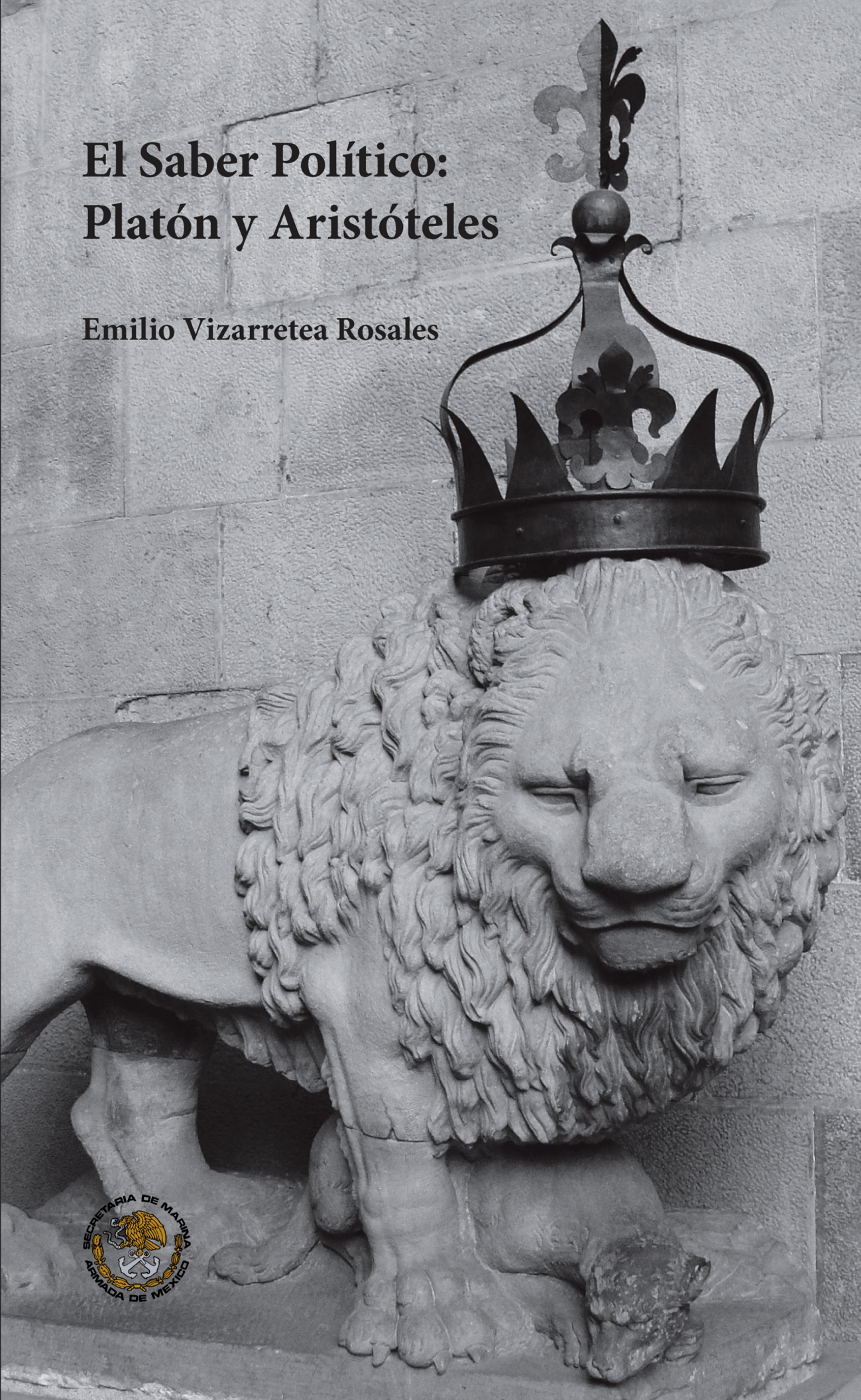


El Saber Político: Platón y Aristóteles

Emilio Vizarratea Rosales



El Saber Político: Platón y Aristóteles

Colección
Temas Clásicos de la Armada de México:
Cultura Política



Subcolección
Conceptos Estratégicos
(política y filosofía de la dominación)

El Saber Político: Platón y Aristóteles

Emilio Vizarratea Rosales



Primera edición 2016

ISBN

Ninguna parte de esta obra puede ser reproducida o transmitida, mediante ningún sistema o método, electrónico o mecánico, sin consentimiento por escrito de los titulares de los derechos.

Para Doña Gosbinda Baños Heras,
por todo lo que nos ha enseñado y compartido.

