



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

***LA PERSPECTIVA HELÉNICA ACERCA DE LA
NATURALEZA HUMANA: EL ANIMAL POLÍTICO***

ENSAYO

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

PRESENTA

ALAIN DANIEL ALVAREZ VEGA

ESTE TRABAJO FUE DESARROLLADO EN EL MARCO DEL PROGRAMA
PAPIME PE 302512 FORMACIÓN DOCENTE INTERDISCIPLINARIA: UNA PROPUESTA
PARA LA ENSEÑANZA APRENDIZAJE DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA.



DIRECTOR DE TESIS: CARLOS GALLEGOS ELIAS

México D.F., 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice

Introducción.....	1
I. Antecedentes históricos del <i>zón politikón</i>	2
1. La construcción del carácter heroico	
1.1 Grecia Micénica	
1.1.1 El tesoro de Atreo	
1.1.2 Siglos Oscuros	
1.1.3 Homero, genio ordenador	
2. Del carácter heroico a la <i>areté</i> ciudadana	
2.1 <i>Polis</i> y <i>areté</i> ciudadana	
2.1.1 Esparta	
2.1.2 Jonia	
2.2 La <i>Polis</i> : Atenas	
3. Aristóteles, el hombre griego	
II. Bases teóricas para la comprensión del Animal Político.....	37
1. Alma o la entelequia del animal	
2. Del fin de las acciones del hombre	
3. Virtud: propiedades y tipos	
4. Acción: deliberación y elección	
5. Amistad y Justicia, la transición a la política	
III. El Animal Político	63
1. Aristóteles y el hombre	
2. Comunidad	
3. Ciudadanía	
4. Régimen político o gobierno	
5. De la Educación o la formación de acuerdo al régimen	
Conclusiones.....	83

Introducción

Me parece bastante sensato pensar, que de ser necesario definir la empresa que implica escribir un ensayo, aquéllos que lo hayan intentado podrían acordar que la palabra adecuada para describirlo sea 'aventura'. No es para menos, la palabra arrastra desde su etimología la idea de "alcanzar algo", "llegar a un lugar" o incluso "llegar a poseer alguna cosa", en este caso lo que alcanzamos son ideas. Un ensayo es el arribo a la costa de un conocimiento nuevo, sin importar que el viaje inicie en el puerto de la incertidumbre o que exista el peligro constante del naufragio.

El ensayo permite al autor analizar una inquietud, reflexionar sobre un tema, explicar o proponer una nueva perspectiva. Es un ejercicio de retórica, pero no es persuasión cínica. El autor se enfrenta consigo mismo para buscar certezas, pero siempre consciente que de nada sirve vestir mentiras con finas ropas para aparentar verdades. El ensayo es el ornato elegante, el estilo ágil y la reflexión punzante. Todo en su justa medida.

Por esta razón, todo ensayo requiere, por un lado, una exigencia académica tal que sustente el contenido del texto con una investigación vasta y sustanciosa, y por el otro, el compromiso individual para proponer una forma novedosa que seduzca al lector con nuevas ideas para generar una discusión más amplia. Cabe mencionar que si cada una de éstas tareas es compleja por sí misma, en conjunto representan un verdadero reto para cualquier pluma. De modo que llevar a buen puerto ésta empresa representa un doble triunfo.

Ahora bien, el marco general de este ensayo es la filosofía helenista, a partir de su exponente más relevante: Aristóteles. De ella se pretende dar un esbozo general que oriente las líneas de pensamiento para replantear la vigencia del legado escrito aristotélico, en especial lo referente a la forma como comprende al ser humano.

Dentro del legado aristotélico, el tema de la naturaleza humana aparece constantemente, ya sea en su exposición del hombre como ser natural o como ser político, tanto en sus escritos tempranos como en los más tardíos. Es un tema que responde también a las inquietudes de la época, de modo que encontrarlo en Aristóteles no es una sorpresa

pues ya desde la tradición sofística, existían diferentes corrientes que propusieron explicaciones diversas al tema de la naturaleza humana.

Podríamos aventurarnos a decir que sus reflexiones más acertadas y complejas las encontramos en las obras donde discute y expone su posición sobre la conducta humana, sobre política y sobre el arte retórico o poético. Las lecciones expuestas en dichas obras fueron las que mayor éxito y fama procuraron al filósofo griego, aunque no por eso el resto de su obra fue ignorado, en realidad, dado la constante condición de calidad en sus investigaciones, toda su obra fue recuperada en distintos momentos por los investigadores posteriores.

Más importante aún, es visualizar que existe una gran continuidad en el uso de conceptos y categorías a lo largo y ancho de su obra, es decir, existe una conexión conceptual fruto de un complejo proceso racional que se percibe en diferentes temas de su obra, lo que dota de solidez a sus teorías pues asegura estabilidad y precisión a sus conclusiones. Ejemplo de esto y tema central de este ensayo es resaltar la conexión que existe entre la teoría metafísica, la teoría ética y, finalmente, la teoría política para dar una mejor perspectiva sobre la noción de animal político.

El impresionante esfuerzo intelectual reflejado en su obra nos muestra la agudeza de Aristóteles, sin embargo, es incierto lo que hubiera sucedido con ésta si no se hubiera combinado con la visión de estadista y el genio militar del que fue su discípulo, Alejandro Magno, que se encargó de transmitir los estudios de su maestro. Esta relación constituye una amalgama única en la historia de la humanidad, pues la formación proporcionada por aquél hizo que la empresa de conquista de éste no fuera sólo una aventura de sometimiento parco y brutal de pueblos bárbaros, sino que llevó a cada paso la educación y cosmovisión griega, lo que provocó la expansión de la cultura helena y del helenismo.

El valor intrínseco del legado aristotélico es innegable, sin embargo, su fama alrededor del mundo antiguo la debe a los avances y victorias de Alejandro Magno. El

helenismo como psicagogia¹ tomó relevancia a partir de ellas y la obra aristotélica empezó a ganar prestigio y reconocimiento fuera de las murallas atenienses.

Tanta autoridad ganó la figura de Aristóteles, que incluso otras obras del *corpus* griego ganaron importancia a los ojos de los lectores posteriores, de modo que dichas obras se conservaron por las menciones que aquél hizo de los autores, ya sea por considerarlos modelo de un cierto género o estilo o por señalar alguna característica significativa. Incluso debemos recordar que el hecho de la conservación de las obras dramáticas griegas más significativas y famosas de la historia como son las tragedias de Esquilo, Sófocles o Eurípides, responde a las consideraciones que Aristóteles hizo de ellas en su *Poética* y por lo cual las bibliotecas de siglos posteriores hicieron copias para resguardarlas.

Así, el helenismo permeó por completo a occidente. A través de Roma, lo griego fue aprehendido y se extendió por toda Europa al combinarse con lo propiamente romano. Posteriormente con la irrupción de lo cristiano y la expansión del imperio, el pensamiento griego y romano fue ajustado a los principios de la Iglesia católica a lo largo de la Edad Media. Durante este periodo, la filosofía griega y latina sufrió la interpretación forzada de los comentaristas cristianos que la hicieron suya para adecuarla a los preceptos de la religión con el fin de su autojustificación.

El Renacimiento fue la respuesta a ésta posición, recuperó del helenismo el humanismo y retiró a Dios del centro de la discusión, colocó al hombre como eje central de los temas y problemas. De esta forma separó la filosofía griega y latina de la visión cristiana, sin embargo, con el tiempo esto derivó en una idealización extrema de la antigüedad clásica. Este periodo es el denominado “clasicismo” que petrificó la cultura clásica al considerarla perfecta e imitarla hasta en el mínimo detalle. Contra esta perspectiva surgió una respuesta, una posición más moderada que recuperaba las temáticas antiguas pero no caía en su imitación total, es el “romanticismo” una nueva forma de mirar el pasado griego y romano.

¹ Decimos psicagogia y no pedagogía pues nunca hubo plan para crear una educación a partir de lo heleno, sino que lo heleno influyó en las otras culturas por su llegada intempestiva y modificó el sentir de cada una, de manera que sufrieron una transformación cultural en la cual el helenismo fue identificado como el modelo de autoridad.

Posteriormente, el s.XIX y la proliferación de diversas corrientes filosóficas propondrán nuevas colocaciones frente a los escritores antiguos para criticar, plantear soluciones o simplemente recuperar discusiones entonces planteadas.

Finalmente, el s.XX contribuyó con su propia forma de recuperar el pensamiento clásico, sin embargo, fue una recuperación orientada a la justificación de posiciones políticas que, paradójicamente, se encuentran en el punto más alejado de la conciencia humanista.

No pretendo que estas pocas líneas sustituyan la extensa y por demás valiosa información de cualquier libro de historia, simplemente es dar una visión general de cómo la antigüedad clásica ha estado presente hasta ya bien entrada la época moderna. De ahí que todo trabajo que pretenda replantear la vigencia de la *sapientia* clásica deba acercarse con cuidado a los textos para evitar sobreinterpretar y mistificar el pensamiento antiguo. Una vez aprehendido existirá la posibilidad de confrontar tal conocimiento con la realidad presente para obtener una nueva perspectiva, una solución o quizá, abrir los ojos a un nuevo problema.

Con todo esto como preludio, las palabras aquí contenidas se dividen en tres apartados, de los cuáles son extraídas las conclusiones.

En el primer apartado se dibuja un panorama general de la cultura griega, un recorrido desde las primeras civilizaciones y la forma en la cual comprendían la naturaleza del hombre y su función como ser social. Con un poco de historia, se pinta la línea general del objetivo que se busca y cómo se formó y transformó a lo largo de los siglos hasta llegar a la época clásica. Se establece el contexto general y social de Aristóteles y se explica la razón por la cual una personalidad tal fue posible en ese momento de la historia.

El segundo apartado se ocupa ya de la teoría política aristotélica, la primera parte expone los puntos principales de su teoría metafísica con el tratado *De Anima* y ya hacia el final se aborda la teoría ética con el tratado *Ética a Nicómaco*. De las tres obras que, dentro del *corpus aristotelicum*, tocan problemas éticos (*Ética a Nicómaco*, *Ética Eudemia* y *Magna Moralia*) he decidido utilizar solamente la *Ética a Nicómaco* puesto que, como bien argumenta Jaeger, podemos decir que es el tratado más acabado sobre dicho tema dentro

del periodo de madurez del pensamiento aristotélico, mientras que la *Ética Eudemia*, al ser un escrito de juventud, sigue casi a pie juntillas la filosofía platónica y los *Magna Moralia* son en su mayoría una recuperación de sus escritos de madurez, recuperación probablemente apócrifa.

Así pues, poco a poco construimos al hombre como lo hace Aristóteles, desde el alma como condición humana y animal, sus facultades y atributos, hasta su vida en comunidad. Es así que el tercer apartado se enfoca en describir la interacción del hombre dentro de su ambiente social, la participación y la relación que mantiene dentro de la *polis* y la construcción de la teoría política aristotélica que se desprende de esta cosmovisión.

Las conclusiones proponen una nueva perspectiva, que no pretende cerrar como una verdad absoluta que delimite el vasto y complejo pensamiento aristotélico, sino como una oportunidad de abrir una discusión mucho más amplia en la cual convivan los argumentos de este viejo pensador griego y que, con suerte, contagie al lector de este afán por conocer un poco más de todo lo que se dijo y se discutió ya en la Grecia clásica.

Me siento obligado, al ser éste un ensayo, a hacer mención de Alfonso Reyes, probablemente la pluma más ágil y certera de la tradición ensayística mexicana y quizá latinoamericana, al cual le gustaba usar una tan curiosa como cierta frase en su vida cotidiana: “Entre todos lo sabemos todo”, es verdad, pero no nos olvidemos que ese sujeto implícito en la oración, ese nosotros del cual habla, no se refiere solamente a nosotros los presentes, sino también a esos nosotros pasados llenos de conocimiento que hoy viven en los libros.

I. Antecedentes históricos del *zoón politikón*

1. La construcción del carácter heroico

Para lograr un mejor salto lo más recomendable es, siempre, dar un par de pasos atrás para tomar impulso. Nuestros pasos atrás han tenido que ser algunos siglos atrás, no sólo de Aristóteles y la categoría de “animal político”, sino también de la Grecia antigua.

Hasta antes de la serie de excavaciones realizadas en el s.XIX, el conocimiento que se tenía de Grecia y de los griegos, partía del s. VIII a.n.e con Homero pues, a través de sus obras, era él el referente de este inicio, el de la Grecia histórica.

Los restos arqueológicos mostraron que Homero no sólo hizo uso de la inspiración y la imaginación para escribir sus obras, sino que entre sus líneas se escondía un poco de historia, un poco de pasado. Para los hombres antiguos, el carácter histórico de las obras de Homero era evidente, para los hombres modernos no siempre lo fue así; con las pruebas hechas por la arqueología, el posicionamiento de Homero como historiador cambió, no fue de un extremo al otro, sin embargo, hoy podemos reconocer grandes trechos de realidad en sus líneas y, con esto, sus obras dejaron de ser meros mitos o leyendas.

Toda Grecia se vio empapada por los cantos homéricos y este es un aspecto esencial para comprender el desarrollo de aquéllos hombres a los cuales los romanos bautizaron como *graeci*.¹ Es por ello que proponemos esta indagación en el pasado pues en estos cantos ubicamos un antecedente esencial para comprender al animal político desde el punto de vista social y cultural, comprenderlo desde su antecedente más remoto: el carácter heroico.

1.1 Grecia Micénica

Hacia el s. IX a.n.e se da en Grecia, y en el mundo Egeo en general, un hecho particularmente importante, probable causa del fin de la Edad Oscura griega e inicio de la

¹ Finley, *El mundo de Odiseo*, p.17

Grecia histórica: la adopción y transformación del alfabeto fenicio.² Conocidos por su afición al comercio, los fenicios, a Grecia, exportaron su sistema de escritura. Con sus 22 consonantes originales, este alfabeto resultaba inútil para las necesidades que demandaba la lengua griega, de ahí su necesaria transformación. Se modificaron y agregaron signos que hicieron (y hacen)³ la función de aspiraciones, de esta forma nacieron las vocales, y con ellas, lo que hasta hoy llamamos alfabeto griego. Sin tener relación con la familia de las lenguas semíticas, los helenos⁴ no dudaron en tomar el alfabeto fenicio y adaptarlo a las particularidades de su lengua⁵ cuya claridad y sintaxis fueron características principales.⁶

Es difícil pensar que la fusión de una lengua con un sistema de escritura extraño sea una mera casualidad o un simple proceso histórico, si fuera este el caso, el único argumento posible apelaría al producto de la relación comercial que mantenían los fenicios con el mundo Egeo, sin embargo, más allá de la imitación y representación de símbolos,⁷ puede observarse una intención creativa que denota el complejo proceso por el cual los griegos hicieron nacer su alfabeto, es la intención racional y deliberada lo que da un valor intrínseco a este acontecimiento.⁸

Es importante señalar que en Grecia había ya, unos siglos antes, dos sistemas de escritura a los que hoy se conoce como Lineal A y Lineal B,⁹ aparecidos, el primero, entre el periodo del Minoico medio - Minoico reciente I y, el segundo, hacia el Heládico reciente I.¹⁰ Estos sistemas de escritura desaparecieron con la Edad Oscura griega, de ahí que la adopción del alfabeto fenicio represente la transición a un nuevo período de vitalidad

² *Ibid.*, p.19

³ No compartimos el uso del término “Lenguas muertas”.

⁴ La tradición que los llama helenos es la siguiente: «cansado Zeus de la maldad de los hombres resolvió castigarlos con un diluvio del que sólo uno, Deucalión, y su mujer Pirra, se salvaron en un arca o cofre que fue a posarse en el monte Parnaso. De Heleno, hijo de Deucalión, procedían todas las tribus griegas, y de ahí su nombre común de helenos» Will, *La vida en Grecia*, p.76

⁵ Finley, *El mundo...*, p.19

⁶ En esta idea seguimos a Bowra: «Las ventajas del griego las podemos ver si lo comparamos con las lenguas modernas que nos son familiares. Su cualidad más chocante es la claridad [...] La claridad del griego, tanto de estructura como de vocabulario, puede deberse en parte al lenguaje hablado. Dado que incluso la literatura más elevada no se concibió para ser leída, sino para ser recitada, cada sentencia tenía que ser enjundiosa, ir cargada plenamente de sentido, y no dejar dudas a su intención.» Bowra, *La aventura griega*, p.35-36

⁷ Finley, *El mundo...*, p.19

⁸ *Ibid.*, p.19

⁹ Finley, *Los primeros Tiempos de Grecia*, p.44

¹⁰ *Ibid.*, p.15

histórica. Con su nuevo alfabeto, los griegos tuvieron la oportunidad de registrar su tiempo y su historia, se convirtieron en dueños de su futuro al ser capaces de plasmar su pasado. Su lengua había conservado, en la tradición oral, un pasado glorioso, pero fue la escritura la que permitió llevarlo a un nuevo nivel de comprensión cultural. Dos son las obras que marcan una nueva etapa del Helenismo, en dos obras estaba inscrito, para los griegos antiguos, su pasado: la *Ilíada* y la *Odisea*.

Ambos poemas fueron la representación escrita de una tradición oral compuesta a lo largo de un extenso período y transmitido de generación en generación.¹¹ Ya la tradición clásica atribuía la creación de éstas obras a un “antiguo rapsoda ciego”,¹² sin embargo, es polémica la autoría de éstas obras para los historiadores modernos, lo que ha dado pie a la llamada “cuestión homérica” o “problema homérico”.¹³

Más allá de la posición que se quiera tomar sobre la “cuestión homérica”, lo que a nosotros ocupa es el contenido e impacto de las epopeyas o cantos heroicos, si fueron uno o varios autores es materia de otra investigación. Lo que estas líneas pretenden resaltar es el impacto que tuvieron ambas obras en el carácter heleno.

Si bien los testimonios escritos que se conservan de las diferentes épocas de Grecia son, en su mayoría, extractos, restos o fragmentos, estamos casi seguros que las versiones que se conservan de la *Ilíada* y la *Odisea* son las que guardan la mayor fidelidad a los escritos originales. Egipto fue el guardián de los textos escritos en papiro y la Biblioteca de Alejandría, fundada en el s. III a.n.e, albergó a los grandes autores griegos de la Antigüedad, aunque ya para ese tiempo grandes obras se habían perdido.¹⁴

La *Ilíada*, de las obras conservadas en Egipto, es la que con más copias se mantuvo y junto a la *Odisea* reúnen cerca de la mitad de los libros encontrados, lo que hace de Homero el autor más nombrado en dicho conteo.¹⁵ Esto nos da una clara muestra de la

¹¹ Struve, *Historia de la Antigua Grecia*, p.107

¹² *Ibid.*, p.107; Finley, *El mundo...*, p. 33

¹³ Struve, *op. cit.*, p.107; Cotrell, *El toro de Minos*, p.39; Bowra, *Historia de la Literatura Griega*, p.15; Finley, *El mundo...*, p.15

¹⁴ Finley, *El mundo...*, p.21

¹⁵ *Ibid.*, p.21

posición que tuvo Homero para la sociedad griega antigua y hace evidente el aprecio en que se tenía, al menos hasta el siglo III a.n.e, tanto a la *Ilíada* como a la *Odisea*.¹⁶

¿Y por qué tanto alarde de la capacidad de supervivencia que tuvo Homero por al menos 6 siglos¹⁷ dentro del culto griego? Es por la importancia que representa para este trabajo conocer el impacto que tuvo su obra en la sociedad griega y en el carácter heleno, sin embargo, para entender el papel de la *Ilíada* sobre la cultura griega debemos hundirnos en el pasado del autor de la misma, el pasado que él adorna y matiza: la sociedad micénica.

1.1.1 El tesoro de Atreo

Hacia el año 1600 a.n.e, Micenas, una pequeña región al noreste del Peloponeso, o isla de Pélope, en la más meridional de las penínsulas europeas, se erigió, súbita y sorprendentemente, como un centro rico y pujante. Al mismo tiempo, la civilización dominante es la minoica, establecida en la isla de Creta, fue el gran período de los palacios. La ciudad principal era Cnosos cuya edificación más importante e imponente fue su palacio, construido hacia el 2000 a.n.e.

La civilización cretense alcanzó, probablemente, su desarrollo más elevado hacia el año 1550 a.n.e¹⁸ y su caída se data, tradicionalmente, hacia el año 1400 a.n.e. De ésta, se toma como suceso clave o indicativo la destrucción, no la primera pero sí la más importante, del palacio de Cnosos.¹⁹

La caída de la sociedad minoica fue tan repentina y se da en un momento de gran desarrollo, que las teorías de su destrucción son sumamente variadas, van desde una catástrofe natural²⁰ hasta una invasión orquestada por la pujante civilización micénica (debido a la coincidencia de los tiempos de ascenso y caída de ambas civilizaciones),²¹ sin embargo, la verdad es hasta hoy desconocida.

¹⁶ *Ibid.*, p.22

¹⁷ Aprox. del s. IX- s.III

¹⁸ Petrie, *Introducción al estudio de Grecia*, p.8

¹⁹ Cotrell, *op. cit.*, p.16

²⁰ Finley, *Los primeros*, p.58

²¹ Cotrell, *op. cit.*, p.222

Los años que van del 1600 al 1200 a.n.e son llamados tradicionalmente “micénicos”, sin embargo, cabe aclarar que el término se fijó así debido a que la mayor parte de los restos arqueológicos se encontraron en Micenas, en la región de la Argólida, sin embargo, los años del 1600 al 1400 a.n.e deberían ser llamados, con justicia, minoicos.²² Esta aclaración tiene por objeto resaltar el gran papel que jugó la civilización minoica pues el impacto que tuvo en la civilización micénica fue significativo y muy importante. La pintura, arquitectura, joyería y cerámica minoica brillan con luz propia, poseen una sutil belleza y un delicado sentido del movimiento que dan prueba de una civilización que alcanzó un grado de desarrollo bastante elevado (técnicas que fueron adoptadas por la sociedad micénica), y cuya contribución más importante al mundo griego fue un sistema de escritura que el arqueólogo británico, Sir Arthur Evans, denominó Lineal A.²³ De este sistema de escritura derivó un segundo sistema, Lineal B, que a diferencia del primero, fue empleado en el continente griego, y de esta forma, por la sociedad micénica.²⁴

Micenas, como lo recuerda la tradición homérica, era la ciudad donde habitaba Agamenón, rey de hombres, y hermano de Menelao, con quién organiza la invasión de Troya para recuperar a Helena que ha sido robada por Paris. Homero suele referirse a ésta ciudad como la “Aurea Micenas” lo que hacía pensar que en ella había grandes cantidades de oro.

Lo que nos permite hablar de Micenas hoy, se lo debemos a las excavaciones de un arqueólogo alemán llamado Heinrich Schliemann, otrora descubridor de la Troya de Príamo y Héctor, la vieja Ilión, en 1870, y que para 1876 realiza el descubrimiento de un círculo de tumbas al que se le conoce como “Círculo A”,²⁵ encontrado dentro del recinto de las murallas de la ciudadela de Micenas,²⁶ sin embargo, Schliemann buscaba otra cosa, el oro al que Homero tantas veces hizo referencia.²⁷

²² Petrie lo establece entre los años 1500-1000 (Petrie, *op. cit.*, p.9), sin embargo, nos parece más acertada la delimitación de Finley, 1600-1200 (Finley, *Los primeros...*, p.61)

²³ Finley, *Los primeros...*, p.44; *Supra*, Nota 8

²⁴ *Ibid.*, p.44

²⁵ Cotrell, *op. cit.*, p.68-85

²⁶ *Ibid.*, p.269

²⁷ Existe una fotografía de la esposa de Schliemann, Sofía Engastromenos, adornada con las joyas encontradas en Troya a las que se les dio el nombre de “El Tesoro de Príamo”. El interés de Schliemann por la Grecia antigua era genuino pero no dejaba de ser económico.

