatamente desde el principio o más tarde”.²⁷ Es claro que el empleo de la fuerza física es un elemento necesario en la instauración, preservación o transformación de todo régimen político. “Los que disponen soberanamente de las armas son también dueños absolutos de la permanencia o no permanencia del régimen”.²⁸

²⁶ *Ibidem*, V 2, 1302b6

²⁷ *Ibidem*, V 4, 1304b12

²⁸ *Ibidem*, VII 9, 1329a5

A continuación, Aristóteles elabora una serie de recomendaciones dirigidas a procurar la estabilidad y conservación de los regímenes políticos. Entre ellas, únicamente se mencionarán las siguientes:

“En los regímenes bien fundidos, si algo se debe vigilar, ninguna cosa como que no se infrinja en nada la ley, y en especial vigilar lo de poca importancia, pues la trasgresión de la ley se desliza sin ser advertida; igual que un gasto pequeño, si se da con frecuencia, acaba con las fortunas”.²⁹ La observación en el cumplimiento de las leyes es prioritaria, ya que garantiza la supremacía de éstas sobre los deseos y las pasiones de los hombres. En una ciudad en la que continuamente se viola la ley, es común que la infracción se torne hecho cotidiano, aceptado y practicado por la mayoría de los individuos. La corrupción de la ciudad es la continua infracción a las leyes, porque la constante violación de éstas, acostumbra fácilmente a los habitantes a su inobservancia.

En el quinto libro de *Política*, Aristóteles proporciona una recomendación esencial en la conservación de todo régimen. “Los que se preocupan por el régimen deben proporcionar motivos de temor, para que los ciudadanos mantengan la guardia y no cesen, como si fuera una guardia nocturna, en la vigilancia del régimen, y acerquen lo que está lejos”.³⁰ El infundir temor en los habitantes de la *polis* es un método crudo y real, encaminado a garantizar y conservar el poder político. Aristóteles hace especial énfasis en el hecho de que, quien ostenta el poder político lo preserva bajo el dominio de la fuerza física, de las armas. Aristóteles es consciente de que la mayoría de los hombres responde más ante el temor y el castigo, que ante la persuasión y la razón.

En lo que compete a la administración y reparto de cargos públicos, el Estagirita hace una recomendación: que “nadie crezca excesiva y desproporcionadamente, sino que más bien se intente asignar cargos modestos y de larga duración que cargos importantes por poco tiempo (pues los hombres se corrompen y no todo el mundo es capaz de soportar la buena suerte); de no hacerlo así, si se han concedido juntos, que no se quiten al menos todos a la

²⁹ *Ibidem*, V 8, 1307b2

³⁰ *Ibidem*, V 8, 1308a9

vez, sino gradualmente”.³¹ El hecho de no conceder grandes honores, o atribuciones, a una sola persona, o grupo de personas, es esencial para el mantenimiento de una forma de gobierno equilibrada, óptima en su realización, es decir, la república.

Es importante cuidar que los cargos públicos no se transformen en una fuente personal de lucro, de lo contrario, los ciudadanos buscarán participar de ellas no en aras del honor o del bien común, sino para procurar satisfacer una ambición de riqueza personal. “Muy importante en todo régimen es que las leyes y el resto de la administración estén organizados de modo que no sea posible que las magistraturas sean fuente de lucro”.³²

Los ciudadanos tienen que experimentar lealtad por el régimen político; tienen que poseer las competencias necesarias para el adecuado desempeño de las funciones. Estas son, dice Aristóteles, condiciones necesarias que permiten preservar la ciudad.

Ahora bien, el siguiente libro de *Política*, Aristóteles lo destina a explicar la forma de organización y conservación de la democracia y de la oligarquía. En lo que concierne a los objetivos aquí expuestos, no se abordará, sino que se dará paso a la explicación y análisis de los dos últimos libros de la obra. El primero de ellos refiere una descripción del Estado ideal en Aristóteles. El segundo describe la educación que se imparte a niños y jóvenes en dicho Estado.

5.6.- El Estado ideal

Los dos últimos libros de *Política*, Aristóteles los destina a la descripción de su Estado ideal. Asimismo, refiere la educación que en él se imparte a niños y jóvenes.