Para los *rostros nuevos y manos limpias*.

Para mis maestros
Aurora Arnáiz Amigo y Luis Villoro Toranzo,
In Memoriam

*La vida es breve, el arte largo, la ocasión fugaz,
el intento arriesgado y el juicio difícil.*

Aforismo Hipocrático

*Cuando oímos a un chino, nos inclinamos a considerar
su lenguaje como un balbuceo inarticulado. Pero quien entiende
el chino reconocerá allí el lenguaje.
Así, con frecuencia, no puedo reconocer al hombre en el hombre
mismo.*

Ludwig Wittgenstein

Paciencia, Prudencia y Persistencia

Presentación

Almirante José Luis Vergara Ibarra

Oficial Mayor de la Secretaría de Marina-Armada de México

La Secretaría de Marina-Armada de México, la Universidad Naval, el Centro de Estudios Superiores Navales y el Instituto de Investigaciones Estratégicas de la Armada de México se congratulan de presentar la obra del Dr. Emilio Vizarratea Rosales, *El Saber Político: Platón y Aristóteles*.

Es una investigación fundamental que atiende los elementos estratégicos del poder y del buen gobierno, como constituyentes de un *saber político*, que permite revalorar las bases teóricas de la política y lo político; asimismo da cuenta de los elementos que caracterizan el *acto político*, centro de toda política pública. Se ocupa de la naturaleza y la condición humanas, empleando las propuestas originarias de Platón y Aristóteles, cuyas ideas son contrastadas con otros autores, de la antigüedad clásica hasta nuestros días.

Nuestro autor afirma, en una condensación teórico-práctica que *El arte de la política, de gobernar, del buen gobierno, maneja discurso, realiza acciones, toma conciencia de sí, establece reglas, quiere ser eficaz y eficiente. Es un mundo en donde el objeto y el sujeto de la política es el hombre mismo*. Asimismo, considera que *El verdadero político es el filósofo*

que conoce la virtud de la justicia y actúa con desprendimiento en el arte de gobernar. El verdadero filósofo es el que pone su saber al servicio de la comunidad. En su dimensión dual y unificada; es la dialéctica del saber y del poder, del saber político. (pp. 332-333).

Estamos ciertos que la publicación y difusión de esta investigación contribuye al análisis y discusión de los temas políticos de interés nacional, no sólo en nuestros espacios educativos e institucionales, sino que se inscriben en los debates nacionales e internacionales, en los medios de comunicación y redes sociales y, también, posibilita e impulsa la generación de propuestas constructivas, de acuerdos, leyes, políticas y estrategias para el desarrollo nacional, tanto en la sociedad como en la organización de las tareas de gobierno.

Las instituciones navales, comprometidas con una educación de excelencia, contribuyen así a la promoción de una cultura política democrática, al desarrollo institucional y, desde luego, a la difusión de nuestros valores como nación, en sus aspectos sociales y políticos.

Es un gran placer presentar a ustedes la obra del Dr. Vizcarrete, un académico comprometido y riguroso con el conocimiento teórico-práctico de la política, un político con ideas, que ha sabido construir puentes en las relaciones cívico-militares-navales y un *maestro* en los temas de la defensa y seguridad nacionales.

Presentación

Almirante CG DEM Luis Orozco Inclán
Rector de la Universidad Naval
Secretaría de Marina-Armada de México

El Saber Político: Platón y Aristóteles, obra del Dr. Emilio Vizarratea Rosales, es resultado de una investigación académica que analiza las propuestas filosófico-políticas de Sócrates, Platón y Aristóteles. Claridad y profundidad se tejen en las ideas y conocimiento del poder, el Estado, el individuo y la sociedad que se estudian en el libro.

La creación de la *Maestría en Ciencia Política* y del *Instituto de Investigaciones Estratégicas de la Armada de México*, en el Centro de Estudios Superiores Navales (CESNAV) de la Secretaría de Marina, son dos proyectos hechos realidad, que junto con la *Universidad Naval* habrán de fortalecer las tareas institucionales y, en especial, las referentes a la educación de excelencia, formación profesional e investigación estratégica de los miembros de la Marina mexicana. En este sentido, estas propuestas institucionales nos brindan el marco idóneo para fomentar y fortalecer la docencia, investigación y difusión necesarias para cumplir con la encomienda del Mando Supremo y del Alto Mando. Bajo esta consideración, resulta relevante la publicación del trabajo realizado por el Dr. Emilio Vizarratea, quien se desempeña como profesor, tutor, asesor e investigador en nuestra institución.