Schliemann conocía todas las referencias de Micenas que se incluían en los textos antiguos,²⁸ así, dejándose llevar por el testimonio del geógrafo griego Pausanias realizó sus excavaciones cerca de la puerta de los leones, símbolo de la poderosa Micenas.²⁹ Tres cuartos de siglo después, el Dr. J. Papadimitrou del servicio arqueológico griego, encontró un segundo círculo de tumbas, las cuales fueron nombradas “Círculo B”, sin embargo, este círculo data de unos 100-200 años antes que el llamado Círculo A.³⁰ Ambos círculos formaban parte de un mismo cementerio a las afueras de Micenas³¹ pero hacia el 1300 a.n.e, cuando la ciudadela fue fortificada, el Círculo A quedó abarcado por las nuevas murallas de la ciudad y fue conservado como un importante centro de culto.³²

El motivo que nos obliga a resaltar la importancia de estos descubrimientos arqueológicos es una especie de tumba encontrada en dichas excavaciones y que representa un cambio social trascendente pues marca el inicio del período de dominación de la Grecia continental allá por el 1400 a.n.e: la tumba de tholos o tumba de colmena.³³

Las tumbas de *tholos* son bóvedas ubicadas en el extremo de una colina y a las cuales se accedía mediante un pasillo de gran extensión (dromos).³⁴ El grupo de tumbas de *tholos* más importante está en Micenas³⁵, y de éste, la tumba más representativa es la llamada “Tesoro de Atreo”,³⁶ encontrada por Schliemann en sus excavaciones de 1876. Este tipo de práctica funeraria sustituyó a las tumbas de fosa profunda y tumbas de cisto.³⁷ El nuevo tipo de tumbas representa a una clase con una condición única en la jerarquía social, lo que alude a pensar que son el intento por preservar en el recuerdo el signo del poder de un grupo bastante singular.³⁸ Los nueve *tholoi* que se encuentran en Micenas

²⁸ *Ibid.*, p.70

²⁹ Para una excelente narración del descubrimiento de la Puerta de los Leones: Baumann, *Puerta de los Leones y Laberinto*, p.50-62.

³⁰ Finley, *Los primeros...*, p.62

³¹ *Ibid.*, p.62

³² *Ibid.*, p.64

³³ *Ibid.*, p.66

³⁴ *Ibid.*, p.66

³⁵ Childe, G. *El nacimiento de una civilización europea* en Marazzi, M. (coord.), *La sociedad micénica*, p.30.

³⁶ Glotz, *La civilización egea*, p.247

³⁷ Finley, *Los primeros...*, p.86. Las tumbas de cisto reaparecen tras la caída de Micenas y durante el período de dominación fueron la práctica funeraria de las clases inferiores.

³⁸ *Ibid.*, p.66

fueron clasificados en 3 grupos por el profesor Alan Wace,³⁹ destacando el 3er grupo por mostrar una culminación exquisita del diseño arquitectónico del *tholos* y es este grupo el que contiene las llamadas “Tumba de Atreo” y “Tumba de Clitemnestra”, construidas entre el 1400-1200 a.n.e.⁴⁰

Como se puede ver, este último grupo de construcciones de los *tholoi* coincide con el período más intenso de la civilización micénica, es la edad de los palacios-fortaleza micénicos, llamada así por su relación con la edad de los palacios cretenses. Esta etapa denota un cambio social importante con la aparición de nuevas necesidades políticas que se reflejan en las nuevas construcciones. De los tres palacios micénicos más importantes (Micenas, Tirinto y Pilos), dos (Micenas y Tirinto) cuentan con un sistema de defensa a base de fortalezas o murallas de gran tamaño y que fueron construidas hacia el 1300 a.n.e.⁴¹ Estas “murallas ciclópeas”⁴² son la razón por la cual el círculo funerario A, originalmente fuera de la ciudad, adoptó una nueva situación intramuros.

Las murallas indican que apareció una necesidad de protección y salvaguarda del poderío que el reino micénico había logrado, hoy sabemos que la sociedad micénica se había estratificado y jerarquizado,⁴³ esto la convirtió en una sociedad evidentemente militar.⁴⁴ Un cambio político y social bastante considerable en comparación con el período de supremacía cretense.

La construcción de los palacios-fortaleza representa el poder de aquellos reyes-guerreros que gobernaron Micenas y que a su muerte eran recordados mediante los imponentes *tholoi*. Pensamos que es de esta forma ya que junto a las tumbas de *tholos* se hallan tumbas de cámara con ornamentaciones funerarias propias de familias de un alto rango social, familias ricas pero que no participaban de la cumbre del poder, que no eran parte de la realeza guerrera. De ahí la casualidad que la mayoría de los *tholoi* los

³⁹ Wace, *Chamber tombs at mykenae*, Oxford: Society of antiquaries, 1932

⁴⁰ Eiroa, *Nociones de Prehistoria general*, p.463; Vermeule, *Grecia en la Edad de Bronce*, p.151-152

⁴¹ Eiroa, *op. cit.*, p.464; Finley, *Los primeros...*, p.64.

⁴² Se creía que solamente criaturas tan grandes como los cíclopes habrían sido capaces de construirlas.

⁴³ Finley, *Los primeros...*, p.73. Según los datos aportados por las tablillas de Lineal B y los restos arqueológicos; Chadwick, *El enigma micénico*, p.143

⁴⁴ *Ibid.*, p.72

encontramos en los mismos lugares dónde estaban las localidades de los héroes legendarios.⁴⁵

Nadie puede asegurar que los héroes homéricos sean los residentes de las magnas tumbas de *tholos*, sería un trabajo arduo y complejo, por no decir imposible, el comprobar la identidad de los cuerpos ahí encontrados.⁴⁶ Solamente Schliemann confió ciegamente en el testimonio homérico, ciertamente, encontró vestigios de gran importancia pero el nombre con el que los denominó y las pruebas que hoy se han hecho demuestran que no son los restos que él pensó haber encontrado.⁴⁷ Más allá de esto lo que podemos afirmar gracias a las pruebas arqueológicas es que la sociedad micénica desarrolló una forma especial para honrar a sus guerreros-gobernantes, haciendo uso de las técnicas artísticas adquiridas durante su dominio del mundo Egeo y que son a éstos reyes-guerreros a quienes se les componen cantos recordando sus hazañas en las batallas.⁴⁸

Asimismo, hoy sabemos que en algún tiempo cercano al año 1200,⁴⁹ la sociedad micénica, con todo y su poderío, se vino abajo, tan súbita como su ascensión fue su caída, la causa es aún incierta pero la hipótesis más aceptada propone una invasión venida del norte que la tradición histórica identificó con los dorios⁵⁰ y que la cultura griega antigua denominó “El regreso de los Heraclidas”.⁵¹

⁴⁵ Marrazi, *op. cit.*, p.31

⁴⁶ Esto aunado a la desventaja que representan los saqueos que sufrieron los *tholoi*.

⁴⁷ Schliemann pensaba que las tumbas *tholoi* eran bóvedas dónde los reyes guardaban sus riquezas, de ahí el nombre de “Tesoro de Atreo”, al igual que “Máscara de Agamenón” es el nombre que dio a una máscara de oro encontrada en la Tumba V del círculo funerario A, las pruebas realizadas comprueban que los tiempos entre la creación de la máscara y la vida de Agamenón no concuerdan pues la primera es, al menos, unos 300 años más antigua. Cuenta la anécdota que Schliemann, al desenterrar la máscara, envió de inmediato un telegrama al rey de Grecia que decía: «He contemplado el rostro de Agamenón». Cotrell, *op. cit.*, p. 84

⁴⁸ Bowra, *op. cit.*, p.16.

⁴⁹ Ruzé, *El mundo griego antiguo*, p.45; Luce, *Homero y la edad heroica*, p.36

⁵⁰ Ruzé, *op. cit.*, p.46; Petrie, *op. cit.*, p.11; Will, *op. cit.*, p.83, 109

⁵¹ Sobre el leyenda del regreso de los heraclidas hacemos caso del relato de D. Will: «Entre los aristócratas tebanos había uno, de nombre Anfitríon, que tenía una esposa encantadora llamada Alcmena. Zeus la visitó, en ocasión de hallarse Anfitríon en la guerra, y de esa unión nació Heracles (Hércules). Hera, esposa de Zeus, envió dos serpientes para matar al niño pero éste las estranguló. El oráculo de Delfos ordena a Heracles permanecer en Tirinto 12 años sirviendo a Euristeo, rey de Argos. El héroe obedeció, ejecutando los doce trabajos que le ordenó Euristeo. Después volvió a Tebas. Sus hijos se establecieron en Traquis, en la Tesalia; pero Euristeo, temeroso de que, en venganza de los innecesarios trabajos que había impuesto a su padre, trataran acaso de deponerlo, indicó al rey de Traquis que los expulsara de Grecia. Medio siglo más tarde, vino una nueva generación de Heraclidas; ellos, y no los dorios, fueron según la tradición griega, quienes, por no haberse accedido a sus demandas, conquistaron el Peloponeso y pusieron fin a la edad heroica». Will, *op. cit.*, p.80

1.1.2 Siglos Oscuros

Hayan sido o no los dorios⁵², lo seguro es que la invasión vino del norte⁵³ y los restos arqueológicos lo demuestran mediante la pérdida de calidad en la cerámica (y el arte en general) hacia un estilo parco y aciago al que se le denominó “protogeométrico”.⁵⁴ Esta época abarcó unos 400 años, del siglo XII al IX aprox., y son conocidos como “Siglos Oscuros” o “Edad Media griega”.⁵⁵

Esta invasión fue un golpe devastador para la cultura micénica, con ella acaba también la majestuosidad de los *tholos* y se retoma la construcción de tumbas de cisto, los palacios-fortaleza fueron destruidos y nunca más reconstruidos. También se va con la sociedad micénica una estructura social específica, poderosa, guerrera e imponente, así como también desaparece ese invento invaluable que heredaron⁵⁶ de la sociedad minoica, la escritura.⁵⁷

El mundo griego se dispersó por el mediterráneo, principalmente al oriente dónde los griegos fundaron la Eólida, Jonia y la región dórica en la costa occidental del Asia menor.⁵⁸ También el sur de Italia fue poblado por griegos migrantes,⁵⁹ ahí encontraron tierras más fértiles y territorios más amplios para su desarrollo, la región que siglos después tomó el nombre de “Magna Grecia”⁶⁰ pues sus habitantes nunca dejaron de sentirse griegos y mucho menos dejaron de recordar su pasado glorioso, en sus tradiciones y costumbres llevaron su espíritu heleno.⁶¹ Esta etapa de oscuridad o “Edad Media griega” acaba hacia el s.IX a.n.e y coincide con la adopción del alfabeto fenicio y la posterior aparición de los textos homéricos.

⁵² Bowra, *La aventura griega*, p.26; Will, *op. cit.*, p.83, 108; Glotz, *La ciudad griega*, p.11; Cotrell, *op. cit.*, p.16; Struve, *op. cit.*, p.109; Petrie, *op. cit.*, p.11. Todos a favor de la invasión doria.

⁵³ Petrie, *op. cit.*, p.10; Finley, *Los primeros...*, p.81

⁵⁴ Finley, *Los primeros...*, p.97

⁵⁵ *Ibid.*, p.94; Struve, *op. cit.*, p.841

⁵⁶ «El profesor Wace y otros arqueólogos han demostrado que existieron estrechos lazos entre Cnosos y el continente antes de la caída del Palacio de Cnosos». Chadwick, *op. cit.*, p.145

⁵⁷ Finley, *Los primeros...*, p.86; Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, p.25; Struve, *op. cit.*, p.841

⁵⁸ Petrie, *op. cit.*, p.12; Finley, *Los primeros...*, p.98

⁵⁹ Struve, *op. cit.*, p.861

⁶⁰ El término se utiliza también para denominar las colonizaciones griegas de la época arcaica (s. VIII al V a.n.e)

⁶¹ Bowra, *La aventura...*, p. 27

1.1.3 Homero, genio ordenador

“Ningún otro poeta, ninguna otra figura literaria en toda la historia ocupó, por tal motivo, un lugar en la vida de su pueblo como lo hizo Homero”,⁶² con esta afirmación, sentencia Finley el papel de Homero para la cultura griega arcaica y clásica. Cotrell va un poco más lejos pues afirma que Homero, como padre de la literatura europea, tiene una influencia que va más allá de su obra, es decir, que de alguna forma es participe de nuestra⁶³ manera de hablar y pensar, sin importar que alguna vez o ninguna hayamos posado los ojos en su líneas.⁶⁴ Más allá de esto, Cotrell se formula la pregunta correcta: ¿Quién fue este gran poeta en cuyas obras, para los griegos de la época clásica estaba contenida la historia de sus antepasados?⁶⁵ Pues si algo es seguro, hasta antes de las excavaciones de Schliemann y Evans, el mundo homérico, así como la edad heroica y los mitos contenidos en la *Ilíada* y *Odisea*, eran considerados como algo cercano a la mera fantasía,⁶⁶ sin embargo, para los griegos antiguos no había duda hacia la historia que contenía la epopeya homérica, ni siquiera desde los más sabios.⁶⁷

Homero fue un poeta y no podemos exigirle como a un historiador, y mucho menos como a un historiador moderno, la precisión de sus palabras siempre estará en duda y nunca estarán desligadas de la exageración, sin embargo, no por eso podemos desecharlo pues no es puramente imaginario.⁶⁸ Asimismo, nuestro acercamiento al texto homérico no debe ser intempestivo, debemos entender que los cantos homéricos son el resultado de una larga tradición de bardos⁶⁹ y que así como se exaltan algunas cosas, se encubren muchas otras.⁷⁰ Tanto la *Ilíada* como la *Odisea* son epopeyas que celebran las hazañas de una época gloriosa, la Edad heroica. Se recuerda con nostalgia esa época perdida, aquél tiempo en el

⁶² Finley, *El mundo...*, p.14

⁶³ Con “nuestra”, me refiero a la cultura occidental, aunque concuerdo en que es más ajena que propia.

⁶⁴ Cotrell, *op. cit.*, p.27

⁶⁵ *Ibid.*, p.28

⁶⁶ *Ibid.*, p.13

⁶⁷ Finley, *El mundo...*, p.22, 23

⁶⁸ Finley, *Los primeros...*, p.109

⁶⁹ Bowra, *Historia...*, p.15. Finley hace una acertada distinción entre la figura de un bardo y un rapsoda: «Muy pronto, el bardo que componía a medida que cantaba comenzó a ceder su lugar al rapsoda, que fue primitivamente un recitador de versos memorizados». Finley, *El mundo...*, p.33

⁷⁰ Finley, *Los primeros...*, p.106

que los dioses “caminaban junto a los hombres”⁷¹ y en la cual, los últimos, eran capaces de las más virtuosas empresas.⁷²

En el recuerdo está una sociedad guerrera, una sociedad dónde el honor y la fama son los componentes de la gloria, una sociedad donde los hombres superan sus limitaciones y donde todo gira alrededor de la fuerza, la bravura, el valor físico y las proezas.⁷³ Son éstas la base del carácter heroico, la *areté* heroica.⁷⁴

El talentoso Homero supo reconstruir este pasado glorioso y ordenarlo con gran ingenio, pues si algo debemos reconocer es que el éxito de ambas obras es causa del talento único del poeta griego. El honor, la gloria y la tragedia son elementos manejados con la perfecta proporción, orden y énfasis, cualidades todas de un bardo auténtico⁷⁵ que sabía narrar mitos y leyendas,⁷⁶ un bardo educado a conciencia en la rapsodia y la recitación.⁷⁷

Aristóteles reconoce a Homero su lugar como “el primer poeta”, de él dice “sabe lo que él, en persona, debe hacer. Que el poeta mismo ha de hablar lo menos posible por cuenta propia”.⁷⁸ Y si Homero, para los griegos, fue reconocido como el educador del pueblo, lo hizo con una herramienta magistralmente utilizada, el mito.

A los ojos modernos, los cantos heroicos son objetos formales de la historia de la literatura, no son, ni serán, trabajos históricos. Es el mito la causa por la cual se desprecian las epopeyas homéricas, sin embargo, tan magno es el error de otorgar una completa veracidad a ellos, como el de considerarlos completamente falsos y por lo tanto inútiles. El acercamiento, de nuevo, debe ser cuidadoso.

El mito es un relato en parte verídico, en parte fantástico. Es la narración de un suceso extraordinario, una realidad de la que se cree que sucedió alguna vez.⁷⁹ Su intención es, claramente, política, pues persuade o educa; Homero cabe en la segunda. Más que una

⁷¹ Bowra, *La aventura...*, p.43

⁷² Bowra, *Historia...*, p.16

⁷³ Finley, *El mundo...*, p.29

⁷⁴ Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, p.92

⁷⁵ *Ibid.*, p.33

⁷⁶ *Ibid.*, p.22

⁷⁷ Bowra, *Historia...*, p.16

⁷⁸ Aristóteles, *Poética*, 1460a, 7 y ss.; Finley, *El mundo...*, p.53

⁷⁹ Finley, *El mundo...*, p.23; Malinowski, *Estudios de psicología primitiva*, p.100-101

historia de fantasía, el mito es la representación sintética y simbólica de la naturaleza humana, a través de alegorías y parábolas transmite un mensaje de identificación humana.⁸⁰

Es este el verdadero secreto de Homero, combinar los hechos históricos con el mito para crear la poesía histórica. ¿El resultado? La apreciación de los textos homéricos como verdaderas joyas históricas que permitieron a los griegos de las épocas arcaica y clásica reconectarse con su pasado, aprehenderlo y recordarlo.⁸¹ Eso fue la poesía griega, una poesía educadora,⁸² por ello la posición sumamente conocida de Platón contra los riesgos de ella, por su potencialidad pedagógica.

Esos cantos que mantuvieron vivo el pasado, son los cantos que se escucharon por más de mil años en Grecia⁸³ y de los cuales es imposible calcular su campo de influencia, sin embargo, una muestra de su importancia se muestra en la historia y filosofía griegas, pues éstas nacen de la discusión, positiva o negativa, de los temas contenidos en los cantos épicos.⁸⁴ Como afirma Finley, es Homero “un genio ordenador del mundo”, del mundo griego dónde los dioses son antropomorfos, dónde las razas mortal y divina conviven con extraña naturalidad, es él la base del espíritu heleno y parte importante de la gloria del helenismo.⁸⁵

⁸⁰ *Ibid.*, p.23

⁸¹ Finley, *Los primeros...*, p.166

⁸² Jaeger, *Paideia: Los ideales...*, p.52

⁸³ *Ibid.*, p.51

⁸⁴ *Ibid.*, p.55, 63

⁸⁵ *Ibid.*, p.66

2. Del carácter heroico a la *areté* ciudadana

La *areté* heroica fue la característica de la Grecia Micénica; para el s. VII a.n.e, los griegos arcaicos, hicieron de ella parte de su ser, pero eran ya, ellos mismos, hombres diferentes. El tiempo no era el de los héroes mitad humanos, mitad divinos, lo que llevó a la *areté* heroica a una transformación necesaria en toda Grecia. El ideal heroico-guerrero-individual sentó las bases para la construcción del nuevo ser humano-ciudadano-comunitario donde la felicidad del hombre no se medía según su fama o con base en sus proezas individuales sino en relación a su comunidad y la ciudad a la que pertenecía.

El nuevo hombre griego no es un ser aislado como lo fue el héroe sino un ser que comparte su bienestar con toda la ciudad pues sólo ésta garantiza el recuerdo del honor y valentía de cada ciudadano. La virtud que el héroe defendía, por y para sí, tuvo un ligero cambio pues ahora el sentir individual fue reemplazado por el de comunidad.

Así nació una nueva forma de ordenación, con la Grecia histórica en su etapa arcaica, se dio el nacimiento y lento desarrollo de la *polis*.⁸⁶

2.1 *Polis* y *areté* ciudadana

En principio, entendamos a la *polis* como un marco social que nos permite estudiar y entender a la cultura helénica.⁸⁷ A ojos modernos, la cantidad de ciudadanos y el territorio escaso, hacen de “ciudad-estado” la traducción más general que se da a *polis*, sin embargo, si dejamos los argumentos cuantitativos y observamos los cualitativos, ésta se ocupaba de los mismos objetos de deliberación política que ahora ocupan a los Estados modernos.⁸⁸ Por esto, para los fines de este texto las voces «polis», «ciudad» y «Estado», serán utilizadas sin diferencia alguna.

⁸⁶ Finley, *Los primeros Tiempos de Grecia*, p.115

⁸⁷ Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, p.85

⁸⁸ Finley, *Los primeros*, p.115

La *polis* es una estructura típica del mundo griego que aparece desde Homero pero que no tiene la significación que adquirió a partir del período arcaico. Para Homero, ésta es solo un territorio fortificado.⁸⁹

Como concepto tendrá dos momentos importantes en la construcción de su significado: el primero, como estructura independiente y autónoma de la vida humana; el segundo, como el estadio ideal de la vida del hombre en comunidad. Estos dos significados no están determinados cronológicamente, más bien su identificación se puede dar geográficamente atendiendo a dos principales influencias. El primer modelo se consolida en Esparta, mientras el segundo lo hace desde Jonia; ambos se fusionan en el hito europeo por antonomasia: Atenas. La combinación de ambos modelos es lo que hoy entendemos como *polis* en su sentido más general, en su sentido clásico, digamos con precaución, en su sentido «ateniense», y quizá con aún más cuidado, en su sentido «aristotélico». Empecemos en Esparta.

2.1.1 Esparta

Laconia fue una región de la Antigua Grecia cuya capital, Esparta, destaca entre todas las *polis* de la Grecia arcaica. El motivo que hizo de Esparta objeto de variadas apologías fue la peculiar forma de educación que proveía a sus habitantes. Es el primer Estado que presenta de manera consciente una intención pedagógica civil; el medio para lograrlo, la poesía.

La figura principal de este movimiento es Tirteo,⁹⁰ a través de sus elegías se construyó el espíritu civil espartano. Asimismo, es necesario reconocer que gran parte de la fama posterior de los lacedemonios se da gracias a filósofos que alabaron el sistema de educación espartano, el «ideal» pedagógico que las demás *polis* debían seguir.⁹¹

La educación lacedemonia solo puede ser descrita como comunitaria pues la primera característica de ésta es el predominio de la vida pública sobre la privada. El

⁸⁹ Finley, *El mundo de Odiseo*, p.36

⁹⁰ Seguimos la lectura de Jaeger en su *Paideia*.

⁹¹ Caso semejante es la fama de Licurgo, a quien la cultura posterior estableció como modelo ideal de legislador.

sentido comunitario prevaleció sobre cualquier sentir individual, el centro del mundo espartano no es el hombre como individuo sino la *polis* como unidad. Defender la libertad y autonomía de la comunidad fue siempre el fin último de toda empresa espartana. Esta condición solo podía ser mantenida con la fuerza como herramienta, de ahí que Esparta se constituyera como una sociedad guerrera, no en su totalidad pero sí en su mayoría.