³¹ *Ibidem*, V 8, 1308b12

³² *Ibidem*, V 8, 1308b15

La ciudad ideal, dice el Estagirita, tiene que ser autárquica, es decir, autosuficiente en sustento y cuidado. De la misma forma, debe contar con una salida al mar (no con el fin de fomentar la crematística), sino en beneficio de los habitantes. La población y el territorio tienen que ser proporcionados, es decir, no caer en el exceso ni en el defecto. La posesión del terreno debe ser en parte pública, en parte privada. La ciudad, si es autárquica, tiene que poseer abundancia de recursos; proveer de alimento a la población en tiempo de paz o en tiempo de guerra.

La ciudad precisa de tres pilares para su funcionamiento y preservación. El primero, la defensa de la ciudad (militares). El segundo, el cuidado al culto, a lo divino (sacerdotes). El tercero, la procuración de justicia, es decir, de juzgar lo justo y lo conveniente entre unos y otros (jueces). Estos tres pilares a su vez, descansan y precisan de la producción, del trabajo que emana de los demás habitantes de la *polis*.

La mejor ciudad es feliz y próspera a la vez; pero es imposible que le salgan bien las cosas a los que no obran bien, y no hay obra buena ni del individuo ni de la ciudad sin virtud y prudencia. La belleza, la justicia y la prudencia de la ciudad tienen la misma capacidad y la misma forma que las virtudes por cuya participación se llama al hombre justo, prudente y moderado. [...] la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas.³³

En el Estado ideal gobierna el hombre político. Él pone en práctica la prudencia, la justicia y el valor; la vida activa más acorde para él y para la ciudad en conjunto. Aristóteles menciona tres razones por las que los hombres llegan a adquirir la virtud ética.

La primera de ellas es la naturaleza, ya que se parte del hecho de que, “primero hay que ser hombre por naturaleza y no otro animal cualquiera, y por tanto tener cierta cualidad de

³³ *Ibidem*, VII 13, 1323b11-13

cuerpo y alma”.³⁴ La segunda es la educación, inculcada desde la infancia. La tercera es el ejercicio o hábito, porque es precisamente mediante el hábito que los hombres aprenden a gozarse y a dolerse como se debe, bajo la guía de la razón.

La educación es la base, la práctica esencial y, las leyes, en el transcurso de toda la vida, herramientas necesarias en la acción cotidiana del hombre. Aristóteles creía que los griegos tenían una función esencial en el desarrollo de la historia del ser humano. Los consideraba superiores a las demás razas, a los demás hombres, siendo éstos bárbaros en sus prácticas, gobierno y organización.

Es por ello que el Estagirita sitúa a la raza helénica como la más apta (por temperamento y característica) en la adquisición y ejercicio de la ética y, por ende, en el apego a las leyes. “La raza helénica, ocupa un lugar intermedio, pues es a la vez valiente e inteligente. Por ello vive libre y es la mejor gobernada y la más capacitada para gobernar a todos si alcanzara la unidad política. [...] Es evidente, por tanto, que para dejarse conducir dócilmente por el legislador hacia la virtud, los hombres tienen que ser de natural inteligente y animoso”.³⁵ En este punto se observa con claridad la noción antropogriecocentrista de Aristóteles, así como la idea, tan presente en la época, de la *koiné eirene*, es decir, de una paz general entre todas las *poleis* griegas.

El hombre miembro de la *polis* es, por naturaleza, un animal político, un animal social, que únicamente encuentra su plena realización a través de la vida en comunidad.

Y puesto que hay un fin único para toda la ciudad, es manifiesto también que la educación debe necesariamente ser única y la misma para todos, y que el cuidado de ella debe ser común y no privado, como lo es actualmente cuando cada uno se cuida privadamente de sus propios hijos, instruyéndolos en la enseñanza particular que les parece. Es necesario que las cosas comunes sean objeto de un ejercicio común. Y al mismo tiempo, tampoco debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino todos a la

³⁴ *Ibidem*, VII 13, 1332a11

³⁵ *Ibidem*, VII 7, 1327b3-4

ciudad, pues cada ciudadano es una parte de la ciudad, y el cuidado de cada parte está orientado naturalmente al cuidado del todo.³⁶

La educación es pilar esencial de toda ciudad. Ésta, al ser un asunto común, tiene que ser pública y no privada. En la educación se les enseña a infantes y jóvenes un determinado modo de ser en sociedad; se les inculca la ética.