La reflexión sobre la política y lo político, a partir de los textos clásicos y fundamentales de Platón y Aristóteles, así como de una profunda y amplia revisión de la bibliografía sobre el tema y su consideración con el pensamiento crítico y contemporáneo, son muestra de la relevancia del trabajo para la explicación del fenómeno político, de las instituciones políticas, tanto en la teoría como en la práctica, que desembocan en una propuesta analítica y conceptual del *saber político*. El texto nos da a conocer las herramientas que pueden ser utilizadas por las diversas disciplinas vinculadas a la política –la geopolítica, la historia, la ciencia política, la teoría del estado, el derecho, la teoría política, la filosofía, la estrategia, las relaciones internacionales, la seguridad nacional y el psicoanálisis, entre las más relevantes–, que nos pueden facilitar su conocimiento y comprensión, desde la antigüedad clásica hasta nuestros tiempos.

Está considerado en el pensamiento de nuestro autor el arte de la política, en su discurso y acción. En una aproximación sintética, el Dr. Vizarratea afirma que el *saber político es crítico* en sí mismo, que está preñado de pasado, de presente y de futuro, que *es* en el tiempo, que habita el *animal político*, él lo personifica. Y continúa, el *saber político* contiene un conjunto de elementos, que un sujeto articula para comprender y actuar, junto a otros sujetos, en el estado, en su comunidad o grupo social, en todo *encuentro* real o imaginario. La profunda reflexión del *acto político* y el *saber político*, de sus elementos y relaciones, nos habla de una pasión pedagógica-política que muestra *El Saber Político: Platón y Aristóteles*, que surge de la docencia, la investigación y el servicio público, que se inscribe en las mejores tradiciones de la educación política naval.

Por lo anterior, para la Semar-Armada de México, la Universidad Naval, el CESNAV y el ININVESTAM y en especial para quien presenta esta obra, es un placer dar a conocer al público, el esfuerzo y trabajo que el Dr. Emilio Vizarratea nos propone y comparte. Estamos convencidos que, como otros textos del autor, que han sido publicados con el sello de nuestra institución, tendrán el éxito que se merece.

Prólogo

Dr. Luis Ignacio Sáinz Chávez

El Saber Político: Platón y Aristóteles es un ensayo de teoría política que se plantea un tema clásico en sus efectos contemporáneos, para lo cual se definen las constelaciones funcionales de una serie de categorías y conceptos del pensamiento griego en los modos de los fundadores de la Academia (*ακαδημεια*, y éste de *Ακαδημοι*, Academos, el héroe de Ática) y el Liceo (*Λύκειον*: itinerante o ambulante), pero desde una mirada actual que marca su ritmo comprensivo desde las necesidades presentes de la política y su posible vinculación con el saber, incluyéndose la preocupación-ocupación mediática.

De tal suerte que, en ningún momento se pretende extenuar en términos filológicos, lexicográficos o, incluso, filosóficos, los componentes de un eventual lenguaje objeto originado en el pensamiento helénico. Más bien son los complejos problemas de la política como práctica y disciplina transitiva, relacional, lo que constituye el núcleo del ensayo. Visto desde esta atalaya interpretativa mi ponderación del texto no puede más que ser positiva, pretendiendo con humildad y convicción que se adentren en las páginas de este empeño de interpretación, disfrutando de su buena escritura y mejor reflexión.

Al respecto, Mario Luis Fuentes ha comentado con singular precisión: “Así, en una poderosa síntesis, nuestro autor nos dice: el saber político es síntesis; es crítico en su concepción, en su genealogía; es complejo porque es mucho más que la suma de las partes; es un saber-hacer; es una praxis y un ejercicio contemplativo. En resumen: el saber político es la más elevada producción racional-espiritual, en la cual la sociedad puede reconciliarse en un todo armónico”.

Sin lugar a dudas, a manuscritos que se afanan en re-visitarse la geografía conceptual de los clásicos se les debe exigir –al menos– que si no los temas, al menos sus tratamientos, sean originales. Ello porque los sustentantes han fatigado un largo proceso formativo que, en principio, les ha brindado un alto grado de habilitación y especialidad. Tal es el caso de la propuesta del doctor Emilio Vizarratea Rosales, quien fatiga el universo del “saber político”, a partir de sus concepciones occidentales fundacionales: las de Platón (*ca.* 427-347 a. C.) y de Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.), a la sombra y en referencia o glosa de Sócrates (470-399 a. C.). Lo hace consciente de que el saber como tal es compartible, no deviene forzosamente de un conocimiento directo. Así pues, se trata del cultivo de una reflexión comprensiva que opera por acumulación y que se encuentra en revisión permanente; de tal suerte, sus corolarios jamás alcanzarán la calidad de canónicos. Registrar las peculiaridades de este proceso epistémico, hacerlo transversalmente convocando saberes, conocimientos y procesos analíticos de muy diversos y hasta encontrados orígenes gnoseológicos y hermenéuticos, será un rasgo estructural que vertebrará la exposición del sustentante. No es, por cierto, poca cosa: de allí su doble originalidad: en la recuperación de un tópico que