La educación de corte militar hizo de los lacedemonios una sociedad única para el mundo griego de la época. Todo ciudadano era entrenado para ser un soldado invencible, la guerra era su oficio, su profesión. Esta disposición creó en la sociedad espartana una especie de igualdad ciudadana pues incluso las mujeres compartían los ejercicios y la ideología guerrera.⁹² Hacia el exterior, Esparta a sí misma se veía como una comunidad superior, una sociedad aristocrática, cuyo fundamento se anclaba en la condición militar de sus habitantes. Es por esto que Tirteo juega un papel principal en la imagen de Esparta para la posteridad pues a través de sus elegías es que se forma el Estado espartano.

La poesía de Tirteo refleja la realidad del poeta: las guerras mesenias. Las circunstancias exigieron que en sus escritos intentara encender y avivar el espíritu de lucha, valor y coraje para defender la ciudad espartana. Como diría Jaeger, el gran acierto de Tirteo empieza por expresarse en la primera persona del plural pues de esta forma llama a la acción de la comunidad y no del individuo, habla desde el “nosotros” pues su voz es el vehículo del sentir universal de la polis.⁹³

Gracias a las elegías de Tirteo es posible observar una continuidad entre el carácter o *areté* del héroe y la nueva concepción del hombre como parte de una comunidad para crear el carácter o *areté* del ciudadano.

El ciudadano hereda del carácter heroico la concepción guerrera y el amor por la libertad y autonomía pero la aplica siempre en salvaguarda de la *polis*. De aquí también que la elegía como forma artística haya heredado varios aspectos de la épica homérica pues el lenguaje que usan es prácticamente el mismo con la diferencia que la primera siempre lleva

⁹² Es posible observar la participación de las mujeres en la ideología guerrera en la famosa frase que dedicaban las madres al despedir a los hijos que iban a la guerra: «Vuelve detrás de tu escudo, o sobre él.» Petrie, *Introducción al estudio de Grecia*, p.18

⁹³ Jaeger, *op. cit.*, p.93

un destinatario ya sea individuo o multitud; Tirteo es muy claro, es la comunidad exhortando a la comunidad. Esta es la principal diferencia entre ambas pues hace de la elegía una poesía terrenal en contraposición a la épica divina.⁹⁴

El nuevo tipo de conciencia generado por la poesía espartana crea una nueva casta de héroes-ciudadanos los cuales, a pesar de morir, reciben su recompensa en el recuerdo que ahora es garantizado por la *polis*. De esta forma el espíritu de pertenencia e identidad fungió como motivo principal de la sociedad espartana pues el Estado se convirtió en el espacio dónde se conjugaba el aspecto humano, al ser hogar y fuente de sustento de los hombres, y el divino, pues otorgaba a los ciudadanos una característica ajena a la naturaleza humana, la trascendencia en la memoria de la comunidad. Solo la *polis* sobrevive y trasciende la vida de todo hombre. Es ésta característica la que la separa de la mortalidad humana y la entroniza en el sentir popular espartano.

Esparta como modelo de Estado gozó de gran aprobación en toda Grecia, sin embargo, es un caso único del cual las sociedades posteriores tomaron ciertos aspectos pero nunca lo repitieron en su totalidad. Los lacedemonios aportaron gran parte al sentido clásico de la *polis* pero no todo, el complemento vendría de la Grecia más oriental y menos europea, Jonia.

2.1.2 Jonia

En Anatolia, gran parte de lo que hoy conocemos como Turquía, en la costa colindante con el mar Egeo encontraba su ubicación la ciudad de Jonia. Ya Heródoto nos relataba que su nombre era también utilizado por una docena de ciudades⁹⁵ para identificarse en una alianza⁹⁶, la liga Jonia, sin embargo, no hay fundamento histórico que esclarezca el motivo de ésta.⁹⁷

⁹⁴ *Ibid.*, p.95

⁹⁵ Mileto, Miunte, Priene, Efeso, Colofón, Lebedos, Teos, Clazómenes, Focea, Quíos y Samos. Posteriormente se agregaría a Esmirna como parte de la liga.

⁹⁶ Se cree que el origen de la alianza data del 700 a.n.e. Wilamowitz- Moellendorf, Ulrich von. *Actas de la Real Academia Prusiana de Ciencias, Sobre la migración jónica*, Berlin, 1906. 46 y 78.

⁹⁷ Caspari, 173.

Jonia fue una sociedad anclada en la costa y esto ha invitado a pensar que sus relaciones comerciales marítimas ampliaron los horizontes de su cultura para formar en ellos un carácter más apacible y analítico, más abierto y reflexivo. En fin, los jonios fueron menos como Aquiles y más como Odiseo.

La posición de Homero como narrador del pasado no llevaba duda o cuestionamiento, sin embargo, Jonia desarrolló un movimiento espiritual diferente al de Esparta pues la poesía heroica no fue un aliciente determinante y ni siquiera la forma más común de hacer poesía. De ahí que la salvaguarda del Estado, salvaguarda de la *polis*, no es el motivo o fin último que determina las acciones de la sociedad, diferencia esencial con los lacedemonios e incluso con los atenienses.⁹⁸ Es cierto, hay una consideración superior de la *polis* pero también se tiene gran consideración del sentir individual.

La ligereza de su espíritu permitió un amplio desarrollo de la poesía y la filosofía, lo cual generó un progreso importante en la discusión de temas bastante complejos. Uno entre todos resalta por las continuas discusiones que se daban entre los poetas y entre los filósofos: la justicia.⁹⁹

Diké fue la primera voz que hacía referencia a la justicia, era el tema que gobernaba el ambiente jonio, sin embargo, el vocablo griego se utilizaba indistintamente para varios propósitos. Uno de ellos fue igualdad, las clases bajas exigían *diké*. En los juicios legales el culpable “da *diké*” y el perjudicado “toma *diké*”.¹⁰⁰ En fin, es evidente la poca precisión del significado de la palabra. De ahí que apareciera un nuevo término para señalar aquello dentro de los límites de lo permitido: *dikaiosyne*.¹⁰¹ Este nuevo término sumado a la “progresiva intensificación del sentimiento del derecho”¹⁰² derivó en un nuevo tipo de *areté*, la del hombre justo.¹⁰³

Así la justicia fue la fuerza educadora de la sociedad Jonia, a diferencia de los espartanos y su carácter heroico, la compleja discusión sobre lo justo y lo injusto fue el

⁹⁸ Jaeger, *op. cit.*, p.103

⁹⁹ *Ibid.*, p.105

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.106

¹⁰¹ *Ibid.*, p.108

¹⁰² *Ibid.*, p.108

¹⁰³ *Ibid.*, p.108

aliciente del carácter jónico. Para esta sociedad, el valor del hombre no se mide solamente en la batalla sino también, y más aún, en el día a día respetando las normas.

De ahí el polo opuesto a la construcción del hombre espartano, con las mismas raíces heroicas pero con un desarrollo espiritual enfocado a la reflexión y al análisis. Su pasado era también el de la épica homérica, pero recordemos que ellos no eran los aqueos vencedores sino los troyanos vencidos y de ahí que la intención guerrera no fuera la condición predominante en su carácter. El carácter jonio y el carácter espartano, hombre guerrero y hombre justo, fue la brillante combinación que hizo de Atenas la primera gran sociedad de la historia. Pero antes de entrar a la última *polis* griega, aclaremos algunos puntos.

Hemos pasado por Esparta para ver la importancia que tuvo la poesía heroica para la educación de su Estado. En Jonia, resaltamos el carácter apacible de una sociedad donde la poesía no-heroica y la filosofía fueron importantes impulsos en la construcción de su identidad. Ambas ciudades, en el marco de la Grecia arcaica, fungieron como modelos de *polis* pero su impacto puede realmente percibirse en la Atenas de la Grecia posterior, la Atenas de la Grecia clásica.

No es que Atenas no existiera antes de la Grecia Clásica, incluso es imposible dejar de lado que después del sinecismo, atribuido tradicionalmente a Teseo, Atenas atraviesa por grandes acontecimientos tales como el código draconiano, las reformas económicas de Solón, la tiranía de Pisístrato y sus hijos, las reformas de Clístenes, constantes conflictos dentro y fuera de Grecia, etc., pero más bien, lo que aquí nos interesa es ver el sentido y significación simbólica de *polis* en la Grecia clásica y de la cual Atenas fue el mejor ejemplo.

Es aquí que, probablemente, debemos hacer más caso a Winckelmann¹⁰⁴ pues, más allá de su fanatismo exacerbado por el arte griego, logró entender que las condiciones y circunstancias en tiempo de la Grecia clásica fueron determinantes para hacer de los griegos una sociedad egregia y laudable.

¹⁰⁴ Winckelmann, J.J., *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*, México, FCE, 2008.

2.2 La última *Polis* griega: Atenas

Glötz acierta cuando afirma que la razón de las gracias y desgracias de Grecia es la infinidad de pequeños Estados en que estaba organizada.¹⁰⁵ Claro, al inicio la organización social solo tenía al parentesco como causa,¹⁰⁶ pero, en la Grecia clásica, ser una *polis* ya implicaba tener autoridad jurídica y económica sobre una comunidad de hombres específica.¹⁰⁷ La geografía¹⁰⁸ ayudó a esta conformación pero nunca fue determinante.¹⁰⁹

La *polis*, como estructura de la vida civilizada, se encontraba por toda la Hélade¹¹⁰ pues los griegos tenían la convicción de que este sistema de organización era el adecuado para la vida en comunidad.¹¹¹

Aunado a la condición jurídica, económica e ideológica que construyó a la *polis* de la época clásica, la libertad fue también condición esencial para hacer a la ciudad verdaderamente autónoma,¹¹² sin embargo, aún y con el gran amor por ésta, los griegos siempre guardaron un profundo respeto por la ley pues la entendieron como condición fundamental para su bienestar.¹¹³ Es claro que este afán por la autonomía de cada ciudad provocó parte de las desgracias que ya habíamos recordado con Glötz,¹¹⁴ sin embargo, hay varios aspectos positivos que solo fueron posibles gracias a este tipo de estructura.

En primer lugar, la *polis* era un refugio para los ciudadanos. En ella se podían realizar las actividades de interés para la comunidad pues solo ella era capaz de abarcar todas las esferas necesarias de una sociedad, ya sean actividades administrativas o

¹⁰⁵ Glötz, *La ciudad griega*, p.1

¹⁰⁶ Will, *La vida en Grecia*, p.173

¹⁰⁷ Vernant, ¿?

¹⁰⁸ Glötz, *op. cit.*, p.2; Finley, *Los primeros*, p.118

¹⁰⁹ « ¿Cómo se explica que en el Ática exista solamente una polis en una región de 2650 km² mientras en Beocia en un área geográfica semejante existían doce, o que en una isla de la pequeña dimensión de Amorgos se localizan tres? » Alberto Prieto, *La aparición de la Polis, La Magna Grecia* en Struve, *Historia de la Antigua Grecia*, p.858

¹¹⁰ Prieto, *op. cit.*, p.857

¹¹¹ Bowra, *La aventura griega*, p.101; Prieto, *op. cit.*, p.858

¹¹² Glötz, *op. cit.*, p.24

¹¹³ Bowra, *op. cit.*, p.103; Prieto, *op. cit.*, p.859

¹¹⁴ La muestra más clara de la competencia entre las propias ciudades es la gesta deportiva más importante del mundo griego: los juegos olímpicos. Jaeger, *op. cit.*, p.111

lúdicas.¹¹⁵ Más importante aún es entender que la ciudad sirvió como centro o espacio de reunión para aquellos personajes que destacaron gracias a su forma de crear, actuar, pensar o gobernar. Con esto, parece pertinente mencionar que la gran fuerza de la *polis* sobre el individuo se debía al ideal de realización que proporcionaba ésta a aquel, es decir, solo en ella era posible que el hombre hiciera de sí un ser completo y feliz. Es esto, probablemente, lo que llevó tanto a Platón como Aristóteles a plantear sus pretensiones acerca de la comunidad ideal¹¹⁶ bajo el resguardo de la categoría de *polis* e incluso causa de que el último sea capaz de afirmar que el hombre que vive aislado es o un dios o un desgraciado.¹¹⁷

Con esto como contexto es imposible no hablar de Atenas pues fue ésta la *polis* que lo tuvo todo, que reunió cada uno de los grandes aspectos de una sociedad. En su seno se discutieron importantes temas filosóficos, históricos, artísticos y sociales. Atenas misma llegó a convertirse por méritos propios en el centro intelectual de la época, era el centro en el cual se discutían los grandes ideales. Esta pequeña ciudad situada a unos cuantos kilómetros del Pireo, rodeada por las montañas del Himeto, el Pentélico y el Parnes fue la casa de poetas, filósofos, dramaturgos cómicos y trágicos, oradores y gobernantes de clase excepcional. Fue Atenas un lugar privilegiado y, para Aristóteles, el espacio propicio para su desarrollo intelectual.

2.2.1. La vida de Atenas en el s.V

El cisma que se produce hacia el s. V en la Hélade tiene su origen en el conflicto con Persia y las llamadas guerras médicas.

A inicio del llamado “siglo de oro”, Darío envía expediciones a la Hélade, ordena sus tropas y emprende una cruzada contra los pueblos de la península griega, sin embargo, los resultados de dichas acciones fueron los más inesperados. La famosa batalla de Maratón, en la cual los griegos enfrentan y derrotan al ejército persa de forma increíble, pues se cuenta que sólo murieron 192 helenos por 6,400 persas, es causa de un

¹¹⁵ *Ibid.*, p.84

¹¹⁶ *Ibid.*, p.112

¹¹⁷ Aristóteles, *Política*, 1253a, 5-7

replanteamiento de los intereses al interior de la península griega. Esto provoca la alianza entre las dos potencias emblemáticas de la Hélade: Esparta y Atenas. La victoria produjo un efecto moral incalculable y favoreció la concreción de un “espíritu heleno” como identidad e impulso para formar un bloque ante el asedio del rey Darío. El cual, según la tradición, sufrió con tanta intensidad la derrota de Maratón que juró vengarse del infortunio al que el destino lo había condenado y para no olvidar su rencor encargó a uno de sus sirvientes que cada vez que se le acercara a servir los alimentos le repitiera al oído la frase “acuérdesse de los atenienses”, para que, por causa de alguna alegría o distracción, no olvidara nunca la afrenta que había significado la insolencia griega de combatir al poderoso imperio persa.

La muerte alcanzó a Darío hacia el año 485 y no pudo cobrar venganza por sus propias manos, sin embargo, con no menos rencor, su hijo Jérges se encargó de reunir un poderoso ejército que lograra expandir el imperio fundado por Ciro el grande. Se calcula que dicho ejército contaba con 300 mil combatientes de tierra y unos 800 barcos.¹¹⁸

El miedo hizo que los pueblos helenos formaran una alianza para repeler el ataque, armados con la flota ateniense (empresa que inició Temístocles) y capitaneados por Esparta, cuya vasta su tradición militar era autoridad suficiente para otorgarle el mando, se plantó una posición hostil al ejército persa. La heroica defensa de las Termópilas por el ejército espartano que era encabezado por el rey Leónidas, aunque constituyó una derrota evidente, en realidad devino en una victoria para el pueblo heleno, pues al mismo tiempo que caían espartanos y persas, el pueblo griego recibió una muestra de que el ejército de Jérges no era invencible.

Así pues, sobrevino la batalla de Salamina dónde el ateniense Temístocles, con más ingenio que fuerza, procuró una importante victoria para el lado griego; posteriormente la batalla de Platea y de Micala pondrían el punto final a la expedición persa y proclamarían, por fin, la victoria sobre la invasión oriental.

A partir de éste momento la historia de Atenas se cuenta aparte. Atenas tomó tintes imperialistas. Con la victoria helena se alejó el peligro persa, pero se mantuvo el temor de su regreso. Así también, la victoria moral ayudó a configurar un orgullo heleno que se

¹¹⁸ Petrie, *op. cit.*, p. 30

contrapuso y sobrepuso como identidad superior a todo lo extranjero. Ambos factores fueron aprovechados por Atenas: por un lado aprovechó y explotó el temor de una posible y nueva invasión persa, por el otro, manifestó la necesidad de defender e impulsar lo propiamente heleno. Estos fueron los argumentos para la creación de la Liga de Delos, una confederación de ciudades griegas que formaron una liga defensiva y que se contraponía a la vieja Liga del Peloponeso, liderada por Esparta y que había sido fundada hacia el siglo VI.

La flota ateniense había demostrado ser una fuerza militar importante, de ahí que el objetivo de la Liga era generar una flota más poderosa, para lograrlo debían los aliados construir sus propios buques y si no tenían los recursos para hacerlo, debían participar con un tributo que se llamó *phóros*, que consistía en 460 talentos de Plata. Este tesoro se refugiaba en la isla de Delos, de ahí que éste fuera el centro simbólico de la Liga, sin embargo, en la práctica, Atenas llevaba el mando y tomaba todas las decisiones.

Los aliados de la Liga gozaban de la protección que la flota ateniense brindaba, sin embargo, poco a poco la actitud de Atenas cambió, lo que alguna vez se acordó por consenso, ahora se hacía por fuerza, de manera que los aliados no podían tomar o vetar decisiones, debían obedecer y no podían abandonar pues Atenas reprimía cualquier intento de sedición. Tal fue el caso de Naxos y Tasos, ciudades aliadas que intentaron retirarse de la Liga, ambas fueron sitiadas, sus murallas destruidas y se les obligó a contribuir al *phóros*, además del pago de una fuerte multa.

La actitud de Atenas despertó la sospecha de Esparta y la Liga del Peloponeso, sin embargo, las acciones de Atenas no se detuvieron. En el 454 la asamblea ateniense decide cambiar la sede del tesoro de la Liga y trasladarlo a Atenas, para protegerlo se toma dinero del mismo para construir su refugio, el edificio construido con dinero de la Liga y que representa una de las construcciones emblemáticas de la época: el Partenón.

Tales actitudes suscitaron roces con las potencias locales y provocó que los dirigentes atenienses regularan en sus decisiones y buscaran un acuerdo de paz entre los estados griegos. Esto dio origen a la paz de 30 años, firmada principalmente entre Atenas y Esparta; paradójicamente, no duraría ni la mitad del tiempo previsto, sin embargo, estos 15

años de paz corresponden al periodo gobernado por Pericles, general ateniense que potenció el desarrollo político, económico y cultural de Atenas.

La Atenas de Pericles es el resultado de la confrontación con el viejo poder oligárquico, al cuales se le aplicarán reformas para repartir el poder político reservado a las clases aristocráticas a fin de crear un gobierno democrático. La asamblea ganó facultades, los cargos públicos se hicieron remunerados, se instituyó el sorteo como método de elección, entre otras modificaciones al sistema político. Hay un cambio evidente en el sentir ateniense de la época, un claro vuelco en la lógica social y colectiva que responde a un vuelco en el sentido de la excelencia, de la virtud, de la *areté*. Es ahora el ciudadano y no el aristócrata la figura central de la política ateniense, sin embargo, como menciona Jaeger: “La nueva sociedad urbana y ciudadana tenía una gran desventaja frente a la aristocracia, puesto que, aunque poseía un ideal del hombre y del ciudadano y lo creía en principio muy superior al de la nobleza, no tenía un sistema consciente de educación para llegar a la construcción de aquél fin.”¹¹⁹

La educación tradicional en toda Grecia era la que se extraía religiosamente de la poesía épica, en Homero y Hesíodo los griegos podían buscar su pasado y de paso formarse un ideal del hombre, sin embargo, los nuevos acontecimientos exigían una nueva forma de educación que respondiera a los impulsos de la época, es ahí que la sofística se apropió de la tarea educadora, expandió los límites de la formación espiritual al ámbito ciudadano y revolucionó el pensamiento de la sociedad ateniense.

La poesía, antigua poseedora de la tarea pedagógica en la sociedad griega, fue desplazada sin previo aviso por la prosa, herramienta central con la cual se estructura el pensamiento sofista pues el pensamiento toma consciencia de sí mismo de manera que con los sofistas “entra en el mundo, y recibe un fundamento racional, la Paideia en el sentido de una idea y una teoría consciente de la educación”.¹²⁰ Y lo más importante fue que ésta consciencia por la necesidad de educación se separó de la vieja exclusividad aristocrática puesto que también la concepción de la *areté* lo había hecho, de modo que también los círculos beneficiados fueron aquellos cercanos a la clase media ciudadana pues “verdad es

¹¹⁹ Jaeger, *op. cit.*, p. 264

¹²⁰ *Ibid.*, p. 273

que en parte alguna como en Atenas tuvieron todos, aun los simples ciudadanos, tantas posibilidades de adquirir los fundamentos de una cultura elemental, a pesar de que el estado no tenía la escuela en sus manos”.¹²¹

Las implicaciones de extender la educación a los sectores populares fueron determinantes, bien menciona Bowra “Artistas y escritores, conscientes de que su público ya no era un puñado de familias selectas sino todo un pueblo, dieron un nuevo significado a las formas tradicionales y no escatimaron esfuerzo para hacerse dignos de sus horizontes más amplios”.¹²²

Es así que la vida cultural de Atenas se nutrió por la conformación de ciudadanos capaces de comprender los elementos mínimos de la ciencia y el arte, lo que derivó en la creación de públicos capaces de exigir calidad y compromiso a los artistas y las obras de la época. El caso ejemplar es el del arte dramático, pues tanto tragedia como comedia fueron géneros cercanos al público ateniense, cuyo éxito no se sustentaba en la originalidad del tema o la situación pues en general se elegía algún argumento mitológico que el público conocía a la perfección,¹²³ el éxito de cada obra radicaba en las peripecias de la misma, en la novedosa forma de contar lo que ya todos conocían, es decir, variaciones de las situaciones problemáticas ya conocidas que parecían renovar a ojos del espectador una vieja historia que conocía de memoria. Nada más complejo que complacer a un público que conoce de arriba abajo el tema a tratar. Por ello, el efecto de tener un público culto resulta en la creación de obras de mejor calidad y de mayor exigencia.

En este ambiente de exigencia artística, no es casualidad que, en el corto espacio de tiempo que es el siglo V, tengamos la presencia de los tres grandes escritores trágicos (Esquilo, Sófocles y Eurípides) o al escritor cómico más importante (Aristófanes), pero encontramos el mismo fenómeno en otras artes, en la escultura con Mirón, Fidias y Policleto, en la pintura con Polignoto, e incluso en el terreno político surgen los dos más grandes estadistas atenienses, Temístocles y Pericles, que además continúan una fuerte tradición de impulso cultural, que tendrá su equivalente romano en el ‘mecenzgo’, iniciada

¹²¹ *Ibid.*, p. 266

¹²² Bowra *op. cit.*, p. 111

¹²³ En el caso particular de las tragedias, la mayoría se enfoca en los mitos pertenecientes al ciclo tebano.

por el tirano Pisístrato, prueba de ello es la construcción de la estatua de Atenea, el templo de Poseidón y el símbolo por antonomasia de la cultura helena, el Partenón. Todo esto es posible gracias a que Atenas es una fuerte potencia política y comercial.

Podemos decir con Bowra, que son tres las principales características de la democracia ateniense: En primer lugar se debe reconocer que Atenas y su población libre, gozaban de grandes privilegios al tener una fuerza de trabajo esclava que se encargara de las labores de producción, de modo que los ciudadanos tenían mayor libertad para dedicarse a los asuntos públicos. Esta característica no eximía al hombre libre o al ciudadano del trabajo, solamente le redituaba en la obtención de más tiempo libre para dedicar al ocio.

El segundo rasgo es identificado por Bowra como la “bullente vitalidad” del pueblo ateniense. La actividad artística y la vida cultural tuvieron un resplandor sin igual, el desarrollo de su vida espiritual fue meteórico y bajo esta perspectiva es más sencillo entender su afán imperialista, como dice Bowra: “los atenienses sintieron el impulso irresistible de irrumpir allende sus fronteras e imponer las bendiciones de su sistema a los demás griegos.