La educación griega contempló la enseñanza de la lectura, la escritura, la gimnasia, la música y, en ocasiones, el dibujo. El Estagirita concedió particular importancia a la música, quizá porque se percató del gran poder que infringe en el ánimo de los hombres. La música impacta directamente en el alma, la mueve en una u otra dirección.

En la antigua Grecia tres eran los principales modos musicales: el frigio (melodía entusiasta), el lidio (melodía práctica) y el dorio (proclive a la enseñanza). Aristóteles aconsejó que, “para la educación hay que utilizar las melodías éticas y los modos musicales de la misma naturaleza; tal es el modo dorio”.³⁷

En los apartados anteriores se explicó la clasificación tripartita de las formas de gobierno. Asimismo, se habló del mejor régimen político posible: la república. Finalmente, se dio paso a la descripción del Estado ideal. El último libro de *Política* concluye con un exhorto a vigilar la educación de niños y jóvenes; futuros ciudadanos de la *polis*.

El énfasis en el cuidado del alma es eje principal del pensamiento ético y político de Aristóteles. El objetivo, la acción razonada del hombre en sociedad con el fin de obtener el bien común en la ciudad. La referencia exhaustiva a los conceptos de término medio, justicia, proporción y equilibrio, tiene como fin esencial la armonía en el cosmos, en la ciudad y, por ende, en el hombre mismo.

³⁶ *Ibidem*, VIII 1, 1337a20-30

³⁷ *Ibidem*, VIII 7, 1342a25-30

Conclusión

Ética y Política

La interrogante principal que motivó la investigación fue encontrar el fundamento, función y fin inherente del poder político. Con base en la explicación y análisis del pensamiento ético y político de Aristóteles, plasmado principalmente en dos de sus obras: *Ética Nicomáquea* y *Política*, fue posible elaborar, a partir de un enfoque filosófico político, una aproximación a dicha cuestión. El hecho de remontarse al pensamiento del Estagirita, si bien se aleja parcialmente de lo que se considera en sentido estricto ciencia política, no le es ajena por completo. La filosofía política versa sobre el estudio y examen de la mejor forma de gobierno, de la base en la que se asienta su legitimidad. La filosofía política es parte germinal, constitutiva y fundamental de la ciencia política.

La investigación se centró en explicar la relación que existe entre ética y política. La descripción y análisis del hombre político en Aristóteles permitió dilucidar dicha cuestión entre ambos campos prácticos de la conducta humana.

La vida en el Estado precisa de ética. Se vió que la palabra griega *éthos* significa carácter, pero este simple estar en el mundo, llano y egoísta, se modificó con la aparición de la *polis*. La pugna constante de egoísmos no podía ser perpetuamente dirimida mediante el uso constante de la fuerza física; de la violencia. Es por ello que el *logos*, la palabra, el discurso crítico argumentativo, límite de los deseos y aspiraciones de los hombres, irrumpió en el ámbito político. Los egoísmos se dirimen, ya, con el empleo de la razón. Los deseos, disfrazados por la palabra, terminan por imponerse en el gobierno del Estado. El empleo de la fuerza física queda, así, como el último recurso en la preservación del régimen político establecido, o, en la modificación del mismo.

La vida en la *polis*, la vida en la Atenas demócrata del siglo IV, experimentó una revolución ilustrada comandada por el movimiento sofista, la escuela jónica y el misticismo. La obtención de la *areté* griega, de la excelencia, mediante la enseñanza, el uso y la costumbre, fue un hecho que trastocó los cimientos del orden político-social de

añaño. En este nuevo ámbito, la excelencia ya no se otorga por los dioses a unos cuantos elegidos; los *áristos*. He ahí el punto nodal: la excelencia se adquiere, no se otorga. La posibilidad de adquirir la ética es la puerta de entrada a que todo ser humano sea un hombre ético-político. La responsabilidad, una vida de examen constante, dota a los ciudadanos de la razón capaz de dirigir la deliberación, elección y acción social cotidiana.

El hombre es un compuesto de pasiones, facultades y modos de ser. Las pasiones son inherentes a todo ser humano, nadie está exento de padecerlas o experimentarlas. La clave aquí es la razón, la guía existente en cada uno que permite moderar y guiar las acciones cotidianas en sociedad. La actividad política tiene como fin la práctica, la acción y puesta en marcha de deseos organizados. La ética de Aristóteles presenta un Estado gobernado por hombres políticos prudentes y moderados, capaces de discernir sobre aquellos asuntos comunes en la *polis*, es, en esencia, una ética política, ya que las deliberaciones y acciones del hombre político se guían por la razón, velan por el bien común. El hombre ético-político modera las pasiones. Es un hombre que, si bien es presa de ellas, logra el equilibrio con el fin de obtener y preservar el máximo fin práctico de la política: el bien común.