se quisiera resuelto y superado –cuando el texto nos demuestra que no es así; que, al contrario, la revisitación de las fuentes todavía tiene mucho que ofrecer– y, además, en los recursos empleados para mostrar heurística, conceptual y pragmáticamente su novedad fecundante, desde una mirada que comprende lo político y la política relacionalmente: discurso, gobierno, representación.

Fernando Escalante ha escrito con su agudeza característica respecto de la pertinencia analítica y comprensiva del ensayo: “El ensayo de Vizarretea propone una discusión estrictamente contemporánea. Pregunta por la política de hoy, por el saber de hoy. Y por las formas del saber que son sistemáticamente relegadas hoy. La cultura política griega es, en ese sentido, sobre todo una mediación que permite hacer observables otros fenómenos. Sin renunciar a los matices, sin idealizar y sin esquematizar, Vizarretea toma Grecia como construcción cultural, que sirve para ver a contraluz nuestra cultura política. Y que sirve para resaltar, en alto contraste, nuestras preguntas”.

La claridad es una virtud cardinal del ensayo, y será lo directo del tratamiento interpretativo lo que permita recuperar nuevas aristas y facetas de los clásicos revisitados. Lejos se está de la indagación filológica y el análisis lexicográfico; estos ejercicios se realizarán sólo en la medida en que le resultan imprescindibles al ritmo de la escritura. No se trata entonces, de un enfoque erudito que confía más en la composición de las etimologías que en el sentido de las propuestas. De tal manera, voces, términos, conceptos y categorías se identifican y registran funcionalmente, por sí mismas carecen de utilidad y adquieren su eficacia comprensiva en su articulación formal

al modo de una constelación. Y justo en este dispositivo de abordaje se ubica la naturaleza del texto: situándose entre los pliegues de la filosofía, la teoría política, la lógica, el análisis del discurso, el psicoanálisis, la antropología cultural, la ética, la geografía y la historia. Atalaya plural que facilita la taxonomía de lo público (*polis*), en tanto realidad, reflexión, práctica, patrimonio y forma de organización.

En cierto sentido, Vizarratea Rosales está convencido de que “la verdad de lo real es su vigencia”, siguiendo la expresión de Cassirer; quizá por ello no toma partido en la querrela de los antiguos contra los modernos. Asume que el pensamiento clásico griego opera con un grado significativo de opacidad temporal, presentando autonomía relativa respecto de la circunstancia fenoménica que lo viera surgir. De no ser así devendría imposible explicar o fundar la conveniencia de su elucidación contemporánea. Este rasgo prohija otra convicción estructural presente a lo largo de la investigación: la de que tratándose de escenarios sociales y condiciones humanas los saberes que se les refieren actúan por acumulación, es decir, fundando tradiciones científicas o analíticas, siendo más o menos atemporales, situación que fundamenta su “ser” recurso del quehacer analítico actual. Interpretación reflexiva de la vida.

Rafael Aranda también se ha detenido en el carácter singular del autor, pues identifica con rigor cómo las facetas de la ocupación práctica y la preocupación intelectual lo constituyen estructuralmente, siendo fases de un mismo *continuum*: la alegría de vivir interpretando y transformando la realidad, hermeneuta y hacedor. Acerca de ello ha escrito sobre este intenso libro que nos convida el doctor Vizarratea Rosales: “Su principal aportación descansa en la forma en que

articula el estudio de lo clásico de la política con lo actual de la misma, en particular en un momento en que la política no es muy bien vista. Esta aproximación sólo puede construirla alguien que ha tenido una trayectoria en el ámbito académico y político. Alguien que ha revisado y reflexionado sobre el quehacer político y que, a la vez, ha tenido un papel activo en la política”.

Aparece otro nodo fundamental, el atingente al establecimiento de la verdad. En este caso y dada la proclividad de la Hélade a privilegiar como modo y medio del conocimiento a la dialogicidad, el debate se centrará entre los estatutos diferentes de la *alétheia* (ἀλήθεια, “verdad”): como adecuación o correspondencia, consenso, saber corroborable u opinión dominante, y los mecanismos de la elocuencia: persuasión, disuasión y convencimiento, propios de la retórica y la oratoria. Irrumpe el análisis etimológico heideggeriano que hace de esta voz escurridiza un “hacer evidente”.