Finalmente, el tercer aspecto que caracteriza a la joven democracia ateniense es la libertad de palabra, la *parresia*. Desde su significado etimológico, ‘*parresia*’ denota la libertad para ‘decirlo todo’. Dentro de la democracia ateniense. La retórica, disciplina impulsada por el movimiento sofista, tuvo un impacto transcendental, los problemas se discutían en la asamblea y el diálogo era la única forma de exponer, argumentar y rebatir. Esto provocó dos situaciones contrastantes: por un lado la libertad de palabra permitió al individuo exponer sin tapujos los argumentos para buscar o generar un beneficio; por el otro, la aparición de demagogos que orientaron y manipularon los designios de la asamblea no se hizo esperar. Este es uno de los aspectos principales que llevaron a la democracia ateniense y a las democracias de la época hacia su propia ruina, pues al poner en práctica sus ideales en su máxima expresión “se destrozaron a sí mismas por desgaste”.¹²⁴

Un aspecto positivo de la *parresia* lo encontramos en el arte dramático, específicamente en la comedia, pues la libertad de decir permitió a los comediógrafos

¹²⁴ *Ibid.*, p.123

parodiar el actuar de los políticos más importantes, así como de las personalidad icónicas de la vida pública, de ahí que Aristófanes se burle sin reparo de personajes como Sócrates, Eurípides o incluso el mismo Pericles.

El esplendor ateniense duró no más de 50 años, pues al final de la guerra del Peloponeso (404 a.C.) es obligada a destruir sus muros y aceptar la jefatura de Esparta, al mismo tiempo que se desquebraja la Liga de Delos. A partir de este acontecimiento inicia un periodo de decadencia política con “la tiranía de los 30” y Atenas pasa a un lugar secundario en el mundo heleno. Esparta y Tebas son las potencias del momento, la segunda pacta una alianza con Atenas y la invita a hacer frente común contra la primera.

Este pequeño impulso sirve a Atenas para revivir la Liga de Delos, promete a los integrantes no caer en las viejas prácticas que provocaron el primer rompimiento de la 1era Liga, incluso cuida su discurso y evita hablar de un *phóros*, cambia el nombre a las contribuciones y las llama “syntaxas”.¹²⁵

Hacia el 386, un año después del nacimiento de Aristóteles, es propuesta la Paz de Calias al interior de la Hélade para detener los ataques entre la Liga, Esparta y Tebas, pero la última rechaza el acuerdo por considerar injustos los términos. Con ésta decisión sobreviene el periodo de la llamada “supremacía Tebana” que se extendió hasta el 362 cuando es derrotada por una alianza entre la Liga y Esparta.

Apenas tres años más tarde en el 359, irrumpe en el escenario griego la figura de Filipo II que asume el trono de Macedonia. Las reformas que realiza a las formas de combate (falange macedónica y la relevancia del uso de la caballería como nueva herramienta militar) le reportan una gran cantidad de victorias y un poder militar asombroso en muy poco tiempo. Hacia el 354 Atenas vuelve a incurrir en las viejas prácticas de autoritarismo y sometimiento de los aliados, lo que debilita poco a poco las potencias de la Hélade, esto se suma a una pequeña guerra civil llamada “guerra sacra” y al inevitable rompimiento de la Liga, todo esto son factores que benefician la empresa macedónica. Atenas se convirtió en la ciudad disidente ante el asedio de Filipo, sin embargo, no podía competir en fuerza y hacia el 338 es tomada por las fuerza del ejército

¹²⁵ Petrie *op. cit.*, p. 58

macedónico bajo el mando de Alejandro Magno que dos años después, tras la muerte de su padre, asumiría por completo el mando del imperio de Macedonia y dirigiría su empresa hacia el oriente.

Ahora bien, sólo nos resta hablar de Aristóteles como pensador, como un hombre griego que se inscribe en este contexto y entender, como dice Jaeger, el proceso de su desarrollo intelectual.

3. Aristóteles, el hombre griego

Una de las injusticias más grandes que se le pueden cometer a un hombre es categorizarlo y capturarlo en conceptos vanos, conceptos que lo esconden de toda reveladora arista y detalle de su individualidad e identidad a la posteridad y a todos aquellos que de un persona solo conservan textos o narraciones. Así también, el manejo de la obra de un autor como el manejo de su pensamiento por las generaciones posteriores, en repetidas ocasiones a lo largo de la historia, termina por provocar pequeñas dosis de repulsión, por demás injusta, para las generaciones venideras.

Aristóteles es ejemplo en ambos temas. En el primer caso se le clasificó como filósofo naturalista, filósofo de la sustancia, de la esencia, de la *ousía*; discípulo de Platón pero también férreo crítico de éste; aristócrata, miembro de la corte macedonia (de ahí que fuera el “enemigo” preferido por los marxistas que redujeron su pensamiento a su teoría de la esclavitud) y maestro de Alejandro, macedonio de nacimiento, griego por educación.¹²⁶ El segundo atropello se presenta en la Edad Media cuando la escolástica hace del sistema aristotélico una pesada losa de conceptos estáticos¹²⁷ y rígidos a los que se les da una fuerte carga dogmática.

Este reduccionismo intelectual hace de Aristóteles no solo un pensador parco, sandio y tedioso sino también un pensador frío, abstracto e incluso denominado como pragmático. Si, como dice Jaeger, “Todo humanismo que pretenda serlo debe tener como base el humanismo griego”,¹²⁸ es curioso que, cuando volteamos a Grecia, dejemos de ver todo lo que ellos tenían de hombres y solo veamos filósofos naturalistas, materialistas, idealistas o pragmáticos. Cada hombre en la antigüedad clásica, específicamente en la Atenas del s. IV, era un conjunto de la fuerte tradición heroica sumado a la fuerte corriente sofista y al realmente ferviente orgullo heleno.

No hay forma de ver al hombre en Aristóteles si no se empieza desde el principio, desde sus padres y su origen.

¹²⁶ Jaeger, *Aristóteles...*, p. 144

¹²⁷ *Ibid.*, p.12

¹²⁸ Jaeger, *Paideia*, p.14

Nace en Estagira, tierra de su madre, Efestiada; su padre, Nicómaco, médico de ascendencia andria,¹²⁹ gozaba de gran estima entre la corte del Rey Amintas II, padre del gran Filipo II y abuelo de Alejandro Magno.¹³⁰ En general, de su infancia sabemos poco. Quedó huérfano y fue adoptado por Próximo, pariente suyo.¹³¹

A los 17 años aprox., llega a Atenas y comienza sus estudios en la Academia platónica, corre el año 368 a.n.e.¹³² Solo la muerte de Platón en el 348 a.n.e.¹³³ alejará al estagirita de la Academia y así también, por primera vez, de Atenas.

Hermias¹³⁴, señor de Asos, invita a Aristóteles a permanecer en su territorio,¹³⁵ aunque este contaba con el reconocimiento Persa y era casi una satrapía,¹³⁶ y parece ser aquí donde se darán las primeras intenciones de la escuela aristotélica. El amor y la familia también son parte de su vida, se casa con la sobrina y al mismo tiempo hija adoptiva de Hermias, Pitias, con la cual procrea una hija que llevara el nombre de la madre.¹³⁷

Después de tres años en Asos decide viajar a Mitilene,¹³⁸ donde apenas un par de años después recibe la invitación del Rey Filipo II para ir a la corte macedonia como tutor de Alejandro,¹³⁹ quien para ese momento cuenta apenas 13 años. Al parecer en este acontecimiento convergen varios factores que funcionaron como alicientes para la realización de dicha invitación. No sólo el padre de Aristóteles, Nicómaco, había trabajado en la corte del padre de Filipo, Amintas II, sino también la relación Hermias-Filipo, relación por la cual el Imperio Persa hace presa al primero acusándolo de confabulaciones¹⁴⁰ con el segundo, de ahí que la estima de Hermias haya sido la causa más probable del destino de Aristóteles como tutor de Alejandro Magno.

¹²⁹ Reyes, *Junta de Sombras*, p. 254

¹³⁰ *Ibid.*, p.255

¹³¹ *Ibid.*, p.255

¹³² Jaeger, *Aristóteles...*, p. 19

¹³³ *Ibid.*, p.125

¹³⁴ Según Jaeger, también viejo amigo de Platón.

¹³⁵ Reyes, *op. cit.*, p. 257

¹³⁶ Jaeger, *Aristóteles...*, p. 139

¹³⁷ *Ibid.*, p.138; Reyes, *op. cit.*, p. 258

¹³⁸ Jaeger, *Aristóteles...*, p. 137

¹³⁹ *Ibid.*, p.139

¹⁴⁰ Al parecer la reputación de Hermias como gobernante creció tanto que incluso haya ocupado un puesto dentro de la administración persa de ahí que haya sido sitiado cuando se descubrió su relación con Filipo, aunque soportó el asedio persa fue tomado presa en un ardid del general Mentor y fue crucificado.

A la muerte de Filipo, Alejandro ocupa necesariamente su lugar y queda como general supremo del ejército macedonio. Aristóteles, en un gesto lleno de nostalgia, pide a Alejandro la reconstrucción de la pequeña aldea de Estagira de la cual eran originarios él y su madre y que había sido devastada por Filipo en sus avances de conquista. Claro está que Aristóteles de frío e insensible tenía nada. Alejandro cumplió el deseo de su maestro.¹⁴¹

Allá por el año 333 vuelve a Atenas,¹⁴² Alejandro lleva su helenismo hacia Asia y designa a Antípato regente de Macedonia y Grecia. Las cosas pintan bien para el nativo de Estagira; su alumno es el gobernante más poderoso de la época y el regente es y será uno de sus mejores amigos al grado de nombrarlo ejecutor de sus últimas voluntades. Frente a la puerta Diocares funda el Liceo, institución académica que toma la batuta que alguna vez ostentó la Academia de Platón. La fama de Aristóteles ayudó a que Atenas recuperara su lugar como centro intelectual de la época.¹⁴³

Será hasta el año 323 cuando Aristóteles deba tomar un nuevo rumbo hacia Calcis en Eubea, es casi una huída. La muerte de Alejandro, el caos en Atenas provocado por el partido antimacedónico liderado por Demóstenes y las ligas del pasado con la corte macedonia son las causas que prácticamente lo obligan a abandonar, por segunda vez, su casa adoptiva.

Murió apenas unos meses después en el año 322 a los 62 años aprox. y dejó un legado invaluable, una gran colección de escritos que hoy están en su mayoría perdidos pero otra gran parte fue reproducida y copiada incontable número de veces y es así que han llegado a nuestra manos; entre ellos la última muestra del humanismo aristotélico, su testamento.

Existe una anécdota muy interesante, Jaeger lo interpreta como un último saludo de amistad y agradecimiento: « Mentor, el general Persa, después de encerrarle en Atarneo y asediarse allí sin éxito, le atrajo arteramente a una entrevista y se lo llevó preso a Susa. Allí le atormentaron para interrogarle sobre sus tratados secretos con el rey Filipo, y como guardó corajudamente silencio, lo crucificaron. Estando en el tormento hizo el rey que le preguntaran qué última gracia pedía. Respondió: “di a mis amigos y compañeros que no he hecho nada malo o indigno de la filosofía”. Tal fue el saludo de adiós dirigido a Aristóteles y a los filósofos de Asos.» *Ibid.*, p.139

¹⁴¹ Alejandro también muestra un gran respeto hacia la ciudad natal de Teofrasto, Lesbos, cuando es tomada por los macedonios. *Ibid.*, p.139

¹⁴² *Ibid.*, p.357

¹⁴³ *Ibid.*, p.359

Sobre este Jaeger dice, “En este último documento de simples disposiciones prácticas leemos entre líneas un extraño lenguaje, como no se encuentra en los testamentos de los otros jefes de la escuela peripatética que también se conservan. Es el cálido tono de una verdadera humanidad...”¹⁴⁴

En él deja instrucciones para repartir su hacienda entre su hija Pitias y su hijo Nicómaco, fruto de una relación tardía con su segunda esposa, Herpilis, a quien también pide se le cuide y si es que desea casarse de nuevo que se le busque alguien “no indigno”, deja también instrucciones para su hijo adoptivo Nicanor quien tuviera por padre biológico a Próxeno, aquél viejo pariente que acogió a Aristóteles cuando éste quedó huérfano, orgulloso pago a un favor antes recibido. Libera a varios de sus esclavos e incluso deja dinero para ellos a fin de que empiecen una nueva vida en libertad pues ordena que ninguno sea vendido sino que al llegar a la edad adecuada sean liberados. Por último, recuerda que la última voluntad de su primera esposa, Pitias, había sido que los huesos de ambos se depositaran juntos, y de tal forma fue ordenado por Aristóteles para que fuera respetado ese último deseo de su pareja.¹⁴⁵

Es Aristóteles el primer filósofo que ve al hombre desde sus propias condiciones y necesidades humanas, a diferencia de Platón, busca sus verdades no en un mundo perfecto sino en sus propias circunstancias. Ya Rafael di Sanzio lo había notado al pintar ‘La Scuola di Atene’ en el vaticano; al centro, Platón, con el *Timeo* en su mano, señala al cielo, mientras Aristóteles, con la *Ética* bajo el brazo, señala la tierra aunque bien pudo pintarlo señalándose a sí mismo, al hombre.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.368

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.371

II. Bases teóricas para la comprensión del Animal Político

1. Alma o entelequia del animal

El mundo y el pensamiento griego se movieron siempre y sin restricciones, como un niño que al jugar no se interesa por límites o censuras, entre el campo de lo mortal y lo divino. Así como es difícil que una persona educada en los principios de una cierta disposición religiosa separe de su estructura mental la fe, los compromisos religiosos, los códigos de conducta o en general “lo dado”, así mismo, la Grecia del s. IV tiene enraizada en sí misma la conciencia metafísica tanto como su orgullo heleno.

En el plano griego, hombre y dioses aparecen como seres de mundos paralelos que incluso comparten varias características, prueba de ello es el antropomorfismo de éstos o la deificación y apoteosis de héroes mitológicos o guerreros sobresalientes. Este es el mundo griego, y lo es aún en la Atenas del s. IV.

La tradición filosófica que abraza a Aristóteles también comparte esta inercia del entorno griego y de ahí que ésta parezca ser la respuesta más plausible al porqué Aristóteles, con todo el rigor y organización de su pensamiento, en su tratado *De anima* no se preocupa por discurrir entre la veracidad o falsedad de la existencia del alma y más bien entra de lleno a preguntarse acerca de las propiedades y naturaleza de la misma.

Él entiende que el alma es algo de lo cual participan los seres vivientes, por lo tanto también el hombre, y que entre ellos mismos se distinguen por las diferentes propiedades de aquella. En las siguientes líneas veremos porqué es así.

Para Aristóteles, el alma es una *ousía* que generalmente se traduce por sustancia o entidad y que él mismo define como “lo que no se predica de un sujeto ni existe en un sujeto; por ejemplo, un hombre o un caballo”,¹ así pues de ésta se desprende una clasificación secundaria ya como materia, forma o como una combinación de ambas.² El alma pertenece al tercer tipo de entidad pues “las afecciones son formas inherentes a la

¹ Aristóteles, *Categorías*, 5, 2a 12-13

² Aristóteles. *De Anima*, 412a 6 y ss.

materia”³ y “en la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general”.⁴

Ahora bien, si el alma es algo común a los entes vivientes, Aristóteles se preocupa por la diferencia entre plantas, animales y hombres, de ahí que él mismo haga una crítica a sus antecesores “pues no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible -conforme a los mitos pitagóricos-⁵ que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, que cada cosa posee una forma y una estructura particular”.⁶ Pues si entendemos que hay diferencias entre los seres vivientes, para él es evidente que la diferencia estará en las propiedades de sus almas.⁷

Estas diferencias se dan por sus facultades o potencias, de forma que algunos seres vivientes poseen todas las facultades mientras que otros poseen solo una.⁸ Esta serie de funciones que puede poseer el alma supone una especie de concatenación de la potencia más simple a la más compleja, donde la última posee a las anteriores, estas potencias son: la nutritiva, sensitiva, movimiento⁹ e intelectual. Posteriormente habla de una facultad desiderativa que se da como parte de la potencia sensitiva y de esta se derivan las 3 clases de deseo (*orexis*): el apetito (*epithymía*), los impulsos (*thýmos*), y la voluntad (*boúlesis*).¹⁰

De esta forma, como dice Samaranch, Aristóteles presenta una serie ascendente y jerárquica de las almas: nutritiva, sensitiva e intelectual; así también una jerarquía de los seres vivos: plantas, animales y seres humanos.¹¹

³ *Ibid.*, 403a, 25

⁴ *Ibid.*, 403a, 5

⁵ Recordemos que Pitágoras defendía la teoría de la transmigración de las almas.

⁶ *Ibid.*, 407b, 20

⁷ *Ibid.*, 402b, 5

⁸ *Ibid.*, 414a, 28

⁹ La facultad de movimiento parece estar subordinada a la facultad intelectual pues el mismo Aristóteles menciona que el alma mueve al animal a través de cierta elección o intelección.

¹⁰ En la *Ética a Nicómaco* explicará cómo estos se relacionan con los 3 objetos de elección: lo bello, lo conveniente y lo agradable, de forma que cada facultad o potencia tendrá a cada uno como propio. Entonces, la voluntad elegirá lo bello, el impulso tenderá a lo conveniente y el apetito a lo agradable. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1104b, 30.

¹¹ Samaranch, p. 293

Estas facultades principales tienen sus propios objetos que las definen como tales, de esta forma la función nutritiva se relaciona con el alimento, como la sensitiva con lo sensible y la intelectiva con lo inteligible.¹²

Cabe aclarar que cada una de las partes del alma no se dan de forma separada sino que solo se separan por la intención del intelecto¹³ que es capaz de discernir entre sus partes e incluso así es difícil separarlas.¹⁴

Así pues, hablemos de cada una y empecemos por “la potencia primera y más común del alma”,¹⁵ la nutrición.

Dos son las virtudes propias de esta potencia, en primer lugar y de manera obvia, el alimento, y en segundo lugar, la reproducción, es decir, “hacer otro viviente semejante a sí mismo”.¹⁶ Se dice que es la primera y más común pues de ella participan incluso las plantas.¹⁷ Esta función es esencial en tanto es necesaria para vivir pues “solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento”¹⁸ y es esta también un tipo de movimiento, de ahí que se diga que las plantas «viven», pues nacen, crecen y mueren¹⁹, pero esta es la única facultad que poseen.²⁰

A partir de la segunda facultad es cuando empezamos a hablar de animales pues con la facultad sensitiva se da también la motora y estos son los 2 rasgos principales que diferencian a los seres animados de los inanimados.²¹

En la potencia sensitiva encontramos los sentidos: olfato, vista, oído, gusto y, de una manera especial, el sentido del tacto. De los sentidos se dice, en general, que “es la facultad

¹² Aristóteles, *De Anima*, 415a, 20

¹³ *Ibid.*, 404b, 25

¹⁴ *Ibid.*, 432b, 1

¹⁵ *Ibid.*, 415a, 25

¹⁶ *Ibid.*, 415a, 27

¹⁷ *Ibid.*, 413b, 7

¹⁸ *Ibid.*, 412a, 15

¹⁹ *Ibid.*, 413a, 25

²⁰ *Ibid.*, 413a, 33

²¹ *Ibid.*, 403b, 26

capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro”.²²

El tacto es un sentido privilegiado en tanto no presenta un intermediario o medio entre él y el objeto que percibe²³, como lo es el aire o el agua para la vista, el oído y el olfato, respectivamente;²⁴ aunado a la sensación, Aristóteles liga el deseo,²⁵ y posteriormente, a partir de este, explica la capacidad propia de los animales para moverse, “Así pues, y en término generales, el animal -como queda dicho- es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear”.²⁶

Ahora, aunque hemos llegado a la causa del movimiento de los animales, cabe aclarar que no es la única pues es necesario dar un paso más para entender al hombre y que hay una segunda causa del movimiento²⁷ y que «los principios de la naturaleza» llaman a ser el principio superior y más fuerte para originar el movimiento, el intelecto.²⁸

Esta facultad que se presenta en el caso de los hombres “y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya”,²⁹ es la parte con la que el alma conoce y piensa.³⁰ Su importancia radica en su capacidad de recibir las formas de los objetos inteligibles para poder pensarlas en tanto formas, que a la vez recibe y es en potencia.³¹ La mejor forma de explicar esto es mediante la analogía con la facultad sensitiva pues así como ella recibe las formas de los objetos sensibles sin la materia, de la misma forma la potencia intelectual recibe la forma de los objetos inteligibles solo que estos en ningún momento contienen materia sensible.³² Es esta potencia la que permite la ciencia pues es posible conceptualizar y categorizar lo abstracto y por lo tanto, generar conocimiento.

Ahora, Aristóteles ve aquí un problema, si el intelecto solamente se ocupa de lo inteligible, es decir, de lo teórico, entonces, el movimiento del hombre, como el del animal,

²² *Ibid.*, 424a, 17

²³ El gusto también participa de ésta característica pero es considerado en sí una especie de tacto.

²⁴ *Ibid.*, 423b, 18

²⁵ *Ibid.*, 414b, 15

²⁶ *Ibid.*, 433b, 27

²⁷ *Ibid.*, 433a, 10

²⁸ *Ibid.*, 434a, 15

²⁹ *Ibid.*, 414b, 18

³⁰ *Ibid.*, 429a, 10

³¹ *Ibid.*, 429a, 26

³² *Ibid.*, 429a, 15

se quedaría en la facultad sensitiva y la jerarquía natural sería del mismo grado, sin embargo, para él esto no es posible pues la diferencia entre las almas debe llevar también a diferencias entre los seres, de ahí que Aristóteles agregue una división entre el intelecto pasivo e intelecto activo práctico, de donde justificará posteriormente una cierta facultad motriz. Del tipo de intelecto práctico dice “Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas”.³³

Decimos que se sirve del intelecto práctico para diferenciar la capacidad motriz de los hombres, que por necesidad necesita un principio, de la capacidad motriz de los animales, dice: “El principio motor, en fin, no es tampoco la facultad intelectual, el denominado intelecto. En efecto, el intelecto teórico no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulación alguna acerca de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que, por el contrario, el movimiento se da siempre que se busca algo o se huye de algo”,³⁴ pero apenas unas líneas adelante agrega que el deseo tampoco es suficiente para explicar tal movimiento y entonces afirma que ambos son causantes del movimiento pero con diferencias muy tenues.³⁵

El intelecto práctico razona con vistas a un fin y por esta finalidad se diferencia del teórico, así también el deseo tiene un fin, pero en éste, el mismo objeto deseado es el principio que lleva al intelecto práctico a actuar, en cambio, el principio que impulsa al movimiento que procede del intelecto práctico es también el objeto deseado pero condicionado por un proceso de razonamiento anterior.³⁶

De esta forma cuando el movimiento es generado por el deseo, este se abalanza sobre el objeto deseado e incluso arrasa, en ocasiones, con el intelecto, “Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados -esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; [...] el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a

³³ La oscuridad y dificultad de este pasaje ha dado pie a grandes controversias y debates entre los comentaristas, sobre todo en lo referente al intelecto pasivo y su capacidad para “ser todas las cosas”. *Ibid.*, 430a, 15

³⁴ *Ibid.*, 432b, 25

³⁵ *Ibid.*, 433a, 7 y ss.