En el transcurso de los capítulos se observó que las pasiones de los hombres, si no se moderan, si no se guían con prudencia, son ilimitadas, generan la ruina del Estado. Una ciudad dividida en dos, es decir, en ricos y pobres, innegablemente arrojará la perdición de ambas facciones. Por el contrario, una ciudad que, como dice Aristóteles, se organice mirando al término medio, será la mejor constitución política posible.

El concepto de término medio no se atribuyó a Aristóteles, se vio que imperaba ampliamente en el pensamiento griego de la época. Los Siete Sabios lo proponían, basta observar la obra hecha por Solón, o los conceptos de límite, armonía y equilibrio de Pitágoras. El término medio se empleó por los griegos tanto en cuestiones de riqueza como de carácter social, estético o laboral. El retorno al pensamiento antiguo occidental permite apreciar la importancia del concepto de equilibrio, de medianía, no sólo en el terreno político, sino en todo el entorno que rodea la vida cotidiana. En el mundo griego

antiguo se tenía en alta estima no exceder los límites del accionar humano, procurar la estabilidad con la naturaleza física que lo rodea. Este punto toma relevancia en la época actual, ya que se asiste a un deterioro gradual de los recursos naturales y, por ende, a la destrucción paulatina del medio ambiente por la acción del hombre.

Entre las virtudes éticas que se analizaron, dos son especialmente relevantes. La moderación, porque permite controlar las pasiones, experimentarlas en la medida necesaria, es decir, en el término medio, sin exceso o defecto. La justicia, porque es ella la única virtud ética que impacta en el conjunto de la *polis*, en la vida de todos los habitantes.

El Estado tiene que regirse por leyes escritas. En él no gobierna un hombre, o un grupo de hombres, sino la ley, que es, dice Aristóteles, *razón inteligente desprovista de pasión*. La aportación del Estagirita radica en el uso que llevó a cabo del término medio en la construcción de la mejor constitución política posible. Esta constitución es la república, gobierno de la clase media, su función, equilibrio entre la opulencia y la pobreza. El régimen político correcto se basa en leyes que miran al bien común, no al interés particular de los gobernantes. La justicia, geométrica o aritmética, si mira al término medio y al bien común, es garante de un régimen político óptimo.

La visión de la política como concordia, cooperación, consenso y amistad entre desemejantes, choca de frente con la concepción de la política como discordia, conflicto o disenso. La amistad política es pilar principal en el que descansa la constitución política. La concordia es la base del consenso ciudadano. Aristóteles no plantea una igualdad absoluta, claramente establece que ningún hombre es igual a otro, hecho que salva la semejanza, origen de la concordia política, de la pluralidad entre hombres.

El hombre ético-político, moderado y prudente en las pasiones, deliberaciones y elecciones, por la razón, por la virtud ética práctica, es el único que logra el fin inherente de la política, es decir, el bien común. Éste es acorde para la dirección de los asuntos comunes en el Estado. La cara opuesta, el hombre lascivo. Éste es un ser dominado por las

pasiones, cede irrestrictamente a ellas, desdeña la razón con el fin de alcanzar el placer personal. Un hombre con tal modo de ser está impedido para la vida en sociedad. El Estado precisa de hombres regidos por leyes. Un Estado constitucional, gobernado por el hombre ético-político, es el fin último de la política. En cuestiones prácticas, mudables, particulares y cotidianas, el máximo bien al que aspira el hombre es la política, la organización social enfocada al bien común. En cuestiones universales y permanentes, el hombre puede adquirir la virtud dianoética, eje conductor en la obtención de la felicidad.

El hombre es un animal político-social porque sólo en la ciudad alcanza su máximo fin práctico: la política, o intelectual: la felicidad. Es característica inherente a todo ser humano el deseo de conocer y de aprender. La vida en el Estado, el fin de éste, es el bien vivir. Este bien vivir corresponde a vivir conforme a la razón práctica, es el poder convivir en sociedad mediante el *logos*. En vista de que en toda obra existe una función y un fin particular que le es propio, el fin del Estado será el bien vivir, y la función del hombre, será vivir en sociedad mediante el uso de la razón. El fin del Estado, la razón por la que éste existe, es para garantizar el bien común de los habitantes, la justicia entre ellos, siendo el todo anterior a las partes que lo componen.