El sujeto no crea la realidad, pero sí la concibe al interpretarla. De allí que para nuestro pensador guerrerense y universal, el hombre sólo conoce una “realidad interpretada”, aceptando que el conocimiento es un modo de ordenar dando forma. En tanto no crea su mundo como tal, limitándose a interactuar con él, debe aceptarlo como un hecho. Ajeno a la substancia del mundo fenoménico, el ser humano encuentra su vocación en el arte de interpretar, por lo que se atiene a la construcción-postulación de representaciones del mundo empírico. Y serán estas conjeturas sistemáticas las que le permitan a la persona erigirse en para sí, al decodificar su circunstancia fenoménica, hacerla suya y al compartirla intersubjetivamente con otros, modificarla.

La crítica como combate y vínculo entre la tradición y la ruptura: actitud de responsabilidad cívica. Razón práctica, voluntad, que se quiere en el mundo, un tanto cuanto desdenosa de los imperativos morales, las intenciones científicas y las veleidades teóricas. La *paideia* (παιδεία, educación o formación del sujeto; control del individuo sobre sí mismo) desde Isócrates y la *politeia* (Πολιτεία, lo concerniente al Estado, fundación de lo público; constitución formal y real de lo colectivo) desde Aristóteles, serán las coordenadas que conduzcan y contengan la reflexión del doctor Emilio Vizarretea Rosales. Mérito indiscutible del ensayo reside en el rescate y la actualización del vocabulario de la política y lo político; reconociéndose así, que de no contarse con un lenguaje objeto las posibilidades comprensivas sobre nuestra vida en común y sus corolarios de justicia, democracia y bienestar se diluyen. La política como disposición habitual para actuar que precisa de reflexión crítica: esponsales del entendimiento y la voluntad. En suma, saber hacer.

Así las cosas, el texto insistirá en múltiples y variados puntos de su geografía en que la política es un saber transitivo, episódico y relacional. Su signo quedará representado en su misma motilidad: dejar de ser para continuar siendo. El problema de la dominación y su legitimidad: la aspiración de toda *potestas* (poder socialmente reconocido) por erigirse en *autorictas* (saber socialmente reconocido). La aspiración de Protágoras consistente en hacer del saber y el conocimiento político, arte y técnica: modelo sistemático, de compulsión de los factores públicos y predicción de los acontecimientos.

He allí el meollo conceptual de *El Saber Político: Platón y Aristóteles* de Emilio Vizarretea Rosales. El propio autor

lo resume con elegancia y humildad: “Así, las cuestiones que guían el ensayo-libro, en torno al saber político, son ¿Quién debe gobernar y por qué? ¿Cómo debe gobernarse y para qué? ¿Qué tipo o forma de gobierno? ¿Cuál es el mejor gobierno o régimen? ¿En función de qué o de quién es mejor? Todas estas cuestiones enmarcadas por la consideración del *qué* y el *cómo* de la política misma”.

En la modesta formulación de preguntas críticas para el ser y el sentido de nuestra sociedad y nuestro tiempo, se nos revela en medida no despreciable el poder evocador de la palabra, la mayéutica (*μαιευτική*: “dar a luz”) como dispositivo epistémico que opera por cuestionamiento y forzando la reminiscencia y la razón práctica fundamental, esa voluntad que se quiere responsable de su escenario y circunstancia. Semejantes méritos no son poca cosa, y habrá que agradecerse los cumplidamente a Emilio Vizarratea Rosales de un modo simple y directo: emprendiendo la lectura de su espléndido libro.

Prefacio

El Saber Político: Platón y Aristóteles,^ϕ articula reflexiones históricas, filosóficas y políticas en torno a las iniciales cuestiones-guías que hilvanaron el trabajo, nutridas al calor de la batalla, entre lectura y escritura, que fueron dando cobijo al texto mismo, a su contextualización y desarrollo.