³⁶ “Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta” *Ibid.*, 433a, 15. Sobre ésta última parte que se refiere al inicio de la conducta, Aristóteles profundiza en la *Ética* cuando habla del proceso de deliberación y elección, y menciona acerca de la última “lo último en el análisis es lo primero en la génesis”, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112b, 22. Más adelante, hablaremos de esto.

lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro”,³⁷ en cambio, cuando el movimiento parte del intelecto es porque el objeto deseado ha sido analizado y se ha llegado a la conclusión de que deber ser de tal forma.

Bajo estas premisas afirma, “el intelecto acierta siempre, mientras que el deseo y la imaginación pueden acertar o no acertar”³⁸ y así restablece la jerarquía entre las almas.

Al final del tratado *De anima*, es evidente que Aristóteles muestra una preocupación importante por el aspecto humano y busca ligar su teoría del alma con su teoría ética, así menciona “lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción”.³⁹ Con la introducción del bien y de lo bueno como objeto deseable es como Aristóteles da paso a la construcción de lo político del hombre, político en sentido aristotélico.⁴⁰

³⁷ Aristóteles, *De Anima*, 433b, 5

³⁸ *Ibid.*, 433a, 27

³⁹ *Ibid.*, 432b, 25

⁴⁰ Explicar porqué en sentido aristotélico: significado literal pero la transformación en un sustantivo he politike

2. Del fin de las acciones del hombre

El intelecto práctico, causa del movimiento de los hombres, cuando no se atraviesa el apetito y arrasa con este, tiene como característica principal la orientación de sus acciones a un fin,⁴¹ de manera que hay una gran gama de fines o finalidades que se distinguen entre sí por una cierta graduación. Así, las ciencias, las artes y las acciones tendrán fines diversos pero es necesario aclarar si los fines de cada una son principales o secundarios pues es siempre con vistas a los primeros por los que se buscan los segundos.⁴²

De esta forma, para Aristóteles, el fin que se elige por sí mismo y no como un escalón para algo más y por el cual todo lo demás es elegido, este fin indeterminado (en su lógica debe ser indeterminado porque de lo contrario el deseo sería “vano e infinito”)⁴³ será lo bueno y lo mejor,⁴⁴ lo que trae como consecuencia que tal fin deba estar en relación con la facultad o potencia más perfecta y, por lo tanto, en relación con el intelecto, pues este no yerra.⁴⁵

Aristóteles pone manos a la obra para dilucidar a cuál de las ciencias o artes pertenecerá este fin indeterminado, la lógica es sencilla, el fin que siempre se elige por sí mismo y que por él se elige todo lo demás debe pertenecer a la ciencia que se sirve de todas las demás, así como de sus fines, y a la cual todas estarán subordinadas, lo que hará de ella la «ciencia suprema y directiva»⁴⁶ y ésta es, en palabras del mismo Aristóteles, la política.⁴⁷

Parece extraño que a pocas líneas de haber empezado su investigación sobre la ética, la política como ciencia se introduzca en su argumentación, sin embargo, aclara: “Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es

⁴¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a, 1

⁴² *Ibid.*, 1094a, 15

⁴³ *Ibid.*, 1094a, 20

⁴⁴ *Ibid.*, 1094a, 22

⁴⁵ Aristóteles, *De Anima*, 433a, 27

⁴⁶ Esta es la traducción más común de este pasaje, sin embargo, literalmente el texto reza «τῆς κυριωτάτης (kuriōtátēs) καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς (arjitektonikēs)» (*E.N.* 1094a, 25). *Kuriōtátēs* deriva del sustantivo *kýrios* que significa “amo, señor, o aquél con autoridad”; mientras que *arjitektonikēs* deriva del adjetivo *arjitektonikós* que significa “relativo al arte u oficio de construir”, de la misma raíz procede también nuestra palabra «arquitectura». Es de notar la importancia que asigna Aristóteles a esta ciencia pues no solo le concede la mayor autoridad sobre las demás sino que también, como un Arquitecto que usa de los materiales para su propio beneficio en la construcción, así la política debe servirse de las demás ciencias para alcanzar su fin que, como veremos más adelante, es un fin de propiamente humano.

⁴⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b,1

mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades. A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política”.⁴⁸

Para quien no pone cuidado en la lectura de Aristóteles, ésta parece ser una simple explicación de la convergencia de dos conocimientos, el ético y el político, sin embargo, es de relevante importancia señalar que la ética no comparte el mismo estatus de conocimiento que la política, pues aquella es en realidad una parte de ésta. Así, la ética entiende al hombre de un modo parcial pues lo separa de sus relaciones sociales naturales y esta separación solo se da mediante la facultad intelectual y no en la realidad. De ahí que el filósofo nacido en Estagira siempre considere el estudio de la realidad del hombre como inseparable del estudio de su realidad social, o mejor dicho, en relación a sus circunstancias.

También sabe que emprender un estudio sobre el fin de las acciones del hombre en relación a su felicidad (ética), así como sus acciones relacionadas a la felicidad de una comunidad (política), implica entender la naturaleza del hombre y sus diversos modos de ser y de actuar, de ahí que una ciencia como la política no pueda dar absolutos y por lo tanto «se buscará el rigor que la materia permita» pues las cosas que “son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones que parecen existir solo por convención y no por naturaleza”.⁴⁹ De ahí que sea absurdo que un matemático argumente sus resultados mediante la persuasión y un orador convenza a quien le escucha mediante comprobaciones y demostraciones.⁵⁰

Ahora bien, Aristóteles comienza por preguntarse acerca de la mejor forma de entender la felicidad, pues si bien muchos comparten que «felicidad» es el nombre propio de aquello que todos denominan “bien máximo” o “bien supremo” o por definición, aquello que se elige por sí mismo, cabe buscar cuáles son los diferentes significados o acepciones de ésta y, debido a la gran diversidad posible, habrá también que ver de quien viene cada

⁴⁸ *Ibid.*, 1094b,6

⁴⁹ *Ibid.*, 1094b, 15

⁵⁰ *Ibid.*, 1094b, 25

definición pues esto también nos permitirá ver quiénes son los discípulos adecuados para este conocimiento y también mostrará a los hombres capaces de participar de la política.⁵¹

El discípulo adecuado es un tema difícil, para Aristóteles, y siguiendo la fuerte tradición griega, es un hombre de edad madura que haya sido bien conducido por sus costumbres;⁵² los jóvenes de edad y de pensamiento, así como los hombres adultos pero de carácter juvenil no tienen experiencia de las acciones de la vida y procuran todo de acuerdo a la pasión. La buena conducción en sus costumbres es condición necesaria pues la moderación enseña a los hombres o al menos les permite comprender fácilmente las causas de las cosas.⁵³

Con estas primeras reflexiones entra Aristóteles a discutir el tema de la felicidad y las diferentes ideas que hay de ella pues “unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer o la riqueza, o los honores [...] incluso, una misma persona, opina cosas distintas; si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza”.⁵⁴ Debido a esta diversidad en las opiniones, crea una sencilla clasificación de las formas en que es vista la felicidad, los géneros de vida. Estos representan las formas a través de las cuales los hombres entienden el bien supremo, son tres: el primero es el de, literalmente, «los muchos»⁵⁵ que identifican a la felicidad con la sensación de placer, es el modo de vida voluptuoso; el segundo género es la vida política de la cual “los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores”;⁵⁶ y el tercero, la vida de contemplación de las formas, el conocimiento teórico, la vida contemplativa.

⁵¹ En tanto se habla de ética, hombre se entiende aún como especie, es decir, sexo masculino y femenino, sin embargo, es claro que después al hablar únicamente de política, se excluye a la mujeres, rasgo típico de la Grecia clásica, aunque esto no signifique que no sean felices sino más bien que en sus funciones no está la de buscar los medios para que su comunidad lo sea. Es este, junto con la esclavitud, los temas más criticados de la filosofía aristotélica, sin embargo, por más interesante que nos parezca, no es el momento de tratarlo.

⁵² *Ibid.*, 1095b, 5

⁵³ *Ibid.*, 1095b, 6 y ss.

⁵⁴ *Ibid.*, 1095a, 25

⁵⁵ Es literal, *οἱ πολλοὶ* (*Hoi Poloi*), significa «los muchos». Con esto se hace referencia al vulgo o a la mayor parte de la sociedad que Aristóteles identifica con la vida cómoda y sencilla del placer; al parecer, no presenta interés alguno por darles un nombre propio, quizá por ser el género de vida menos honrado, quizá porque, como su maestro Platón, los considera tan violentos y mutables como sus apetitos que no se les puede dar un solo nombre. (Cita República, Platón ¿?)

⁵⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095b, 21

Con las diferentes ideas de felicidad definidas, habrá que profundizar ahora en lo que Aristóteles entiende por felicidad. Él menciona, “lo que buscamos es un bien perfecto y si hay varios, el más perfecto de ellos”.⁵⁷ Entiéndase perfecto como algo acabado y que engloba todo aquello que se desea, ya sean honores, placer, inteligencia o virtud, pero siempre con vista a un fin supremo.⁵⁸ Aunado a esta perfección, la felicidad también debe ser suficiente y completa, esto lo define así, “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 mujeres, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza político”.⁵⁹

Es absolutamente necesario cuestionar a Aristóteles el porqué de un factor social, y eminentemente humano, atravesado en las características de lo que él entiende por felicidad. Aunque la explicación vendrá más adelante, vemos como para él no hay duda de una finalidad humana hacia la cual todo se dirige y que domina todo con su pensamiento pues más allá de sus investigaciones biológicas, la facultad intelectual del hombre, lo hace para él un ser superior y capaz de disfrutar del bien supremo, capaz de ser feliz.

De esta forma, a decir verdad un tanto brusca, es como Aristóteles relaciona la felicidad con el hombre y con una función propia de él. La lógica del razonamiento parece ser la siguiente: si el hombre participa de una potencia de la cual está privado tanto el animal como cualquier otro ser viviente no-humano, las acciones y el movimiento de ambos estarán orientados a finalidades diversas debido a que parten de orígenes diversos, de ahí que la función propia del hombre será una actividad de la parte intelectual del alma, y entonces, la virtud del hombre será realizar esta función,⁶⁰ «bien y hermosamente» pues “cuando a lo que se hace se le agrega la excelencia queda la virtud”,⁶¹ lo que hará de él un hombre bueno, y así su función propia será una actividad del alma de acuerdo con la virtud. Pero, ¿Qué es la virtud?, Esta cuestión se analizará en el siguiente apartado.

⁵⁷ *Ibid.*, 1097a, 30

⁵⁸ *Ibid.*, 1097b, 1

⁵⁹ *Ibid.*, 1097b, 7

⁶⁰ Para el estagirita, en la función es donde convergen el bien y lo bueno tanto como el mal y lo malo. *Ibid.*, 1097b, 25

⁶¹ *Ibid.*, 1098a, 10

Antes de pasar a eso, cabe mencionar que, si en la función del hombre estará el bien y lo bueno, es necesario mencionar que el pensamiento aristotélico, el hombre goza de tres tipos de bienes: los llamados exteriores, los del cuerpo y lo del alma. Estos últimos son los más importantes y mejores,⁶² pero es consciente de que la felicidad en su totalidad necesita de los bienes exteriores y los del cuerpo, “pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos”,⁶³ así como también es necesario un poco de buena suerte pero nunca se debe subordinar la felicidad a ella.⁶⁴

⁶² *Ibid.*, 1098b, 15

⁶³ *Ibid.*, 1099b, 1

⁶⁴ *Ibid.*, 1099b, 25 y ss.

3. Virtud: propiedades y tipos

Para entender el sentido de la virtud en el contexto aristotélico debemos separarnos de su significación sincrónica y por tanto moderna. Solemos entender virtud como una especie de heroicidad, casi como un don o un talento especial, quizá solo en el ámbito musical se conserva un significado semejante al sentido aristotélico pues cuando nos referimos a una persona como “pianista virtuoso” lo que alabamos es su capacidad para tocar el piano, pero no solo por hacerlo, sino por hacerlo bien.

Es por esta confusión de significados antiguos y modernos que muchos autores al tratar los temas clásicos prefieran conservar la transcripción exacta del griego, *areté*, sin embargo, ya en la antigüedad había diferentes significados para ella en diferentes épocas. Aunado a esto, consideramos adecuado mantener la traducción «virtud» pues con esta explicación y la definición aristotélica podemos entender el sentido adecuado de lo que se quiere expresar.

La virtud, para Aristóteles, es un grado o calificación de la conducta en tanto se realiza «de la mejor manera» o, en un sentido un tanto reduccionista, es el bien hacer de una función o actividad.

Virtud y Vicio son las dos caras de la moneda de la conducta, las mismas causas y los mismos medios producen a ambos⁶⁵ pero también la conducta de un hombre se nos presenta en dos acepciones diferentes, una fase activa y otra pasiva, acción y pasión. Podríamos definir la conducta activa como el acto del cual el hombre es sujeto agente pues tiene control, volición y deseo sobre éste; y, en general, conducta pasiva cuando el hombre recibe o padece la volición y el deseo de un agente externo que provoca el acto.

También la virtud se divide en dos tipos: virtud ética e intelectual. De ahí que necesariamente una y otra sean virtudes de acciones diferentes y, así, una y otra se ejercitan por medios diferentes: la virtud ética se perfecciona mediante la costumbre, en tanto la intelectual mediante la enseñanza, la experiencia y el tiempo.⁶⁶

⁶⁵ *Ibid.*, 1103b, 5

⁶⁶ “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

Es importante señalar que para Aristóteles un factor importante en el desarrollo de toda acción y pasión (y por lo tanto de la virtud), es el placer o dolor que las acompaña⁶⁷ y no es de menor importancia pues es así como se regulan aquellas,⁶⁸ sobretodo y manifiestamente en las virtudes éticas,⁶⁹ pues “el hombre por naturaleza se inclina más hacia el placer”.⁷⁰

Sin entrar muy profundo en la teoría del placer aristotélico, digamos de manera puntual que no todos los placeres son tales por naturaleza pero el placer en sí pertenece al alma y aquello que es agradable por naturaleza son las acciones de acuerdo con la virtud; así, “La vida de estos hombres [virtuosos] no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma”.⁷¹

Ahora bien, no se debe confundir la relación virtud-vicio con la relación placer-dolor pues él mismo sabe que ambos convergen en el ser humano y es inminente que no por tener la facultad para sentirlos el hombre será, causalmente, bueno o malo. Por esto, cuando se pregunta por el papel que jugarán las virtudes y los vicios en el hombre, propone tres posibles opciones: serán ora pasiones, ora facultades, ora *héxis*.⁷² De éstas elige la última que podemos traducir como modo de ser, condición, actitud, estado o incluso, no literal pero sí con miras a una mejor comprensión del término, aquello que da forma al carácter.

La relación de la virtud con el placer y el dolor puede ser explicada como una evaluación adecuada de las circunstancias que rodean a la acción pues “los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, o los que no se

«costumbre». De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103a, 15). Es esta una de esas pequeñas pistas que arroja Aristóteles y que reflejan el pensamiento de su cultura y de su época. En griego la diferencia entre costumbre y carácter se da solamente por la longitud de la primera letra de la palabra carácter que es una *eta* en *ἦθος*, a diferencia de la primera letra en costumbre que es una *epsilon* en *έθος*. Es famosa también la cita de Platón en la que subordina la construcción moral del hombre a sus hábitos, pues dice “toda disposición del carácter procede de la costumbre (*pan ethos dia ethos*)”. Platón, *Leyes*, VII, 792e.

⁶⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1104b, 15

⁶⁸ *Ibid.*, 1105a, 3

⁶⁹ *Ibid.*, 1104b, 10

⁷⁰ *Ibid.*, 1109a, 10

⁷¹ *Ibid.*, 1099a, 15

⁷² *Ibid.*, 1105b, 16

debe, o cuando no se debe, o como no se debe”.⁷³ De ahí que no sean los placeres en sí lo que haga a los hombres de tal o cual manera sino la manera en que los enfrentan y aprehenden.⁷⁴ Ahora bien, aunado a esto, quien realiza la acción debe tener cierta disposición a hacerla de forma virtuosa y esto se logra si sabe lo que hace, si lo que hace lo elige por ello mismo y si lo hace con firmeza y de manera inquebrantable.⁷⁵

Así pues, queda establecido que la virtud “tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario”.⁷⁶

De esta forma, Aristóteles expone de una manera general la relación virtud-vicio, sin embargo, de manera particular se preocupa de que en el plano de la acción también existen tres posibilidades de ésta que son: hacerla bien, hacerla mal o no hacerla. Si «hacer bien» es la forma que se relaciona con la virtud, por necesidad «hacer mal» y «no hacer» se relacionarán con el vicio, de ahí que el filósofo griego desarrolle la teoría que lo distinguirá de sus antecesores, el término o justo medio.

La novedad de esta teoría se debe no solamente a su creatividad sino también por su propuesta como parámetro de la conducta del hombre a través de sus propias acciones y no mediante absolutos maniqueos, lo que resulta en una evaluación propiamente humana, es decir, el hombre se califica a sí mismo en tanto hombre y no bajo los dictados de una autoridad divina o de conceptos monolíticos, estáticos y rígidos. Consiste en lo siguiente.

Dos vicios rodean a la acción, el exceso y el defecto, y la acción virtuosa tenderá hacia el justo medio, “Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y de nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos”.⁷⁷ En estas líneas Aristóteles entiende que cada hombre es diferente en su conducta y sus disposiciones, de ahí que la virtud no sea estática y mucho menos lo sea el término medio. Así, el hombre virtuoso buscará el término medio relativo a sí mismo y no alguno de carácter absoluto.⁷⁸

⁷³ *Ibid.*, 1104b, 22

⁷⁴ *Ibid.*, 1104b, 27

⁷⁵ *Ibid.*, 1105a, 29

⁷⁶ *Ibid.*, 1104b, 27

⁷⁷ *Ibid.*, 1106a, 29

⁷⁸ *Ibid.*, 1106b, 5

Así lo resume él, “pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, virtud”.⁷⁹

Con estas premisas podemos entender porque Aristóteles refiere el estudio de la política al placer y al dolor⁸⁰ pues para él, el político debe conocer los atributos del alma⁸¹ ya que si lo que desea es hacer buenos ciudadanos debe legislar con miras a crear en ellos buenos hábitos⁸² y de ésta forma hacerlos buenos y capaces de acciones nobles.⁸³ Es así también como se diferencia al buen régimen del malo,⁸⁴ pero esto se analizará más adelante.

⁷⁹ *Ibid.*, 1106b, 23

⁸⁰ *Ibid.*, 1105a, 13

⁸¹ *Ibid.*, 1102a, 20; 1152b, 1

⁸² *Ibid.*, 1103b, 1

⁸³ *Ibid.*, 1099b, 30; 1102a, 9

⁸⁴ *Ibid.*, 1103b, 2

4. Acción: deliberación y elección

“Así pues, ya que el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella), debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser, como hemos dicho”.⁸⁵

Es de loar la posición de un autor por hacer de su investigación algo tan íntimo y personal. Bastante extraño es para los tiempos modernos entender el impacto de la ciencia y la investigación sobre el hombre, sin embargo, Aristóteles nunca lo pierde de vista pues comprende al hombre y a sus acciones como un sistema en constante reconstrucción y de ahí que su intención por dilucidar las aristas problemáticas de la naturaleza humana se muestre honesta y sensata.

Su aprehensión a la esta investigación es tanta que incluso critica a quienes permanecen en el plano teórico de la acción, dice, “Pues la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como éstos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán el alma con tal filosofía”.⁸⁶

En el plano de la acción, Aristóteles distingue cuatro características esenciales: el papel de la voluntad, la deliberación, la elección y el fin.⁸⁷ Ahora bien, voluntad y fin están íntimamente ligados pues este es objeto de aquella y “así, para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa”.⁸⁸ Lo único que Aristóteles quiere señalar con esto es que el fin de la acción está determinado previamente

⁸⁵ *Ibid.*, 1103b, 25

⁸⁶ *Ibid.*, 1105b, 10

⁸⁷ Aristóteles da el mismo nombre a la voluntad y al deseo más perfecto que es de la parte intelectual del alma, a ambos los llama *boúlēsis*, esto nos muestra la intención del autor por crear una relación entre el deseo del hombre y como participa en el proceso para llegar a ser acción. Es de resaltar también, como dice Tomás Calvo Martínez (Nota 28 capítulo 3, libro II del tratado *De anima*, que él mismo traduce y comenta), como la terminología referente a la vida afectiva aparece fijada “con notable estabilidad a lo largo de la obra de Aristóteles”, pues en diversas obras encontramos el mismo manejo de ella (*De anima*, 414b, 2; *Eudemia*, 1225b, 25; *De motu animalum*, 700b, 22; *Política*, 1334b, 23; *Retórica*, 1369a, 3).

⁸⁸ *Ibid.*, 1113a, 25

por un deseo o un objeto deseado, el proceso de la acción, cuyas partes principales son la deliberación y la elección no modifican o investigan acerca del fin de ella, sino solo sobre los métodos a utilizar para alcanzar dicho fin.

Cabe aclarar que este esquema de cuatro puntos es la forma más compleja de la acción pues es la que sigue el hombre virtuoso, en cambio, los animales y los niños no participan de la deliberación y la elección, los primeros porque carecen de la facultad intelectual y los segundos porque aún no desarrollan su inteligencia.⁸⁹ Es así que las acciones de ambos tienen su origen en un impulso o deseo pulsional.⁹⁰ Por ello de gran importancia es definir el papel tanto de la deliberación como de la elección, pues éstas son las dos grandes diferencias del hombre virtuoso.

La deliberación es una especie de investigación.⁹¹ Por lo tanto es un proceso que tendrá un objeto definido y este es “aquello que está en nuestro poder y es realizable”,⁹² sin embargo, hemos visto antes que en lo relativo a la ética y a las acciones humanas, éstas parecen existir «solo por convención y no por naturaleza». De ahí que la característica especial que agrega Aristóteles a este proceso sea lo contingente. Dice, “los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. Sobre los conocimientos exactos (como las matemáticas que también son una especie de investigación) y suficientes no hay deliberación [...] La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado”.⁹³

La autonomía que da aquí a la acción humana es una muestra clara del valor que da al hombre y a sus necesidades en su teoría ética, sabe que no puede haber una ciencia exacta que determine las acciones y la forma de proceder del hombre,⁹⁴ no hay una receta

⁸⁹ *Ibid.*, 1111b, 6

⁹⁰ De las tres especies de deseo (voluntad, impulso o apetito), los impulsos, *thymos*, son propios de la facultad sensitiva.

⁹¹ *Ibid.*, 1142b, 1

⁹² *Ibid.*, 1112a, 32

⁹³ *Ibid.*, 1112b, 1 y ss.

⁹⁴ Entre aquellas acciones humana que son objeto de deliberación, Aristóteles incluye también el arte pues para él es evidente que el trabajo de un artista es más vacilante al de un científico, de ahí que su definición de arte tenga incrustada en su ser la idea de aquello «que es posible que sea de otra forma», y de ahí también que se aun actividad propiamente humana: “Todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte

del buen obrar, solo hay parámetros de la acción que cada hombre debe autoinvestigar, es por esto que también considera la posibilidad de que exista la mala deliberación causa de los yerros humanos.⁹⁵

Con esto, la deliberación constituye el proceso de investigación propio del hombre pero será solo una herramienta pues recordemos que la voluntad ya determinó el fin, por ello el objeto concreto de la deliberación serán los medios que conduzcan al fin, siempre y cuando nada se atraviese en el trecho que va de la deliberación a la elección.