La política como consenso, cooperación y acuerdo, con base en la acción social racional con arreglo a valores, normas de conducta que moderan el accionar y comportamiento del ser humano, permitió situar la ética en un papel relevante, con primacía del término medio, la moderación y la prudencia, en la acción del hombre ético-político de Estado.

La importancia del tema es palpable. El cómo debe vivir el hombre, los parámetros que han de regir su vida en sociedad, los lineamientos que moderen su accionar con el fin de proporcionar equilibrio y estabilidad en el Estado, se encuentra en el término medio, balanza del exceso y del defecto. El accionar del hombre se rige, así, no ya por el mero padecer pasional, sino por la intervención de la razón, de las virtudes éticas que, mediante el *logos*, lo facultan para la vida en sociedad. La imposición de un solo egoísmo, o interés particular, se disuelve en el espacio público político mediante el diálogo y el consenso, mediante la prudencia y la justicia, virtudes adquiridas por el hábito, la educación y las

leyes, hechos que innegablemente diferencian al ser humano del resto de las bestias. En toda organización humana debe permear un punto que medie entre el exceso y el defecto. Así, en la organización política y económica, el equilibrio lo da la prudencia del hombre ético-político, acción que modera la opulencia y la pobreza, génesis de la ruina y deterioro del Estado. Hoy en día se observa cómo la forma de gobierno demócrata vuelve a debate, a escena, puesta de conflicto. La importancia de rescatar el espacio público, la relevancia de organización social en él mismo, denota la preeminencia de volver a su origen, a su fundamento.

La participación en política, situada en el espacio público, se retoma. Un gobierno demócrata tiene como pilar fundamental la igualdad geométrica, la participación ciudadana. A esta participación le debe anteceder una sólida educación que inculque en los habitantes del Estado la ética, la prudencia y la moderación de las pasiones bajo la guía rectora de la razón. Únicamente en un Estado de tales características, que privilegie la capacidad a la incondicionalidad, es que tiene cabida la justicia entre hombres. La medianía, el justo equilibrio que distingue al hombre del resto de los animales, se concretiza en un Estado participativo, moderado, ético, que no procure únicamente el bien particular de un individuo, o de un grupo, sino que encamine el accionar político conjunto con miras a la obtención del bien común. Un Estado gobernado por hombres lascivos, incontinentes e intemperantes, que sólo procure y vele por intereses particulares, innegablemente origina dos estados: uno de privilegiados, otro de desposeídos. Por el contrario, un Estado gobernado por el hombre ético-político, moderado y prudente, arroja una justa distribución, un trato igualitario en la búsqueda del bien común.

El deseo de rescatar el origen, fundamento y fin de la política, de encontrarlo en la obtención del bien común a través del diálogo, la cooperación y el consenso, me llevó a redescubrir el pensamiento ético y político del Estagirita. Las acciones de los hombres, contingentes y mudable, precisan de un asidero, de un camino que permita vislumbrar el accionar cotidiano. Los deseos, pasiones e intereses individuales, el *éthos* primigenio, se rompe con el advenimiento de la vida política en sociedad. La posibilidad de que la vida social tenga cabida se encuentra en la escisión del simple estar en el mundo individual y

egoísta. La renuncia a la satisfacción personal se logra cuando el hombre establece la vida en común; la organización política, encaminada no sólo a satisfacer necesidades cotidianas y primigenias, sino construida con el fin de lograr el bien común, el acto y potencia de la acción, latente en cada ser humano. El origen, fin, ejercicio y mantenimiento de la política, es el bien común, equilibrio de intereses, individualidades y egoísmos particulares mediante el diálogo, la cooperación y el consenso.

Este es un punto esencial que no debe relegarse cuando se hable de política, ya que la razón de ser, el acatamiento de las relaciones de mando y de obediencia no descansa en una quimera de aspiraciones encubiertas, descansa en la búsqueda del bien común en sociedad. El crecimiento desmedido de la brecha entre ricos y pobres, opulencia y miseria, desigualdad cotidiana que hiere y lacera, es claro reflejo de una desmedida ambición y preeminencia de un grupo de egoísmos y de individualidades. Una organización política de tal característica no puede pervivir, se aleja de su fin y objetivo primigenio. Asimismo, la relación voraz actual que el hombre mantiene con la naturaleza, con el entorno físico que modifica y moldea, es insostenible a largo plazo.