Preguntas-ensayos-respuestas que establecen una tensión entre los binomios saber y conocer, teoría y práctica, la política y lo político, que establecen interrogaciones paralelas: ¿Cómo y qué hicieron Platón y Aristóteles para presentar su reflexión política y establecer paradigmas o modelos ya clásicos, que aún se practican, discuten, enseñan, critican o viven en

^ϕ El presente libro es un ensayo de investigación, análisis e interpretación, que se nutre de muchas de las propuestas de los lectores, tutores y colegas, muchos de ellos bajo el santuario de *17, Instituto de Estudios Críticos* y del intercambio de ideas en el CESNAV, que generaron un intenso laboratorio de reflexiones, dudas, cuestionamientos y respuestas. A quienes agradezco y deslindo de cualesquier responsabilidad de lo aquí escrito.

nuestro tiempo? ¿Qué vivieron, qué imaginaron o pensaron, qué reprodujeron de otros, de qué medios dispusieron, cuál era su fin para atender estos temas, por qué lo consideraron relevante o fundamental para su vida individual y social, para qué o quienes lo escribieron o enseñaron? ¿En dónde está la originalidad del saber político, los elementos constitutivos, su crítica, continuidad, ruptura, dominio, arte, saber o poder de los antiguos frente a los modernos o actuales o contemporáneos o nosotros?

Así, las cuestiones que guían el ensayo-libro, en torno al saber político, son ¿Quién debe gobernar y por qué? ¿Cómo debe gobernarse y para qué? ¿Qué tipo o forma de gobierno? ¿Cuál es el mejor gobierno o régimen? ¿En función de qué o de quién es mejor? Todas estas cuestiones enmarcadas por la consideración del *qué* y el *cómo* de la política misma. De cuáles son los elementos que emplea Platón para el análisis político.

En este contexto, las preguntas originales sobre el saber político se encadenan y desdoblan tanto en Platón como en Aristóteles: ¿Qué elementos proponen para analizar la política? ¿En qué coinciden Platón y Aristóteles y en qué se diferencian? ¿Cuál es el sentido paradigmático del saber político de Aristóteles? Responder estas cuestiones conlleva la necesidad de recuperar la reflexión aristotélica y guiarnos específicamente por estas otras interrogaciones: ¿Hay en Aristóteles un conocimiento específico de la política? ¿Qué tipo de disciplina, arte o ciencia es la política? ¿Cuál es su objetivo y los elementos que la conforman? ¿Qué relación existe entre la política y la ética? ¿Qué tipo de gobierno es mejor? ¿Hay alguna tipología del gobierno? ¿Quién y cómo debe gobernar? ¿Debe tener alguna

formación-preparación el gobernante? ¿Y el gobernado? ¿Qué saber o conocimientos debe poseer?

A partir de estas preguntas, se desarrolla el presente trabajo. Cuestionamientos que orientan el fluir de inquietudes, dudas, que revolotean, que no cesan, que surgen una y otra vez, que buscan acomodarse sin estancos para el análisis y la comprensión propia, que se vuelven una guía en esta vía que muchos caminantes deciden andar. Con respeto y acicate entre las partes y el todo. Entre la lectura y la escritura se va construyendo un discurso, una tesis, un libro, un proyecto de vida.

Desde su origen, con el título del trabajo se determinó su alcance. Avanzó primero, de ser un complemento o una oposición, a una conciliación o síntesis de contrarios; entre el saber y el conocimiento de la política, se optó por el saber político, así surgió, en un proceso de señales orientadoras para lograr mayor precisión, que termina acotándolo a los dos autores fundadores y fundamentales. Es la exposición de una relación histórica y humana. De una lucha de binomios saber/conocer, saber/verdad, saber/poder, filosofía/política, política/ética, real/falso, apariencia/realidad, pensar/hacer, hacer/decir, acto/discurso, política/político.

Desde una mirada política, el saber tiene un corte con sabor a filosofía, es una mirada filosófica, de amplitud y extensión, sin perder la necesaria intensidad del caso, sobre las cuestiones políticas. Asunto individual y colectivo, tiene un color más social, más general. El conocimiento tiende a ser más individual aunque con claras repercusiones sociales a mirar lo científico, la ciencia, es una versión lo más precisa sobre la política, tiende a ser específico, más intenso que extenso, más particular.

Son dos rostros de la misma moneda, el saber y el conocimiento, es la personificación del dios Jano, del presente vivido al horizonte imaginado. Del ya llegué al voy en camino. La cuestión sobre la política y lo político, es sin duda un tema de interrogación enciclopédica, oceánico diría Freud, para dar cuenta de una actividad, de una relación social, de mando y obediencia, que ocurre en la vida en comunidad, en tanto que el sustantivo masculino busca referir la reflexión sobre ese campo de actividad humano que asume lo singular de la reflexión sobre el poder, el gobierno, las instituciones y relaciones políticas, las maneras de proceder, la imposición sobre el otro, el ser de cada uno, es un camino clásico que sigue el rumbo trazado hasta nuestros días, entre otros por Julien Freund, Michel Maffessoli, Carl Schmitt y Hannah Arendt; con el asomo de Freud y Lacan, de la teoría crítica en su conjunto y, en especial de Adorno, Horkheimer y Benjamin, incluso de Marcuse y Habermas.