Si bien el proceso del acto humano comprende una facultad por completo intelectual como lo es la deliberación, comprende también una facultad de carácter práctico que es la elección. La situación anhelada comprende un paso directo de la deliberación a la elección sin la intervención de algún vicio que pueda desviar a esta de los resultados obtenidos por medio de la deliberación.⁹⁶ El objeto de la elección es el mismo que el de la deliberación y es más bien una especie de gatillo que funciona como primer paso para la acción, de ahí que Aristóteles defina la elección como un deseo deliberado pues “cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación”.⁹⁷ Así, la deliberación sobre el mejor medio para alcanzar un fin deseado estará precedido por la elección de lo deliberado y de esta forma “lo último en el análisis es lo primero en la génesis”.⁹⁸

El objeto de la elección parecería sencillo cuando ella y la deliberación están en armonía con el deseo de la facultad intelectual, sin embargo, la elección puede corromperse por un apetito, un deseo o una pasión,⁹⁹ estos falsos objetos de elección se distinguen por la disyuntiva que sostienen entre ellos mismos, pues el objeto del apetito versa entre el placer y el dolor mientras que el deseo versa sobre lo posible y lo imposible, la opinión discurre entre lo verdadero y lo falso y, en cambio, la elección siempre versará entre lo bueno y lo malo.¹⁰⁰

es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y *cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido*” (*Ibid.*, 1140a, 1; las cursivas son nuestras).

⁹⁵ *Ibid.*, 1142b, 1 y ss.

⁹⁶ *Ibid.*, 1112a, 9

⁹⁷ *Ibid.*, 1113a, 10

⁹⁸ *Ibid.*, 1112b, 22

⁹⁹ *Ibid.*, 1111b, 11

¹⁰⁰ *Ibid.*, 1111b, 15

Con esto, la elección después de la deliberación será necesariamente de lo bueno pues “elegimos lo que sabemos exactamente que es bueno”,¹⁰¹ y por lo tanto podemos entender que la elección siempre vaya acompañada de la razón y la reflexión.¹⁰²

¹⁰¹ *Ibid.*, 1112a, 6

¹⁰² *Ibid.*, 1112a, 16

5. Amistad y Justicia, la transición a la política

Después del minucioso recorrido por el que nos conduce Aristóteles acerca de la teoría del acto humano, procede a construir el puente que sostendrá su transición de la ética a la política y, así como dirá posteriormente, “completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas”.¹⁰³ Los materiales de esta obra serán dos principalmente, la amistad y la justicia, de tal forma que es necesario dar a cada una su respectivo espacio para analizarla y entenderla; empecemos con la justicia.

Es en el Libro V de la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles expone de manera profunda su teoría sobre la justicia. Es aquí también que él mismo otorga a la justicia un papel central en su teoría pues “la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros”.¹⁰⁴ Esta es una precisión importante pues salimos del ámbito individual y entramos a una característica fundamental de la antropología aristotélica, el carácter social inherente a la vida humana.

Por esto, la definición que él expone acerca de la justicia está impregnada de una fuerte carga social que la caracteriza, de ella dice: “es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no solo consigo mismo. En efecto, muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros; por esta razón, el dicho de Bías parece verdadero cuando dice «el poder mostrará al hombre»; pues el gobernante está en relación con otros y forma parte de la comunidad”.¹⁰⁵

De ésta cita dos puntos son de gran importancia. El primero refiere a la justicia en su sentido perfecto, completo, es casi la realización propia de aquello que es virtuoso y es así el punto más acabado de la virtud, su entelequia, está en el ámbito social ya que ella, como actividad, es propiamente humana y solo en ese contexto es que podemos hablar de justicia. Con esto podemos entender porqué, cuando Aristóteles habla de la justicia, dice

¹⁰³ *Ibid.*, 1181b, 12

¹⁰⁴ *Ibid.*, 1130a, 5

¹⁰⁵ *Ibid.*, 1129b, 30

“no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la justicia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total”.¹⁰⁶ De ahí el papel central que le otorga.

El segundo punto que debemos resaltar es la extensión de la justicia más allá de una simple asociación entre individuos a un ámbito francamente político pues «el gobernante está en relación con otros y forma parte de la comunidad», la explicación que buscamos está en la íntima relación entre la ley y la justicia.

En los primeros párrafos del ya mencionado Libro V, Aristóteles fija, aunque sin explicar, dicha relación, “Parece que es injusto el transgresor 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.”¹⁰⁷ Dado que este apunte nos obliga a comprender la definición entre lo legal y lo equitativo empecemos por aquél.

Lo legal es aquello establecido por la legislación,¹⁰⁸ es decir, las leyes. De esta forma una ley en tanto que es justa deberá producir o preservar la felicidad de una comunidad política.¹⁰⁹ No es curioso que una ley tenga como fin preservar la felicidad de la *polis* pues “la ley ordena hacer lo que es propio del valiente [...] e, igualmente, lo que es propio de las demás virtudes y formas de maldad, mandando lo uno y prohibiendo lo otro, *rectamente cuando la ley está bien establecida, y peor cuando ha sido arbitrariamente establecida.*”¹¹⁰ De modo que la ley solo es ley en tanto es justa y esto es si participa de la justicia, es decir, justa es si conlleva un beneficio para la comunidad, pues solo así es la forma más acabada de la virtud. Así, la relación entre ley y justicia está afianzada por la virtud, pues “la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe vivir según todos los vicios”.¹¹¹

Ahora bien, si la justicia es la virtud completa pues se ocupa del bien ajeno, entonces, la ley será una regulación de la comunidad entre dos personas con la finalidad de

¹⁰⁶ *Ibid.*, 1130a, 7

¹⁰⁷ *Ibid.*, 1129b, 1

¹⁰⁸ *Ibid.*, 1129b, 11

¹⁰⁹ *Ibid.*, 1129b, 16

¹¹⁰ *Ibid.*, 1129b, 20; las cursivas son nuestras.

¹¹¹ *Ibid.*, 1130b, 19

procurar su felicidad¹¹² para así instaurar una autarquía “entre personas libres e iguales, ya sea proporcional o aritméticamente”,¹¹³ sin embargo, esto es solamente una parte de la justicia pues lo legal es un convenio humano y no será lo mismo en todas partes, de ahí que tampoco lo sean los regímenes políticos.¹¹⁴ Solo queda establecer aquello que es equitativo y que también es justo, incluso más que lo legal.

Si bien lo justo se dice de lo legal pues se observa y respeta una ley, habrá también que considerar que toda ley tiene un carácter universal y como tal absoluto que se contrapone con el carácter convencional, en el que Aristóteles hace tanto énfasis, de los actos humanos. Es la propia naturaleza universal de la ley lo que la hace también incompleta pues “hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal”,¹¹⁵ de ahí que lo equitativo sea para él mejor que lo justo pues aquél no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal.¹¹⁶ Esto se debe precisamente a la falta de una naturaleza absoluta que determine los actos humanos, lo que hace necesaria una apreciación particular del acto para apreciarlo en todas sus aristas.

Con esto, la definición del hombre equitativo que expone en la *Ética* es la siguiente, “aquél que elige y practica estas cosas justas, y aquel que, apartándose de la estricta justicia y de sus peores rigores, sabe ceder, aunque tiene la ley de su lado”.¹¹⁷ Con esto ata los hilos de lo que se puede entender como «justo» pues tiene en cuenta y comprende la naturaleza contingente del hombre y de sus actos, de ahí que a partir de esto se pueda explicar también su teoría de los regímenes políticos.

En lo que corresponde a la amistad, Aristóteles la califica, de inicio, como “lo más necesario para la vida”¹¹⁸ e incluso la considera más valiosa que la justicia legal pues entre amigos no hay necesidad de leyes pero entre justos sí es necesaria y parecen éstos los más

¹¹² *Ibid.*, 1134a, 30

¹¹³ *Ibid.*, 1134a, 25

¹¹⁴ *Ibid.*, 1135a, 1

¹¹⁵ *Ibid.*, 1132b, 15

¹¹⁶ *Ibid.*, 1137b, 13

¹¹⁷ *Ibid.*, 1137b, 35

¹¹⁸ *Ibid.*, 1155a, 1

capacitados para ella.¹¹⁹ Incluso llega a mencionar que “parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia”.¹²⁰

Ahora, la primera característica de la amistad aristotélica es la reciprocidad, pues solo puede haber amistad entre dos objetos animados y, entre amigos, ambos desean el bien del otro.¹²¹ Posteriormente distingue tres clases o tipos de amistad: la perfecta, la que se da por interés y la que se da por placer.¹²² Las dos últimas son elementos de la amistad perfecta. La que se da por interés mira siempre a un beneficio que se puede obtener de la relación, así también, cuando aquél beneficio se termina no se duda en terminar también la amistad pues en realidad en esos casos no son amigos entre sí, sino solo de su propio provecho.¹²³

La amistad que se da por placer es una especie de conveniencia en tanto aquella persona que es objeto de amistad lo es siempre y cuando sea complaciente o agradable y de esta forma no es amado por sí mismo sino por aquello que procura ya sea alegría, confianza, compañía o cualquier otra forma de placer entre amigos.¹²⁴ Esta especie de amistad es más común en los jóvenes pues el placer tiene lugar por causa de la pasión y estos son más sensibles a ella,¹²⁵ pero es ésta para Aristóteles la forma más cercana a la amistad perfecta.¹²⁶

Los verdaderos amigos serán aquellos que entre ellos mismos sean agradables y útiles, y éstos solo lo serán los buenos y virtuosos pues solo así son iguales “Pues la igualdad y la semejanza son amistad, sobre todo la semejanza en la virtud, puesto que, siendo constantes en sí mismos, permanecen así respecto del otro”.¹²⁷

Así pues la amistad y la justicia son facultades del hombre virtuoso, por ello las pequeñas asociaciones que surgen de la primera serán la base y fundamento de una comunidad más grande, comunidad donde se vuelve necesaria la justicia legal, la

¹¹⁹ *Ibid.*, 1155a, 27

¹²⁰ *Ibid.*, 1155a, 21

¹²¹ *Ibid.*, 1155b, 29

¹²² *Ibid.*, 1156a, 5 y ss.

¹²³ *Ibid.*, 1157a, 13

¹²⁴ *Ibid.*, 1156a, 15

¹²⁵ *Ibid.*, 1156b, 1

¹²⁶ *Ibid.*, 1158a, 18

¹²⁷ *Ibid.*, 1159b, 1

comunidad política.¹²⁸ Aristóteles dice, “todas ellas [tipos de comunidad parecen estar subordinadas a la comunidad política, pues el fin de ésta no parece estar limitado a la conveniencia del momento, sino extenderse a toda la vida”.¹²⁹

Es interesante como une aquí las asociaciones particulares y a una estructura más grande, la comunidad política, “la amistad parece estar en relación con cada una de las formas de gobierno en la misma medida que la justicia”,¹³⁰ pues la forma de gobierno para él está en relación directa con el modo de ser de sus ciudadanos, de sus personas y será así tanto en las formas rectas como en las desviadas pues en éstas “como apenas hay justicia, tampoco hay amistad y especialmente en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna o poca amistad”.¹³¹ No cabe duda que lo que pretende Aristóteles es enlazar todas las esferas, metafísica, ética y política, y los diferentes entornos del individuo como parte de una teoría general del hombre.

En resumen, “la justicia supone personas cuyas relaciones está reguladas por una ley”,¹³² así será la justicia legal, es decir, las leyes, las encargadas de regular y establecer lo que corresponde a la virtud y al vicio para así formar ciudadanos virtuosos capaces de amistad, sin embargo, Aristóteles sabe que aunque las leyes sean necesarias para la vida, pues el hombre suele obedecer más a la necesidad que a la razón,¹³³ sabe también que “no es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter”,¹³⁴ por ello recomienda que la ciudad se ocupe de estas cosas de manera pública y si es que ésta descuida estos asuntos “cada ciudadano debe ayudar a sus hijos y amigos hacia la virtud o, al menos, deliberadamente proponerse hacer algo sobre la educación”.¹³⁵

Es aquí que encontramos la transición a la política pues logra enlazar la creación de una comunidad con una necesidad propiamente humana, de manera que la simple conveniencia no será el objetivo principal sino, como vimos antes, la felicidad de la

¹²⁸ *Ibid.*, 1160a, 10

¹²⁹ *Ibid.*, 1160a, 20

¹³⁰ *Ibid.*, 1161a, 10

¹³¹ *Ibid.*, 1161a, 30

¹³² *Ibid.*, 1134a, 30

¹³³ *Ibid.*, 1180a, 1

¹³⁴ *Ibid.*, 1179b, 17

¹³⁵ *Ibid.*, 1180a, 25

comunidad. Al enlazar la esfera ética con la política, Aristóteles da un vuelco a la forma de estudiar lo político pues lo aborda a partir del comportamiento humano y es esto lo que le permite elaborar una teoría por completo nueva acerca de las cosas políticas.

III. El Animal Político

1. Aristóteles y el hombre

La pretensión aristotélica por explicar la naturaleza del orden político es el primer esfuerzo intelectual por crear una Teoría política de manera sistemática. Se impregna sin querer de la compleja concepción que tiene el pensamiento griego del s. IV acerca del hombre y su importancia como eje de la actividad social. Los dioses y los héroes permanecen en el recuerdo pero no son olvidados, en realidad, la religión participa con naturalidad en la mayoría de las actividades sociales e incluso los ritos religiosos sirven para crear unión entre los ciudadanos. Religión y Política van de la mano e inclusive podríamos decir que es una religión cívica. Esta naturalidad, aunado al desarrollo histórico del pensamiento griego, permite a Aristóteles configurar una Teoría política en la cual las intervenciones divinas no aparecen como factores de cambio y establece al hombre como responsable de las transformaciones y revoluciones del ámbito social. Por primera vez, en el pensamiento griego, lo político se explica, como había dicho Protágoras, con el hombre como medida de las cosas.

En el capítulo anterior hemos ya visto la construcción que hace Aristóteles del hombre: en un primer momento, describe la naturaleza de su ser, de su alma, en su Teoría metafísica expuesta en *De Anima*; después, describe la capacidad de sus potencias y facultades con lo que desarrolla su Teoría ética en la *Ética*. En este capítulo daremos un último paso y ahondaremos en la posición que sostiene acerca del hombre y su naturaleza paralela, su naturaleza política.

El hombre en el pensamiento aristotélico tiene necesidades y características naturales que lo llevan a vivir en comunidad, tal como las abejas y otros animales gregarios, sin embargo, por la diferencia de su alma es necesario que esta característica tenga un fin diferente al de una comunidad de animales y, por lo tanto, un fin superior. La diferencia sustancial que encuentra Aristóteles con todos los animales en general pero con los animales gregarios en particular, es que de todos ellos solamente el hombre cuenta con la palabra, y esto es lo que le permite ser un animal político, no sólo refiriéndose al sentido

de vivir en una *polis* sino que entiende a esta como un estadio superior de comunidad: “Y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo de dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros”.¹ Y agrega la importancia de que esto sea así, es decir, que el hombre tenga palabra tiene un fin determinado, una función específica pues, como dice unas líneas antes, «la naturaleza no hace nada en vano», y así una facultad única del hombre se convierte en la diferencia sustancial con cualquier otra congregación animal: “Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y el mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la casa y la ciudad”.²

Ahora bien, esta afirmación está cargada de muchos significados, que la *palabra* tenga como función “manifestar lo conveniente y lo perjudicial así como lo justo y lo injusto” indica una facultad comunicativa que necesariamente exige la presencia de un «otro» pero esto con el fin de señalar los aciertos y errores que afectan a cada uno de ellos, es decir, la palabra señala las diferencias entre lo bueno y lo malo, entre lo mejor y lo peor, con el fin de crear una comunidad perfecta, una comunidad feliz. Podemos entender el gran peso que tiene la palabra para Aristóteles pues con ella se expresan los valores y las costumbres de una sociedad, esto configura una educación y genera la construcción de lo social, es decir, lo que es bueno y lo que es malo, es por este mismo aspecto que la retórica fue una disciplina de gran importancia para la comunidad griega de la época antigua.³ De ahí que la última línea cobre vital importancia pues dice “la participación común en estas percepciones”, es decir, la comunión de valores y costumbres de cada hombre es la razón por la cual existe la familia y, claramente como una evolución inercial, la comunidad política.

¹ Aristóteles, *Política*, 1253a

² *Ibid.*, 1253a

³ Simplemente recordemos la importancia de la elocuencia para el héroe homérico, la figura de los rapsodas y los aedos en la antigüedad arcaica, así como los oradores de la época clásica.

La facultad comunicativa del hombre sería razón suficiente para justificar su vida en comunidad pues la *palabra* sería la herramienta por la cual unos y otros podrían comunicarse con el fin de cooperar para poder sobrevivir, sin embargo, incluye “el sentido del bien y del mal” lo que muestra su intención de establecer un parámetro ético con cualquier otro tipo de comunidad humana, es decir, busca justificar la creación de una comunidad de otro orden, esta será concretamente la comunidad política a la que llamará, como veremos más adelante, la «comunidad suprema».

Es con base en esto que la frase por demás famosa de la filosofía aristotélica está cargada de varios matices y significados, es decir, cuando Aristóteles menciona que “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales y que *el hombre es por naturaleza un animal político*, y que el apolítico por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”,⁴ no se refiere solamente a la condición necesaria del hombre de vivir en comunidad sino que esta condición, más allá del vivir, le ofrece la posibilidad de desarrollarse y vivir de una cierta manera, vivir bien, vivir de manera política.

⁴ La edición de Gredos traduce “animal social” lo cual no me parece del todo correcto pues es mucho más transparente y clara la traducción por “animal político” de otras editoriales como Alianza o UNAM. *Ibid.*, 1253a

2. Comunidad

Así como vimos antes que existían diferentes tipos o formas de vida de la cuales ya hemos explicado la existencia de una cierta forma de vida política, así también Aristóteles expone una tipología referente a las diversas formas de comunidad, entre las cuales desataca una a la que él denomina “la comunidad suprema”⁵, por sus ventajas y diferencias con otros tipos de asociaciones o comunidades, es ésta, en sus palabras, “la comunidad política a la que [también] llamamos ciudad”.⁶

De hecho, la importancia de la comunidad política es tanta que las primeras líneas de su *Política* están dirigidas a mostrar sus características y el fin que persigue. Si seguimos la lógica aristotélica, así como hay un bien supremo, también hay un tipo de comunidad que tiende al mismo, es decir, si tenemos en mente la explicación de la conformación natural del alma del hombre y su superioridad sobre otros seres vivientes, será necesario que este configure necesariamente un tipo de sociedad superior correspondiente a sus características únicas como especie. Esta comunidad política es lo que el pensamiento griego llamó *πόλις* (*Polis*), creación propiamente helena que se mostraba como una fase superior no sólo de la evolución animal sino también en comparación con otras asociaciones humanas, es decir, las sociedades de los pueblos bárbaros o extranjeros con los cuales mantuvieron constante contacto.⁷ Esta creación única y orgullo del pueblo heleno es, en el entramado del pensamiento aristotélico, más que una mera asociación de individuos organizados en familias y aldeas.

En la *Política*, Aristóteles sostiene que la ciudad es una institución resultante de una progresión natural⁸ que va de la familia a la aldea y de ésta a la conformación de ciudades, sin embargo, deja claro que la comunidad política no persigue los mismo fines que sus

⁵ La *polis* para los griegos como el Estado para los modernos, es el terreno donde es posible que el hombre desarrolle todas sus capacidades, “Minimally, human beings need the state to become fully actualized humans. Thus, the state needs no justification: its function is to permit humans to realize their ends” Shields, p.351. Podríamos decir, incluso, que en el contexto griego lo que hace humano al humano, a diferencia de los barbaros, es su desarrollo dentro de la *Polis*, es esta otra muestra, bastante común, del orgullo heleno de la época clásica.

⁶ *Ibid.*, 1252a

⁷ Principalmente Persia y Egipto.

⁸ Shields advierte, “If we are prepared as is customary in contemporary political discourse after Weber to distinguish state and civil society, then we will likely distort Aristotle’s actual defence of the polis as a natural political institution” p. 351 y 353-356.

etapas anteriores, sino que además de ostentarse y ser necesariamente una sociedad autárquica y autosuficiente, busca también un objetivo más refinado y complejo que no es posible observar ni en la familia, ni en la aldea, esto es la felicidad de sus habitantes.⁹ Por ello, una vez que tiene claro esto se atreve a mencionar más adelante, “Pero no han formado una comunidad solo para vivir sino para vivir bien”.¹⁰ Con esto hace patente la diferencia sustancial que construye la jerarquía entre las comunidades humanas en general y la comunidad política mediante la felicidad de los individuos como objetivo primordial de la *polis*; así como antes con la facultad intelectual estableció la jerarquía entre almas humanas y almas de animales o como posteriormente lo hará con la teoría del bien común en relación a los gobiernos rectos y desviados.

Así pues, podemos ver que para Aristóteles el hombre es un animal político no sólo por el mero hecho de vivir en comunidad sino también porque en la comunidad, es decir, dentro de ella, es donde puede desarrollar su potencial humano y así alcanzar su felicidad, es en ella donde se realiza propiamente humano. A esto hay que agregar que si el bien vivir o la felicidad de la ciudad es un fin, el camino a ella es el mismo que ya se explicó en cuanto al hombre, es decir, la virtud.¹¹ Es bastante interesante como Aristóteles logra crear un sistema de círculos concéntricos en los cuales engloba y se desarrolla toda la actividad humana y social de manera que si la ciudad es una progresión natural de la vida en familia, se debe a que es una creación propiamente humana y que parte de lo que es particularmente humano, esto significa que compartirá los mismos medios y fines que caracterizan al hombre como especie. Lo que el hombre busca para sí mismo, lo busca la ciudad para sus habitantes; la primera parte corresponde a la ética, la segunda a la política.

Es aquí que encontramos una de las definiciones más claras y complejas acerca de la ciudad, comunidad política o *polis*, del pensamiento aristotélico. Esta definición, que refleja el pensamiento del autor y de su época en relación a la materia que compone a la ciudad, tiene como base, curiosamente,¹² un elemento abstracto que es la virtud, en otras

⁹ *Política*, 1252b

¹⁰ *Ibid.*, 1280a

¹¹ *Ibid.*, 1280b

¹² Me parece curioso en comparación con las características modernas que se le atribuyen a lo que es una “ciudad”, es decir, su extensión, su población, sus actividades, todos y cada uno de ellos elementos

palabras, la definición de lo que es una ciudad se da a partir de la forma de vida de sus ciudadanos, la *héxis*¹³ de ellos, menciona “En efecto, si alguien pudiera reunir los lugares en uno solo, de suerte que la ciudad de Megara y la de Corinto fueran abarcadas por las mismas murallas, a pesar de eso no habría una sola ciudad”.¹⁴ Esto demuestra la importancia del factor ético para la filosofía política aristotélica, es decir, la importancia que tiene para la política como ciencia es el estudio de la construcción moral del hombre, sus valores y sus costumbres, pues más allá de las leyes, la ciudad es de un cierto tipo en relación a la forma de vida y a la convivencia cotidiana de cada uno de sus ciudadanos.

De esta forma Aristóteles deja claro el factor sustancial que distingue su definición de la ciudad o comunidad política, y agrega, “Estas cosas [alianzas defensivas, intercambios, etc.], sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica”,¹⁵ de ahí que podamos asegurar que la comunidad política que busca el buen vivir y la felicidad de sus habitantes no debe limitarse a las actividades formales y mucho menos pensar que la simple existencia de un aparato administrativo o burocrático es lo que define y constituye a la ciudad, en realidad la verdadera esencia de la ciudad está en la comunión de sus habitantes y esta solo se logra a través de la educación pues, sin importar la pluralidad¹⁶ y diferencias entre sus habitantes,¹⁷ es necesario que esta sea, al menos, común a todos,¹⁸ y orientada específicamente a la

materiales y concretos. Aquí Aristóteles no distingue a la ciudad como territorio sino que la comprende como una unión de personas con valores y costumbres comunes.