La política, actividad de poder que emana de la relación entre dos actores sociales diversos, no encuentra su fin y justificación en la mera voluntad de poder, imposición de egoísmos particulares por medio de la fuerza o la dominación, sino en la cooperación, el consenso, en la razón inherente a todo ser humano, y, primordialmente, en la educación, el hábito y la ley, factores esenciales en la construcción de una ética política.

El ejercicio del poder político precisa de la dirección del hombre ético-político. La política es concordia, cooperación, consenso y argumento. La ética, el término medio entre la razón y la pasión en el hombre político. La vigencia y actualidad del pensamiento del Estagirita es palpable, retrata cuestiones humanas, deseos, razón, pasiones y modos de ser del hombre. Es apremiante rescatar el hombre ético-político, gobernante necesario hoy en día.

Bibliografía

Aristóteles. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, Colección Biblioteca clásica Gredos; 14, 2008, sexta reimpresión, 256 pp.

_____ *Constitución de los atenienses & Económicos* (Pseudo-Aristóteles). Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, Colección Biblioteca clásica Gredos; 70, 2008, segunda reimpresión, 248 pp.

_____ *Ética Nicomáquea & Ética Eudemia*. Introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, Colección Biblioteca Clásica Gredos; 89, 2008, séptima reimpresión, 561 pp.

_____ *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, Colección Biblioteca Clásica Gredos; 116, 2008, quinta reimpresión, 490 pp.

Barnes, Jonathan. *Aristóteles*. Cátedra, Madrid, Colección Teorema, 1987, 159 pp.

Bengtson, Hermann (ed.). *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua I*. México, Siglo XXI, Colección Historia Universal Siglo XXI; volumen 5, 2006, vigésimocuarta edición, 413 pp.

Beuchot, Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Colección Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas; 28, 2004, segunda edición, 205 pp.

Bobbio, Norberto. *El filósofo y la política*. Antología/estudio preliminar y compilación de José Fernández Santillán; prefacio de Norberto Bobbio, México, FCE, Sección de Obras de Política y Derecho, segunda edición, 2002, 516 pp.

_____ *Elogio de la templanza y otros escritos morales*. Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1996, 245 pp.

_____ *Estado, Gobierno y Sociedad*. México, FCE, Colección Breviarios; 487, 2002, 243 pp.

Brun, Jean. *Aristóteles y el liceo*. México, Paidós, Serie Paidós Estudio; 90, 1992, 169 pp.

Camps, Victoria (ed.). *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*. Barcelona, Crítica, 2002, segunda edición, 592 pp.

Cornford, Francis MacDonal. *Antes y después de Sócrates*. Barcelona, Ariel, 1980, 247 pp.

Coulanges de Fustel. *La ciudad antigua*. México, Nueva España, 1944, primera edición, 617 pp.

Düring, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. México, UNAM, Colección estudios clásicos, 1987, 1031 pp.

Flores Farfán, Leticia. *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*. México, UNAM, Colección Seminarios, 2006, primera edición, 301 pp.

González Ochoa, César. *La polis: ensayo sobre el concepto de ciudad en Grecia antigua*. México, UNAM, 2004, primera edición, 103 pp.

González Valenzuela, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. México, FCE, Sección de Obras de Filosofía, 2007, segunda reimpresión, 164 pp.

Glitz, Gustave. *La ciudad griega*. México, UTEHA, 1953, primera edición, 358 pp.

Guariglia Osvaldo, Norberto. *La ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Buenos Aires, Eudeba, Colección ensayos, 1997, 394 pp.

Guthrie, W. K. C., *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*. México, FCE, Colección Breviarios; 88, 2008, sexta reimpresión, 189 pp.

Heller, Agnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península, Serie Historia, ciencia y sociedad; 182, 1998, segunda edición, 376 pp.

Hernández Pedrero, Vicente. *La Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Madrid, Alianza editorial, Colección: El libro universitario, materiales / Filosofía y pensamiento, 1999, primera edición, 94 pp.

Jaeger Werner, Wilhelm. *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México, FCE, 1946, primera edición, 556 pp.