La intención de fondo y forma es asimilar el trabajo a un alcance de filosofía política, que va más allá, hurgando en los orígenes, pero sobre todo en los fundamentos, de la política. Un poco es rondar el origen clásico en la Grecia antigua, en la Atenas de Sócrates, Platón y Aristóteles y, de traerlos a nuestro tiempo. Y de ellos y con ellos, en recuperar su pensamiento político. Conjugar contenido y forma, origen y destino, una perspectiva totalizadora de la situación histórica con la elaboración de la reflexión sobre la política y lo político, en tiempo y espacio, en la posición individual inscrita en el campo social. Unir en todo momento una percepción del objeto de conocimiento, que sea teórica y práctica. Buscar y analizar los elementos y el modelo paradigmático.

Entre la inquieta necesidad de tener una visión de la totalidad y el incesante señalamiento de acotar, limitar y especializar un tema; nos encontramos en un campo ambiguo, irracional, ilusorio o imaginario y, a la vez, pleno de realidad, una disyuntiva no siempre bien resuelta. En la que chocan, proyectos, visiones, enfoques, intereses, modos de estudiar la política o de hacerla.

Hay en el discurrir del texto un sabroso olor y sabor a prudencia, pertinencia, persistencia y pertenencia. ¿Cuál es la pertinencia y la pertenencia de un texto? ¿Para qué escribir, decir, pensar o hacer? ¿Es necesario interrogarse sobre todo lo que uno hace? ¿Justificarlo? ¿Para qué, para quiénes? ¿No basta el simple interés individual? ¿El que uno lo considere relevante? ¿De quién es un texto, cuando se recuperan lecturas, observaciones, voces, hechos, se mira la realidad, se asumen posiciones, se cita, se parafrasea, se interpreta a partir de algo ya vivido, ya dicho, ya escrito? ¿No hay nada nuevo bajo el sol? ¿Cómo hacer para que todo siendo igual parezca distinto? ¿En dónde lo original? ¿Por qué y para qué ser original? ¿En donde radica la prudencia, frente a lo original singular e individual? ¿En aceptar todas las observaciones de fuera? ¿En sólo las pertinentes? ¿Bajo qué criterios? ¿Los establecidos por los lineamientos? ¿Los del sentido común? ¿La vana complacencia? ¿Los del poner azul si lo ven azul los otros, los que juzgan, aunque yo lo vea verde? ¿Sólo para cumplir? ¿Para satisfacer *voyeurismos* intelectuales? ¿Para seguir una trama que nos causa dudas en sí misma? Vaya que nos mete en discusión constante. Entre el relativismo y lo formal-institucional. Entre lo uno y lo múltiple. Seamos prudentes, hagamos lo que tenemos que hacer y avancemos.

El trabajo-ensayo recupera, evoluciona y no tiene una pertenencia individual, sino resonancia colectiva, de allí su distinción, por eso es su pertinencia y persistencia, hay un afán de servir para algo. Expresa un registro de ciertos avances en la reflexión y la acción de la política y de la formación académica. Cumple con lo que se esperaba de él. En un acto de humildad, de aceptar la versión del otro, de cerrar brechas comunitarias, de mantener una disposición abierta, la actitud de sospecha, la intención de mejorar con la aportación externa, con la premisa de que prevalece la buena fe y el deseo de que cumpla los requisitos establecidos. Que todos saben y conocen lo que hay que saber y cumplan con lo que hay que hacer.

El ensayo es atendido y entendido como un proyecto de largo alcance. El texto en sí viene desde lejos y esperamos que en su caminar logre descubrir nuevos horizontes. Desde su gestación hasta su desarrollo actual, ha tenido varias estaciones, de los estudios profesionales en ciencia política y administración pública, en derecho, en el espacio de la filosofía, y, en las relaciones internacionales. En los estudios de posgrado, en la discusión de la seguridad nacional y la razón de estado desarrollada en la práctica profesional. En un modesto peregrinar en la academia y la política mismas. En todos estos espacios se acumulan lecturas, temas, visiones, aportaciones, dudas, experiencias y desencantos, que permiten el trabajo rumiante o de noria, sobre el tema de la política y lo político. Pero también habría que agregar la particular experiencia del servicio público, a nivel de los gobiernos federal, estatal y municipal, otra historia. De las campañas federales y locales; de la docencia universitaria; de las intervenciones y las conversaciones logradas. Otras historias. De la vida misma.