¹³ Esta palabra (*ἔξις*) que se traduce comúnmente por “modo de ser” y que transcribimos por *héxis*, tiene una etimología bastante reveladora de su significado. Es en sí un sustantivo que deriva del verbo *ἔχω* (*écho*), y el significado principal de este es tener, mantener o poseer, lo que muestra una idea clara acerca de lo que la *héxis* significa, es decir, ella es lo que se tiene siempre y se posee en todo lugar, lo que se tiene como parte de uno mismo.

¹⁴ *Ibid.*, 1280b

¹⁵ *Ibid.*, 1280b

¹⁶ Según Jill Frank, “Being a citizen is regime-dependent not least because what it means to share in a constitution largely depends on the laws, education, and other social and political institutions of that particular constitution” (Frank, p.93), también Düring, p. 767.

¹⁷ Véase también: Aristóteles, *Política.*, 1261a

¹⁸ Este es uno de los puntos principales que separan a la filosofía platónica de la aristotélica. Para Platón en voz de Sócrates, la ciudad debe buscar la unidad y comunidad de bienes con el fin de encontrar la perfecta armonía total, en cambio, Aristóteles acepta la pluralidad de la ciudad pero marca como necesario el factor común de la educación. Platón, *República*, 464d; Aristóteles, *Política*, 1261a.

virtud pues ella es la única vía que garantiza la creación y producción de “ciudadanos buenos y justos”.¹⁹

Hasta este punto la explicación aristotélica para la creación de la ciudad reside en la concepción de ésta como una extensión de la naturaleza humana aplicada a un factor que a ojos del autor se muestra como evidente, es decir, existe una progresión natural inevitable que va del hombre a la familia, de la familia a la aldea y de la aldea a la comunidad,²⁰ pero para que ésta comunidad sea realmente *política* debe tener como fin la felicidad de sus habitantes y como características específicas la autarquía y la autosuficiencia. Este fin último al que se orienta la *polis* es el bien mayor que puede buscar una ciudad o comunidad y por tanto será el objeto de estudio de la ciencia política, la ciencia suprema, pues sólo ella busca o investiga “el bien político, [esto es] la justicia, es decir, lo conveniente para la comunidad”.²¹

De esta forma Aristóteles prepara todos los ingredientes que darán forma a su Teoría política y a la discusión que plantea acerca de los diferentes regímenes o formas de gobierno pues, como hemos visto antes, lo referente a la cosas humanas parece existir solo por convención y no por naturaleza, de ahí que las diferentes formas de gobierno sean solamente resultado de las diferentes formas existentes de comunidad y por lo tanto aquello que es considerado como justo y lo que es considerado como bueno variará de ciudad a ciudad.²²

¹⁹ *Ibid.*, 1280b

²⁰ *Ibid.*, 1252b

²¹ Si queremos ir un poco más allá, podríamos decir que la amistad es para dos hombres, lo que la justicia es para toda una ciudad. *Ibid.*, 1282b

²² Sobre este punto, Samaranch comenta: “Comoquiera que la *polis* representa el paso del mero vivir -al que correspondería en buena medida la «familia»- al «vivir bien», y ese queda ofrecido a la búsqueda del hombre en función de los medios y circunstancias, la tarjeta de identidad de cada *polis* vendrá representada por su *politeia*, su constitución”. (Samaranch, p.200) Pues si cada ciudad es distinta eso no elimina la posibilidad de que compartan características semejantes y por lo tanto así, elaborar una teoría de las formas de gobierno.

3. Ciudadanía

La revisión del concepto de ciudadanía nos permite descomponer un poco más el entramado de lo que *político* significa en el sentido aristotélico. De inicio debemos reconocer una relación evidente que se presenta entre el ciudadano y su régimen, relación tan íntima que se provoca la comprensión de uno a partir del otro, de ahí que para empezar explique clara y sencillamente la definición de régimen político, concepto que es un mero significado de la palabra gobierno, “El régimen político es cierta ordenación de los habitantes de la ciudad”.²³ La sencillez de su enunciación oculta la complejidad de su significado pues lo que engloban estas pocas palabras en síntesis es que la constitución de un gobierno o la conformación del régimen se caracteriza principalmente por los rasgos y cualidades de sus ciudadanos, de ahí que ambos conceptos, interrelacionados como se ha dicho, sean al mismo tiempo llaves elementales para entender el intrincado pensamiento político de Aristóteles y de su época.

En la *Política* encontramos como primera advertencia acerca del concepto de ciudadanía la pluralidad de significaciones que se le pueden atribuir, recurso común del autor con el objetivo de dar una definición más precisa y certera; para Aristóteles es claro que las realidades particulares de cada ciudad configuran requisitos²⁴ diferentes en la concesión²⁵ de la ciudadanía y por lo tanto en la definición del *ciudadano*,²⁶ sin embargo, de una manera un tanto introductoria, brinda una perspectiva general para entender el concepto,²⁷ “Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por

²³ Aristóteles, *Política.*, 1274b

²⁴ Decimos requisitos pues en el imaginario aristotélico, forzosamente heleno, la ciudadanía es un bien, una cualidad que distingue al hombre de los animales e incluso de otros hombres. Por esto, no debemos olvidar el alto valor que tiene para la Grecia clásica el concepto de ciudadano. Esta misma veneración por la ciudadanía la encontramos como una copia prácticamente exacta en la época de la Roma republicana, en la cual la restricción de la ciudadanía creaba una separación entre los mismos integrantes de la sociedad romana así como con los habitantes de los territorios conquistados. A diferencia de Roma cuyo concepto de ciudadanía se degradó paulatinamente después de la época republicana y a lo largo de toda la época imperial, Grecia, debido al súbito ascenso de Alejandro Magno, no experimentó este cambio pues los Macedonios, aunque griegos, eran vistos más como orientales que como occidentales por lo que el concepto de ciudadanía no tuvo tiempo para transformarse o evolucionar.

²⁵ “In Aristotle’s hands, this is to ask who deserves to be a citizen or who merits the political good of citizenship.” Frank, p.93

²⁶ Aristóteles, *Política.*, 1275a

²⁷ Aquí seguimos la lectura de Samaranch, “El estatuto del *polites* será así correlativo al de la *politeia* y subsidiario de ella. *Politeia-polites* serán, en la práctica, los dos parámetros entre los que se trenzará gran parte de la reflexión política de Aristóteles”, Samaranch, p. 200

participar²⁸ en las funciones judiciales y en el gobierno”,²⁹ es decir, un ciudadano es tal en tanto cumple un papel concreto en las actividades que dan forma al gobierno, y agrega “De modo que también el ciudadano será forzosamente distinto en cada régimen”,³⁰ y esto se refiere básicamente a las diferentes magistraturas que pueden existir y por lo tanto configurar gobiernos diferentes. De esta forma podemos decir que un ciudadano es aquél que dentro de un régimen participa de las acciones que dan forma al mismo.³¹ Es por esto que si para ser ciudadano se debe tener la posibilidad de participar en el gobierno habrá que definir necesariamente qué es el gobierno y qué tipos existen del mismo, sin embargo, esto lo aclararemos más adelante.

Es importante señalar la insistencia aristotélica en establecer la pluralidad de significados del concepto de ciudadanía pues muestra la concepción que posee de las diferentes realidades entre ciudades diferentes y de ahí que su Teoría política se vea impregnada de esta concepción, dice “a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ese llamamos ciudadano de *esa* ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía”,³² es decir, un hombre que es ciudadano no lo es universalmente sino sólo particularmente en relación a la ciudad en la cual califica para serlo, de ahí que se pueda ser ciudadano en un lugar pero en otro no; una forma más de mostrar que las cosas humanas se dan solo por convención y no por naturaleza. Esto se ve reflejado en el sistema de su Teoría política pues no la establece como una teoría rígida y pura sino como una descripción de parámetros potencialmente variables por los cuáles se diferencian una de otra forma de

²⁸ “El *bios politikós*, «La vida como ciudadano pleno» significa que se participa de todos los asuntos importantes de la *polis*, que se tiene una clara imagen del objeto de su actividad social y se siente uno responsable de la realización de ésta; dicho brevemente, que uno se dedica con alma y corazón a la prosperidad del Estado” Düring, p. 746.

²⁹ Aunque no necesariamente de las magistraturas de éste, así pues, ésta definición corresponde a la forma de gobierno democrática pues en ella los requisitos para ser ciudadano son mínimos y Aristóteles considera como mínimo la participación judicial y la participación en Asamblea. Aristóteles, *Política.*, 1275a-1275b.

³⁰ *Ibid.*, 1275b

³¹ “Aristotle’s emphasis on activity has a curiously tautological or self-contained quality. Practicing citizenship, Aristotle seems to be saying, makes someone a citizen: A “citizen is a citizen in being a citizen” (Winthrop 1975, 407)” Frank, p. 93.

³² Las cursivas son nuestras. Aristóteles, *Política.*, 1275b

gobierno pero también las diferentes especies o tipos de la misma forma. Es la misma concepción que ya explicamos en la creación de su Teoría ética.³³

Es por ello que la ciudad en la *Política* se define como una comunidad de ciudadanos y de esta manera establece una relación recíproca³⁴ entre la ciudad y su función de crear ciudadanía³⁵ pues asegura que la tarea de los ciudadanos en cualquier gobierno³⁶ “es la salvación de la comunidad [pues] la comunidad es el régimen”.³⁷ La ciudadanía es lo que forma, lo que constituye a una ciudad, *la ciudadanía es su constitución* pues la cualidad de sus ciudadanos, es decir, los valores y costumbres de ellos, es lo que dará forma a las leyes y al conjunto de reglas y normas que regulen la vida dentro de *esa* comunidad y que por lo tanto deberán respetar *esos* ciudadanos.

Es en este momento que finalmente podemos entrar de lleno a la Teoría política de Aristóteles y para ello se nos presenta como necesario empezar por definir y analizar el concepto de régimen político o gobierno pues con él se completa el edificio de la reflexión aristotélica en lo concerniente a la filosofía de las cosas humanas.

³³ Nos referimos a las subdivisiones que hace Aristóteles de la forma de gobierno monárquica y democrática, principalmente. De ambas enumera factores por los cuales, aunque sea la misma forma de gobierno, cambian en las cuestiones particulares. Específicamente en el caso de la democracia expone cinco posibles formas de ella y de las cuales la última, la de los demagogos, es la que considera como la peor.

³⁴ Shields aclara, “when Aristotle treats the polis as the end of a human individual, he does not thereby denigrate the worth of that individual. On the contrary, the teleological story he tells envisages a much more symbiotic relation between state and individual, predicated upon intricate forms of mutual interdependence between them” Shields, p.356.

³⁵ Seguimos aquí la discusión de Jill Frank, “Aristotle includes in the proper making of citizens, laws, education, and other social and political institutions because, unlike treaty, revolution, or magisterial edict, which like accident or force, make irrelevant the activity of a citizen, a polity’s institutions do not make that activity irrelevant but rather supervene upon or guide it (Pol. 1258a22-23). Indeed, it is imposible to understand a citizen’s identity without taking into account the ways in which it has been shaped by these institutions (Salkever 1990b, 176; Smith 2001, 23-26). Citizen identity is, then, a product of making and doing, where doing is a kind of self-making (by sharing in the constitution, I make myself a citizen) and making, as the guided shaping by laws, education, and other institutions, entails citizenly doing” (Frank, p.94). Este parece ser un concepto central y contradictorio con la teoría política moderna, donde los requisitos de ciudadanía son normas generales que se olvidan de las condiciones particulares.

³⁶ Decimos “en cualquier gobierno” pues las características de uno y otro tipo de régimen pueden ser diferentes, de ahí que Aristóteles también señale que la virtud del ciudadano es diferente a la virtud del hombre bueno, es decir, se puede ser buen ciudadano acorde con un régimen desviado pero es necesariamente contradictorio con la definición del hombre bueno.

³⁷ Aristóteles, *Política*, 1276b. Y como señala Jill Frank, “If, to be citizens, must act as citizens, they do so not only individually but also in their collective action, by which they make for themselves the social and political institutions that also help make them” Frank, p.94

4. Régimen político o gobierno

Para entender lo que significa en este contexto gobierno y/o régimen político debemos recordar la definición antes expuesta en la que este es definido como «la ordenación de los habitantes de la ciudad»,³⁸ y que ahora es complementada por las siguientes palabras: “Un régimen político es una ordenación de las 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”.³⁹ Así pues, la ordenación de los habitantes y de las magistraturas de la ciudad serán la base del gobierno y una de ellas se constituirá como poder soberano, poder que será el distintivo del régimen. Por ello, de esta cita se muestra necesario analizar a qué se refiere con “poder soberano”⁴⁰ pues afirma que éste mismo será el gobierno.

Para aclarar este punto debemos remontarnos a las primeras líneas de la *Política* donde Aristóteles establece la primera característica para entender lo relativo al poder pues critica a aquellos que piensan que “es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos... Creen que difieren en cuanto al número y no en cuanto a la forma de cada uno”.⁴¹ Cada uno de estos son poderes soberanos en sus respectivos campos de acción pero lo importante es que Aristóteles enuncia las primeras tipificaciones del poder, es decir, que las figuras capaces de mandar y ordenar sobre otros se distinguen de manera específica pero son de la misma condición, de modo que de la categoría de “poder soberano”, establece una subdivisión entre dos tipos de mandos fundamentales:⁴² el despótico y el político.⁴³

³⁸ Aristóteles, *Política.*, 1274b

³⁹ *Ibid.*, 1278b

⁴⁰ Me parece adecuada la afirmación de Düring en la cual señala que Aristóteles es el primero en formular el concepto de soberanía, mérito olvidado por la tradición filosófica y jurídica moderna. Düring, p. 768 y 780.

⁴¹ La traducción de la editorial Gredos dice literalmente “Por consiguiente, cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Creen, pues, que cada uno de ellos difiere en más o menos, y no específicamente” (*Política.*, 1252a), sin embargo, me parece que no refleja el sentido del texto, por eso la ligera variación que decidí adoptar hacia el final de la cita.

⁴² Düring señala la importante aportación de Moraux en su intento de reconstrucción del diálogo *Sobre la Justicia*, desgraciadamente perdido, dónde se profundizaba en este tema, “[En el diálogo sobre la justicia] P. Moraux ha presentado un sagaz ensayo para la reconstrucción de este diálogo perdido. Según su opinión, un tema principal en este diálogo era la distinción de diversos tipos de autoridad, *τρόποι τῆς ἀρχῆς*.

La explicación que fundamenta la existencia de los dos tipos de mandos responde, como hemos visto en el caso de la comunidad, a una extensión de la naturaleza humana particular, como es la familia, aplicada a un campo político general, como es la ciudad. Recordemos que Aristóteles, en la construcción que hace del hombre como ser natural, reconoce la supremacía del alma en la relación alma-cuerpo y por ello menciona: “Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial⁴⁴ y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio”.⁴⁵ Es aquí que podemos hablar de otro paralelismo pues también en el gobierno doméstico conviven ambos tipos de mando pues por un lado tenemos el mando político ya que se gobierna a seres libres, pero también se ejerce un cierto dominio sobre los esclavos, lo que representa al poder despótico.⁴⁶

Este parangón entre los mandos que se manifiestan tanto dentro del hombre como fuera de él es otra muestra de la posición privilegiada de lo humano como eje central de la reflexión política en Aristóteles.⁴⁷

Para Aristóteles las diferencias específicas entre uno y otro mando son dos: la primera radica en los que reciben la acción de mando, es decir, aquellos que obedecen, ya que mientras el mando despótico se ejerce sobre esclavos, el mando político se caracteriza por hacerlo en relación a personas libres. La segunda condición que los distingue es la conveniencia o el beneficio del mando, es decir, el objetivo intrínseco de la acción de mandar pues el despótico se ejerce con miras a la conveniencia de quien lo ejerce, es decir, busca el provecho del amo y si es que hay un beneficio para el esclavo, este sólo se da por

Como ejemplos en casos en los que un jefe domina sobre subordinados, toma: señor-esclavo y padre de familia- familia” Düring, p. 739; ver también *The Greek House...* p. 235.

⁴³ El mando *regio* o *real*, como veremos más adelante, pertenece al mando político.

⁴⁴ Entendemos señorial como sinónimo de despótico, una u otra opción depende de la traducción que se consulte.

⁴⁵ *Política.*, 1254b

⁴⁶ Aunque parezca extraño en nuestra época hablar de esclavitud, es necesario entenderlo en su contexto aristotélico y cómo lo utiliza en su construcción teórica. Para una perspectiva interesante sobre el tema, Samaranch, p.194

⁴⁷ La semejanza entre un gobierno personal con el gobierno de la ciudad es quizá uno de los soportes fundamentales y también una de las grandes innovaciones de la Teoría política aristotélica, pues, en primer lugar, engancha sus proposiciones metafísicas (que analizamos en el capítulo anterior con el texto *De Anima*), con las proposiciones éticas de la *Ética* y ahora vemos sus consecuencias e ilación lógica con sus proposiciones políticas. Es una empresa tan innovadora como compleja e incluso podríamos decir que la forma en que edifica su pensamiento en todos los niveles es la razón por la cual su pensamiento ganó gran prestigio a partir de ese momento y a lo largo de varios siglos.

accidente;⁴⁸ por otro lado el mando político mira por el interés del gobernado, es decir, se busca el provecho de aquél que obedece y si es que hay un beneficio para el que manda, este se da sólo por accidente.

De este modo la diferencia en el tipo de mando será una condición esencial para diferenciar también entre los tipos o formas de gobierno, de manera que aquellos regímenes que busquen el bien común serán políticos, siempre y cuando busquen el bien de sus gobernados y tendrán la denominación de gobiernos rectos, en cambio, si el fin del gobierno se orienta a buscar el beneficio de los gobernantes, y sólo por accidente el de los gobernados, entonces serán gobiernos despóticos y llevarán la denominación de corruptos o degenerados.

Ahora bien, con esto como fundamento, Aristóteles puede construir una tipificación de los regímenes políticos atendiendo a las consideraciones ya expuestas, es decir, por una parte los gobiernos políticos que atienden al bien común y los gobiernos despóticos que ven por el bien del déspota. Este será el elemento cualitativo y principal al momento de analizar las formas de gobierno, pero Aristóteles sabe que dentro de cada categoría hay también diferentes tipos de gobiernos rectos y desviados, por ello recurre a una condición bastante simple para distinguirlos: el elemento cuantitativo.

Con el reconocimiento de la existencia de gobiernos políticos u despóticos, Aristóteles expone al elemento cualitativo como el elemento central de su análisis político, de ahí que el elemento cuantitativo sea un complemento del primero y por lo tanto de menor importancia, esto lo explicará con un ejemplo sencillo que citaremos más adelante. Cuando describe el segundo factor, la cantidad, opta por establecer, de manera sencilla, el número de personas que pueden conformar el poder soberano, a esto da tres opciones: quien gobierna puede ser uno, pocos o muchos.

De esta forma tenemos que de las categorías antes mencionadas, las formas de gobierno pueden subdividirse posteriormente en gobiernos unipersonales o monárquicos, oligárquicos o minoritarios y masivos o mayoritarios que si se ejercen con miras al bien común son políticos y si es con miras al bien de quien ejerce el mando son despóticos.

⁴⁸ Aristóteles, *Política*, 1278b

Finalmente da nombre a cada uno de las variantes posibles, a los gobiernos políticos los clasifica en: Realeza (monarquía), Aristocracia (oligarquía) y República⁴⁹ (mayoritario o masivo). Los regímenes corruptos o desviados, degeneración de los políticos, son: de la Realeza la Tiranía (monarquía), de la Aristocracia la Plutocracia⁵⁰ (oligarquía) y de la República la Democracia (mayoritario o masivo).

Es así que el elemento cuantitativo es sólo una característica accidental que se agrega al elemento cualitativo y no necesariamente una condición, pues Aristóteles no deja de lado la posibilidad de combinaciones potenciales aunque carezcan de sustento histórico (incluso en nuestros días), es decir, podría suceder que se combine el elemento mayoritario con la condición plutocrática, es decir, que el poder soberano fuera la mayoría de la población y que cada uno de ellos tuviera un gran poder económico, sin embargo, la forma de gobernar sería aún plutocrática, ó si el elemento oligárquico se combina con el elemento democrático de manera que se constituya como poder soberano, es decir, una minoría de personas con poco poder económico, no obstante, el gobierno tendría aún características democráticas. De ahí que el elemento cuantitativo sea un mero accidente no obstante sucede casi siempre de la misma forma.⁵¹

Más allá de las características generales de gobiernos políticos y despóticos, cada uno difiere entre sí por sus características específicas, sin embargo, para no salirnos de la línea de este ensayo sólo mencionaremos aquél factor fundamental que para Aristóteles distingue a cada forma de gobierno. La realeza es el gobierno de una persona o una familia que sobresale en virtud;⁵² la Aristocracia cuando de todos los ciudadanos sólo un cúmulo

⁴⁹ El nombre griego original que Aristóteles da al gobierno en el cual “la mayor parte es el poder soberano y gobierna atendiendo al interés común” (1279a) es πολιτεία (*Politeia*) pero además agrega que este nombre es común a todos los regímenes políticos, es decir, el régimen político real y el aristocrático también son llamados *Repúblicas*. Cabe mencionar que la traducción al latín pasó como *res publica* y de ahí al castellano *república* aunque por supuesto, hoy por hoy y desde tiempos romanos, es una palabra polisémica.

⁵⁰ En el texto aristotélico se usa literalmente la palabra oligarquía para referirse tanto al aspecto cuantitativo, es decir, aquel gobierno conformado por un pequeño número de personas como a la combinación del aspecto cuantitativo con su desviación cualitativa, es decir, el gobierno de un pequeño número de personas con gran poder económico que gobiernan en busca de su propio interés. Es por ello que para hacer más sencilla y clara la exposición he decidido usar la palabra plutocracia para referirme a la forma desviada de la aristocracia. Es un recurso común entre los autores que estudian la teoría política Aristotélica, v.g. Samaranch, p.202.