_____ *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, FCE, 2008, decimonovena reimpresión, 1151 pp.

Mas Torres, Salvador. *Ethos y polis: una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Madrid, Istmo, Colección Fundamentos; 213, 2003, primera edición, 362 pp.

Mondolfo Rodolfo. *El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana*. Tomo II, Buenos Aires, Losada, Serie Biblioteca filosófica, 2003, 456 pp.

Musti, Domenico. *Demokratia: orígenes de una idea*. Madrid, Alianza, Serie Filosofía y pensamiento, ensayo; 164, 2000, primera edición, 346 pp.

Pascual González, José. *Grecia en el Siglo IV a. C. Del Imperialismo espartano a la muerte de Filipo de Macedonia*. Madrid, Síntesis, Colección Historia Universal antigua; 8, 1997, primera edición, 284 pp.

Plácido Suárez, Domingo (eds.) [Et al.]; (coord.) María del Mar Myro Martin, *Imágenes de la polis*. Madrid, Clásicas, Serie ARYS, 1997, primera edición, 648 pp.

Platón, *República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, Colección Biblioteca Clásica Gredos; 94, 2008, primera edición, 502 pp.

Puech, Henri-Charles (ed.). *Las religiones antiguas Vol. II*. México, SIGLO XXI, Serie Historia de las Religiones; volumen 2, 2006, duodécima edición, 560 pp.

Reale, Giovanni. *La sabiduría antigua*. Barcelona, Herder, 1996, primera edición, 255p.

Robin, León. *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. México, UTEHA, Series la evolución de la humanidad; 14, 1953, 404 pp.

Samaranch, Francisco. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles. Política y ética*. España, FCE, Colección Paideia, 1991, 314 pp.

Struve, Vasili, *Historia de la antigua grecia*. Traducción de M. Caplan y equipo editorial, prólogo y edición de Alberto M. Prieto, Madrid, Akal, tercera edición, 1979, 892 pp.

Thomson, George Derwent. *Los primeros filósofos*. Traducción de Margo López Camara y José Luis González, México, UNAM, Serie Problemas científicos y filosóficos; 15, 1959, 434 pp.

Veatch, Henry B., *Ética del ser racional*. Editorial Labor, Barcelona, 1997, tercera edición, 176 pp.

Vernant, Jean Pierre. *Atravesar fronteras: Entre mito y política II*. México, FCE, Sección Obras de Filosofía, 2009, primera edición.

_____ *Ente mito y política*. México, FCE, Sección Obras de Historia, 2002, primera edición, 287 pp.

_____ *Los orígenes del pensamiento griego*. España, Paidós, 1992, 145 pp.

Weber, Max. *Economía y Sociedad*, México. FCE, Sección de Obras de Sociología, 2005, decimosexta reimpresión, 1237 pp.

ANEXO

CUADRO DE VIRTUDES ÉTICAS *

EXCESO	DEFECTO	TERMINO MEDIO
<i>Irascibilidad</i>	<i>Indolencia</i>	<i>Mansedumbre</i>
<i>Temeridad</i>	<i>Cobardía</i>	<i>Virilidad</i>
<i>Desvergüenza</i>	<i>Timidez</i>	<i>Pudor</i>
<i>Intemperancia</i>	<i>Insensibilidad</i>	<i>Moderación</i>
<i>Envidia</i>	<i>(sin nombre)</i>	<i>(Justa) Indignación</i>
<i>Ganancia</i>	<i>Pérdida</i>	<i>Lo Justo</i>
<i>Prodigalidad</i>	<i>Tacañería</i>	<i>Liberalidad</i>
<i>Fanfarronería</i>	<i>Disimulo</i>	<i>Sinceridad</i>
<i>Adulación</i>	<i>Desabrimiento</i>	<i>Amabilidad</i>
<i>Obsequiosidad</i>	<i>Antipatía</i>	<i>Dignidad</i>
<i>Blandenguería</i>	<i>Padecimiento</i>	<i>Firmeza</i>
<i>Vanidad</i>	<i>Pusilanimidad</i>	<i>Magnanimidad</i>
<i>Ostentación</i>	<i>Mezquindad</i>	<i>Magnificencia</i>
<i>Malicia</i>	<i>Simpleza</i>	<i>Prudencia</i>

*Bibliografía: Aristóteles. *Ética Nicomáquea & Ética Eudemia*. Introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, Colección Biblioteca Clásica Gredos; 89, 2008, séptima reimpresión, p. 438-439.