⁵¹ Aristóteles, *Política.*, 1279b

⁵² *Ibid.*, 1288a

sobresale por sus virtudes⁵³ y se constituye como poder soberano; República es el gobierno en el cual hombres libres, iguales, educados y justos, al ser mayoría, participan de las magistraturas.⁵⁴ De los despóticos dice “hay democracia cuando los libres y pobres,⁵⁵ siendo mayoría, ejercen la soberanía del poder”;⁵⁶ y de la plutocracia cuando gobiernan ricos y nobles al ser pocos;⁵⁷ por último, la tiranía es “un gobierno irresponsable sobre todos los ciudadanos iguales y superiores, con vistas a su propio interés y no al de sus súbditos”.⁵⁸

Esta será la clasificación aristotélica de las formas de gobierno, sin embargo, a esto se agrega otro aspecto esencial de la teoría política aristotélica que es la disposición⁵⁹ a cada tipo de gobierno por parte de las personas gobernadas, es decir, ya que hemos visto las características de cada forma de gobierno o régimen político explica que la viabilidad de su funcionamiento responde al estado o carácter de cada pueblo pues toda ciudad posee los elementos característicos de cada forma de gobierno que potencialmente pueden constituirse en poderes soberanos como lo son la libertad, la riqueza, la educación y la nobleza.⁶⁰ De ahí que Aristóteles mencione “Está dispuesto a un gobierno monárquico el pueblo que produce una familia que sobresale por sus cualidades para la dirección política. Está hecho para un gobierno aristocrático el pueblo capaz de producir una multitud de ciudadanos capaces de ser gobernados como hombres libres por aquellos que, por su virtud, son jefes aptos para el poder político. Y es un pueblo republicano aquel en el que se

⁵³ *Ibid.*, 1288a

⁵⁴ *Ibid.*, 1279a

⁵⁵ El texto dice literalmente *ἄποροι* (*áporoi*), que en la mayoría de las ediciones consultadas se traduce por “pobres”, en contraposición a los “ricos” que llama en algunas ocasiones *πλούσιος* (*Plóúsios*) y en otras *εὐποροί* (*époroi*), el primero en un tono despectivo pues se podría traducir por opulento. Curiosamente la raíz de la que derivan *áporoi* y *époroi*, el verbo *πορεύω* (*poréuo*), en una de sus acepciones, significa llevar o cargar, lo que ilustra mejor el significado de sus derivados, es decir, el que lleva mucho y el no lleva nada, quizá en relación a la vestimenta y a las joyas que eran ya en la Grecia clásica (y lo ha sido a lo largo de la historia) un factor de distinción entre la clase rica y pobre. Para Aristóteles, al igual que para Platón, ricos y pobres son enfermedades de la *polis* pues los primeros creen que su abundancia de bienes les da derecho de gobernar y los segundos, para defenderse de los primeros, argumentan la libertad y el nacimiento libre como factor común de los hombres y hacen de éste el requisito único para ser gobernantes, el error de ambos es valorarse en relación a un bien externo, el dinero.

⁵⁶ *Ibid.*, 1290b

⁵⁷ *Ibid.*, 1290b

⁵⁸ *Ibid.*, 1295a

⁵⁹ “En los libros IV - VI Aristóteles trata los fundamentos sociológicos deseables de un Estado bien ordenado” Düring, p. 780.

⁶⁰ Estos son los elementos característicos de la democracia, la plutocracia, la república y la aristocracia, respectivamente. Aristóteles, *Política.*, 1296b

produce una multitud de temperamento guerrero capaz de obedecer y de mandar conforme a la ley que distribuye las magistraturas entre los ciudadanos acomodados según sus meritos”,⁶¹ pues no todos los pueblos son iguales y no todos necesitan las mismas cosas, sin embargo, profundizar en este tema, por su amplitud y su extensión exige una investigación específica que no podemos tratar en esta ocasión.

Lo que sí debemos señalar es que con esta afirmación encontramos otro amarre de la Teoría política aristotélica con su Teoría ética pues el carácter del pueblo juega un papel fundamental con la funcionalidad del régimen, sin embargo, Aristóteles reconoce que es tarea del estadista ocuparse de la investigación relativa a la forma ideal de gobierno para cada pueblo y en cada circunstancia.⁶²

Ahora bien, otro factor en el cual hace hincapié Aristóteles es en la posibilidad de cambio de un régimen a otro, por lo que a lo largo del libro V de la *Política* se encarga de dar a conocer las causas que ayudan a conservar o derrocar cada régimen, es una especie de manual para el estadista, pero es aquí que menciona una cualidad fundamental que aplica para la conservación de cada una de las formas de gobierno y de la cual se ocupará en el libro VIII, cualidad que exige por su importancia su espacio propio de mención y de análisis: la educación.

⁶¹ *Ibid.*, 1288a

⁶² Esto no lo excluye de dar su opinión sobre aquella que él considera como la mejor forma de gobierno, sea por cuestiones ideológicas o prácticas y atendiendo a las circunstancias de su época, esta forma predilecta es la monarquía.

5. De la Educación o la formación de acuerdo al régimen

En el último libro de la *Política*, el Libro VIII, Aristóteles desarrolla el tema de la educación ideal. Este tema es el último que encontramos en su obra, la cual desafortunadamente nos ha llegado incompleta. Por esto mismo no podemos decir que la educación representa el cierre del estudio de las cosas humanas, sin embargo, podemos entender su importancia al ser el primer tema que trata dentro de su reflexión sobre el estado ideal.⁶³

Aristóteles sabe que la estabilidad de un gobierno depende de muchos factores pero sobretodo entiende que no es un proceso espontáneo, por ello, él mismo reconoce el papel pedagógico de un Estado y la importancia que éste tiene en el desarrollo y consolidación del mismo, es la educación una característica central del régimen pues ésta no es otra cosa que la educación de acuerdo al régimen, menciona “Lo más importante de todo lo dicho, para que perduren los regímenes, y que ahora todos descuidan, es la educación de acuerdo con el régimen. Pues nula sería la utilidad de las leyes más beneficiosas y ratificadas por todo el cuerpo de ciudadanos, si éstos no están acostumbrados y educados en el régimen, democráticamente si las leyes son democráticas, y oligárquicamente si las leyes son oligárquicas”.⁶⁴

Para decirlo todo, la educación es una tarea primordial de la *Polis* pues ella preserva al régimen en tanto es la formación de los ciudadanos y esto permitirá a la ciudad cumplir con su causa final: la felicidad.

La educación es una actividad regeneradora pues los ciudadanos son los que dan forma al régimen, es decir, el carácter de cada uno de ellos es lo que distingue a una forma de gobierno de otra, a un régimen democrático de uno aristocrático, y a su vez el régimen a través de la educación forma a los próximos ciudadanos que serán los encargados de llevar los asuntos de la ciudad. Esto obliga al régimen a adoptar y a aprehender la tarea educativa

⁶³ Lo que sí sabemos es que aquél que fue su maestro, Platón, dedicó una gran parte de su obra *República* al tema de la educación, del cual hace un minucioso análisis y razón por la cual se hizo famosa su posición acerca del mal que hace la poesía *falsa* a la juventud, así pues podemos imaginarnos que tal tema tenía ya una importancia central en los filósofos de la época. Con esto en mente nos es más fácil entender la posición de Aristóteles acerca de la educación y comprender el papel que juega dentro de su teoría política.

⁶⁴ *Ibid.*, 1310a

como propia pues ella consiste en la propagación de los valores y principios que distinguen a cada forma de gobierno, valores y principios necesarios para su conservación.

Cada ciudad procura en la formación de sus ciudadanos su propia conservación pues la regeneración y supervivencia del régimen radica en la formación de sus habitantes de forma que cada uno guarde las costumbres y valores propios de su comunidad. Es una reflexión profundamente humana que pretende generar un espíritu de conservación y de mejora, Aristóteles sabe que sólo la educación provoca que la ciudad progrese y camine a mejores condiciones hasta la lograr su felicidad y con esto la felicidad de cada persona que habita y compone a la *polis*.

Este punto no es otra cosa más que el cierre del ciclo político (y humano), la explicación de su regeneración constante, regeneración que está expuesta a los diversos cambios de las formas de gobierno de acuerdo a las variables posibles de cantidad y calidad en el mando, sin embargo, esta es la muestra clara de la visión aristotélica de la *polis*, de la ciudad o del Estado como un cuerpo compuesto por diferentes miembros y en el cual los cambios de una parte tienen efecto sobre todo el conjunto, por esto es tan importante el papel educativo en la teoría política aristotélica pues educar a los ciudadanos es darle forma a la ciudad y la ciudad son los hombres que la componen. El tema puede ser cerrado con una cita que ilustra de manera precisa el pensamiento aristotélico, “Y al mismo tiempo, tampoco debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada ciudadano es una parte de la ciudad, y el cuidado de cada parte está orientado naturalmente al cuidado del todo”.⁶⁵

⁶⁵ *Ibid.*, 1337a

IV. Conclusiones

El trabajo presentado describe los aspectos esenciales sobre el significado del legado del helenismo y de la perspectiva aristotélica en el tema de la naturaleza humana.

El hombre para Aristóteles no puede ser comprendido como un ser aislado, es decir, siempre es una entidad que mantiene relaciones sociales con los de su misma especie y esto es una característica propia de su condición, pues no solo vive en un grupo familiar sino que tiende a ampliar su campo de contacto e interacción social a grupos más grandes y así conformar sociedades y comunidades.

Este es el punto nodal de la teoría aristotélica sobre la naturaleza del hombre y su sociabilidad, pues aunque reconoce que todos los seres humanos son diferentes y cada uno es un ser individual, la realización de su ser y causa final de su vida, necesita forzosamente a la *polis* como campo de su desarrollo, pero no meramente en un sentido espacial o geográfico, es decir, al hombre “feliz” sólo se le puede encontrar dentro de un grupo social, pues éste le permite explorar y explotar sus capacidades y habilidades.

La *Polis* es un cuerpo y no sólo un espacio, donde cada integrante de ella, sea o no ciudadano, cumple un papel en el complejo entramado de actividades sociales para que de esta forma, el trabajo en conjunto provoque la realización y satisfacción de la ciudad, es decir, logre la autarquía y autonomía de la misma.

Reiterar que en el esquema aristotélico “ciudadanía” es un concepto que solamente se atribuye a los varones en edad adulta, por lo que mujeres, niños y esclavos quedan excluidos, significa solamente que no participan en las magistraturas o en el gobierno, sin embargo, esto no los excluye de la ciudad o los exime de que realicen una actividad en relación a ella. Aristóteles y su pensamiento son comúnmente excluidos en la época moderna por este tipo de aseveraciones, en especial su posición hacia la mujer y hacia los esclavos, no obstante, éste es un punto de especial interés pues este ensayo propone recuperar la teoría política aristotélica para replantear y repensar su vigencia e importancia actual.

El pensamiento moderno comete el error constante de rechazar el pensamiento clásico por aspectos como éstos, en vez de recuperar los temas centrales de las discusiones planteadas e incluso las soluciones a esos cuestionamientos a fin de crear, generar y construir conocimiento. Esta resistencia ha provocado que el acercamiento a los textos antiguos se oriente más a lo estético y tenga un carácter hedonista más que político, filosófico o científico.

Ciertamente a través de la historia se creó una idealización irresponsable del mundo clásico en todos sus aspectos (político, artístico y social), de tal modo que los textos clásicos quedaran convertidos en objetos casi divinos cuya información era venerada y respetada sin cuestionamiento.¹

En ésta confrontación llevaron ventaja los modernos pues descalificaron la *sapientia* clásica sin que existiera, por capricho del tiempo, la posibilidad de recibir respuesta, se enfocaron sobretodo en encontrar los errores y argumentos obsoletos, no sólo de Aristóteles sino de todo el pensamiento antiguo y al encontrarlos, desecharon sus obras en una celebración triunfal.

Es evidente que dicho error no es de Aristóteles ni de los pensadores contemporáneos a él, sino de aquellos que crearon una divinización equívoca alrededor de su pensamiento, así también, cargan con la misma responsabilidad quienes por esta divinización falsa iniciaron una guerra ciega contra el conocimiento clásico.

Aristóteles, como cualquier otro escritor y pensador, estaba expuesto a los influjos de su época y como tal debemos reconocer que parte de su pensamiento responde al acervo cultural y la visión del mundo prevaleciente en ese momento específico de la historia, ¿Esta situación condiciona por completo el desarrollo de su pensamiento y el contenido de su teoría? No. Esperar de él una infalibilidad absoluta es un error trágico, pues en primer lugar, el parámetro de lo correcto e incorrecto es completamente diverso y en segunda instancia, acercarse a los textos en la búsqueda de perfección tiene como consecuencia la privación de valiosas argumentaciones que pueden recuperarse y replantearse en el marco del mundo actual.

¹ Esto es evidente, precisamente, en el caso de Aristóteles y sus obras en la Edad Media, pues a los largo de dichos siglos se estudiaron sus obras con respeto y admiración sacra.

Es por ello que este ensayo retoma el conocimiento y la perspectiva clásica sobre la naturaleza humana y la concepción del animal político a partir de la teoría aristotélica pero no como un conocimiento anquilosado, sino como conocimiento vivo y capaz de adaptarse ya que potencialmente puede aportar nuevas reflexiones y preguntas sobre la perspectiva actual del conocimiento político.

Repensar al hombre con Aristóteles implica entenderlo como parte de una cultura y una comunidad, una persona dentro de una sociedad en un momento histórico del desarrollo de la humanidad que vive y se transforma a partir de las acciones de sus ciudadanos, pues ellos son quienes eligen su forma de vida y por lo tanto el carácter que dará rumbo a la comunidad.

Esto lleva también a replantear el papel del espacio pues más allá de un lugar geográfico, la comunidad para Aristóteles se presenta como un ambiente protector y generador de *hombres*, biológica y socialmente, es lugar en el cual cada habitante es capaz de desarrollarse y encontrar una vocación que lo beneficie personalmente siempre y cuando genere un beneficio a la comunidad; de esta forma la conservación y mantenimiento de la ciudad es el resultado de la regeneración de valores y costumbres preservados a través de la educación de acuerdo al régimen.

Es evidente que una perspectiva como ésta, en la cual la comunidad se transforma por la participación activa de los ciudadanos, tiene una explicación directa al momento de abstraer las realidades semejantes a fin de crear una teoría política; este es el gran logro y fuerza del pensamiento aristotélico: observar la interacción de las formas de gobierno que considera más comunes y la relación que guardan con sus gobernados, identifica situaciones semejantes y explica cómo se desarrollan en los diferentes regímenes. De esta manera logra crear una teoría política flexible sin caer en absolutos, al contrario, describe aquellas situaciones que suceden “casi siempre de la misma manera” que no es una perspectiva diferente a la de conceptualizar las realidades a través de aspectos o características semejantes para construir paradigmas que sirvan de base al pensamiento político.

Es dentro de esta teoría política, donde el concepto del hombre como animal político cobra sentido pues no es un espectador del régimen, es un participante activo que conoce y preserva el espíritu de la ciudad mediante la continuación de valores y costumbres, de forma que su accionar y el de la sociedad en general es el ejemplo que los hijos adquieren en su formación y madurez como ciudadanos de la ciudad, este proceso es lo que conocemos como educación, está enmarcado por un espacio delimitado donde se desarrollan interacciones sociales, realizan actividades productivas, lúdicas y recreativas, de forma que el individuo toma conciencia del cuidado de su ambiente, pero también del cuidado de sí mismo, de su cuerpo y de su mente, de su formación intelectual, así como de su condición física.

El animal político vive y se forma en la *polis* y esto fortalece tanto al ciudadano como a la ciudad pues se crea el ambiente propicio para desarrollar al máximo las capacidades de cada habitante.

Se debe resaltar que toda esta reflexión es posible por el constructo teórico que Aristóteles hace desde la configuración y jerarquización de los diferentes tipos de alma, es decir, de las diferentes facultades del alma vegetal, animal y humana, esto es lo que llamamos su teoría metafísica. A partir de ella se ocupa por detallar los aspectos del alma humana, sus características y sus diferencias principales, con esto identifica la felicidad como la causa final y bien supremo de la vida humana, identifica el proceso de la acción en el hombre y define las virtudes principales entre las cuales destacan por su importancia la amistad y la justicia, todo esto conforma su teoría ética.

Finalmente, se dedica a explicar la naturaleza de la comunidad y la comunión del fin entre ésta y el hombre, el papel del hombre en la vida de la ciudad y su participación en las magistraturas del gobierno, a partir de la cual se configuran diversos regímenes o formas de gobierno que constituyen el cuerpo de la teoría política aristotélica. Es un recorrido a través de diversos niveles de reflexión teórica que culmina con la creación de una teoría política real pues combina la metafísica y la ética con las circunstancias políticas de su época.

Como podemos observar, tres grandes temas del pensamiento aristotélico se enlazan uno con otro para dar fuerza y solidez a una estructura compleja de reflexiones teóricas. Es

una pieza excepcional del pensamiento filosófico y explica en parte la gran fama y el prestigio que gozó durante varios siglos, pero sobretodo, encontramos en ella aspectos importantes que pueden renovar el pensamiento moderno y ofrecer nuevas perspectivas desde las cuales plantear nuevas preguntas y nuevas soluciones a los problemas actuales. Aristóteles nos invita a repensar el papel del individuo en la sociedad moderna y a cuestionarnos sobre la participación de éste. Este es el caso del animal político, aunque no se conserva la estructura de la *polis*, es posible plantearse el papel del hombre dentro de la sociedad, revolucionar la concepción actual de la sociedad civil y el gobierno para ver al ciudadano como un participante activo, como agente que con su acción transforma su realidad y que mediante la educación conserva la estructura en lo general.

Este es el objetivo de recuperar la visión clásica, recuperar al hombre como eje central y punto de desequilibrio, no como un espectador de un sistema que actúa sin consideración de las circunstancias locales y particulares de cada grupo humano, población o sociedad.

Entre las reflexiones más valiosas del pensamiento aristotélico se debe notar su posición manifiesta acerca de las “cosas humanas” que suceden por “convención y no por costumbre”, lo que deja que las soluciones a los conflictos del hombre se deben buscar desde una perspectiva conscientemente humana.

A pesar de la separación temporal, el pensamiento clásico mantiene su vigencia por haberse centrado en buscar y preguntar por los problemas comunes a la condición del hombre; si pretendemos que encaje en los esquemas de pensamiento moderno y a partir de eso valorar su importancia, nos perderemos de la valía de un pensamiento elaborado desde una perspectiva esencialmente humana. Es necesario voltear al pensamiento clásico con una mirada científica, no verlo como una reliquia de la historia del pensamiento sino como conocimiento vivo y germen potencial de nuevas perspectivas, así como de nuevo conocimiento.

Bibliografía

- *Aristóteles, *Ética Nicomáquea- Ética Eudemia*, España, Gredos, 2008.
----- *Política*, España, Gredos, 2008.
----- *Acerca del Alma*, España, Gredos, 2008.
----- *Metafísica*, España, Gredos, 1998.
----- *Metafísica*, España, Austral, 2006.
----- *Física*, México, UNAM, 2005.
----- *Categorías*, Buenos Aires, Colihue-Clásica, 2009.
- *Baumann, Hans, *Puerta de los Leones y Laberinto*, Barcelona, Juventud, 1970.
- *Bowra, C.M., *Historia de la Literatura Griega*, México, FCE, 1958.
----- *La Aventura griega*, Madrid, Guadarrama, 1960.
- *Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle*, New York, Oxford University Press, 1991.
- *Castledan, Rodney, *Mycenaeans*, Londres, Routledge, 2005.
- *Chadwick, J., *El mundo micénico*, Madrid, Alianza, 1977.
----- *El enigma micénico*, Madrid Taurus, 1975.
- *Cotrell, L., *El toro de Minos*, México, FCE, 1970.
- *De la Vega, Abengochea Sayas, Roldán Hervas, *Historia de la Grecia Antigua*, Madrid, UNED, 2007.
- *Demargne, *Nacimiento del arte griego*, Madrid, Aguilar, 1964.
- *Dickinson, O.T.P.K., *The origins of the Mycenaean Civilization*, Göteborg, 1977.
- *Durant, W., *La vida de Grecia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1945.
- *Düring, Ingemar, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, México, UNAM, 2005.
- *Efferentere, H. Von, *Mycenes ou la mort d'une civilization*, Francia, Errance, 1985.
- *Eiroa, Jorge Juan, *Nociones de Prehistoria general*, Barcelona, Ariel, 2000.
- *Finley, M., *La grecia primitiva: Edad del bronce y era arcaica*, Barcelona, Critica, 1986.
----- *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 1984.
- *Glantz, G., *La Civilizacion Egea*, México, UTEHA, 1953.

- *La ciudad griega*, México, UTEHA, 1953.
- *Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957.
- *Aristóteles*, México, FCE, 1953
- *Luce, J.V., *Homero y la Edad Heroica*, Barcelona, Destino, 1984.
- *Marazzi, M., *La sociedad micénica* Madrid,, Akal, 1982.
- *Pendlebury, J.D.S., *Arqueología de Creta*, México, FCE, 1965.
- *Petrie, A., *Introducción al Estudio de Grecia*, México, FCE, 1956.
- *Platón, *Leyes*, España, Gredos, 2008.
- *Reyes, Alfonso. *Obras Completas XIII*, México, FCE, 1997.
- *Obras Completas XVII*, México, FCE, 1997.
- *Obras Completas XX*, México, FCE, 1997.
- *Junta de Sombras: Estudios Helénicos*, México, FCE, 2009.
- *Ruiperez, M.S., *Los griegos micénicos*, Madrid, Historia 16, 1990.
- *Ruzé, Françoise, *El mundo griego antiguo* Madrid,, Akal, 1987.
- *Samaranch, Francisco, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, España, FCE, 1991.
- *Shields, Christopher, *Aristotle*, New York, Routledge, 2007.
- *Struve, V.V., *Historia de la Antigua Grecia*, Madrid, Akal, 1979.
- *Ventris, M. y Chadwick, J., *Documents in Mycenaean Greek*, Londres, Cambridge, 1973.
- *Vermeule, E., *Grecia en la Edad del Bronce*, México, FCE, 1971.
- *Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992.
- *Wace, *Chamber tombs at mykenae*, Oxford: Society of antiquaries, 1932.
- *Wilamowitz- Moellendorf, Ulrich von. *Actas de la Real Academia Prusiana de Ciencias, Sobre la migración jónica*, Berlin, 1906.
- *Winckelmann, J.J, *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*, México, FCE, 2008.

Artículos:

- Hans Kelsen, *The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy*, [en línea], University of Chicago, International Journal of Ethics, Vol. 48, No. 1 (Oct., 1937), pp. 1-64, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2989300> [consulta: Mayo 2013]

- Richard S. Ruderman, *Aristotle and the Recovery of Political Judgment*, [en línea], The American Political Science Review, Vol. 91, No. 2 (Jun., 1997), pp. 409-420, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2952364> [consulta: Mayo 2013]

- Ronald J. Terchek and David K. Moore, *Recovering the Political Aristotle: A Critical Response to Smith*, [en línea], The American Political Science Review, Vol. 94, No. 4 (Dec., 2000), pp. 905-911, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2586215> [consulta: Diciembre 2011]

- Patrick Coby, *Aristotle's Four Conceptions of Politics*, [en línea], The Western Political Quarterly, Vol. 39, No. 3 (Sep., 1986), pp. 480-503, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/448343> [consulta: Diciembre 2011]

- Susan D. Collins, *Moral Virtue and the Limits of the Political Community in Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, [en línea], American Journal of Political Science, Vol. 48, No. 1 (Jan., 2004), pp. 47-61, Midwest Political Science Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1519896> [consulta: Diciembre 2011]

- Darrell Dobbs, *Family Matters: Aristotle's Appreciation of Women and the Plural Structure of Society*, [en línea], The American Political Science Review, Vol. 90, No. 1 (Mar., 1996), pp. 74-89, American Political Science Association, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2082799> [consulta: Diciembre 2011]

- Scott Meikle, *Aristotle and the Political Economy of the Polis*, [en línea], The Journal of Hellenic Studies, Vol. 99 (1979), pp. 57-73, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/630632> [consulta: Diciembre 2011]

- Terence Ball, *Theory and Practice: An Examination of the Platonic and Aristotelian Conceptions of Political*, [en línea], *Theory The Western Political Quarterly*, Vol. 25, No. 3 (Sep., 1972), pp. 534-545, University of Utah on behalf of the Western Political Science Association, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/446967> [consulta: Diciembre 2011]

- Jill Frank, *Citizens, Slaves, and Foreigners: Aristotle on Human Nature*, [en línea], *The American Political Science Review*, Vol. 98, No. 1 (Feb., 2004), pp. 91-104, American Political Science Association, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4145299> [consulta: Diciembre 2011]