El espacio académico y profesional en que surgió el presente ensayo es toda una experiencia en lo académico, lo intelectual, lo presencial y lo virtual. Una renovación del pasado, grata actualización técnica y tecnológica, crítica, propositiva y constructiva. Una manera de recuperar los tópicos de la Teoría Crítica, volvíamos a la lectura de lo que fascina, seduce, genera placer, una mirada nueva sobre tópicos antiguos. Nuevos amigos, nuevas visiones, volver a la línea psicoanalítica, considerar la formación extrasalón, extracurricular, extrauniversitaria, asimilar cuestiones sobre arte, literatura, psicoanálisis, filosofía y política, atender el discurso en múltiples versiones. Mirar de nueva cuenta el esfuerzo de los frankfurtianos. Aún resuenan expresiones de compañeros de viaje, de viejos y nuevos argonautas, que se instalan entre los mismos párrafos del ensayo.

En la intención ensayística de conjugar teoría y práctica en la modernidad, renovábamos una inquietud de siempre, mantener la unidad entre la teoría y la práctica, entre el decir, hacer y pensar. En la consideración de la forma y el contenido, de la forma es fondo, de un político con ideas, de ideas con sentido de realidad política. Recuerdos latentes y manifiestos, de familiares, amigos y compañeros de viaje, de vida. De los presentes presenciales y virtuales y, sobre todo, de los ausentes. De atender el pasado con los pies bien puestos en el presente, para construir futuros realizables.

Había una concepción de expresar una política personal subjetiva. Sin duda este proceso de reflexión es una mezcla de subjetividad, en donde no siempre se concilian las necesidades, los intereses y los deseos, que mantienen una pasión por la política y la filosofía que nos mueve. Que nos lleva a anclarnos en

nuestra pequeña sociedad, comunidad de mujeres y hombres libres, iguales, críticos, justos. El deseo de encontrar formas políticas justas, fundadas, que contribuyan al desarrollo individual y a una mejor vida colectiva. De la intuición y la necesidad, a la reflexión de la experiencia; del pasado a la vida cotidiana. De lograr recuperar lo leído con lo vivido, de darle un sentido de experiencia y forma de vida. La dialéctica entre lectura y escritura, el predominio placentero de la primera frente a la necesidad de la segunda. Los intensos cruces de la reflexión. Encuentro entre lo público y lo privado.

El Saber Político: Platón y Aristóteles, surge como respuesta a y en la propuesta institucional de 17, se conjugan la vigente necesidad de escribir, la insistencia de hacerlo con cierto rigor, precisión, singularidad y envergadura. Ello se integra con los sueños de la realidad que hay que cambiar, para hacerla más justa, equitativa, más vivible. Aunado a las dificultades de una actividad política de investigación, reflexión, de participación al interior de la maquinaria del sistema político mexicano, de sus actores privilegiados. De conocer el *moodle* y visitar la *máquina de escribir*.

Por eso la vuelta a Sócrates, Platón, Aristóteles y Alejandro, que parecen extraños, que causa perplejidad su consideración, pero me pregunto y respondo a la vez, si no causan daño a nadie, además pocos los han leído, pocos se han interesado en nuestros orígenes civilizatorios y, mucho más en el ámbito de la política o de la filosofía política. También la consideración de un tópico como una especie de fuga cultural. El tener presente en todo momento a la prudencia, a la paciencia y a la persistencia, al hecho de que a veces se juega la vida en palabras. Al problema cotidiano de que usamos las mismas palabras pero

no logramos comunicación. A la conciencia de las palabras, diría Canetti. Que las palabras pueden hacer mucho más de lo que creemos, pero que deben ser acompañadas de una acción consistente. Que debemos buscar la congruencia entre el decir, el hacer y el pensar. Nada más y nada menos.

Al pluriverso que constituye nuestro mundo. Mundo real, político, académico, virtual. Las características de los requisitos mundanos nos conducen por una ruta paradójica, con libertad y severidad, con apertura y limitación, con importancia e individualidad, con extensión e intensión. Con todo lo que todos sabemos que debe cumplir un trabajo del nivel académico correspondiente. Claro y distinto, decía la promesa cartesiana. Entendible por todos, dice cierta filosofía del lenguaje; con sintaxis, significado y sentido, dirían ciertos lingüistas; con discurso y acción, ciertos semiólogos; fin con medios señala Aristóteles; medios para un fin con Weber.

Por eso mi insistencia, a lo largo del texto, de colocar la cita pertinente de los autores, más que una supuesta erudición busco no alejarme tanto de ellos. No sólo por la seducción que provocan, sino como un indicador de seguridad en el escribir. Dejar decirles lo que sin duda, han dicho mejor que el parafraseo actual. Su mirada sobre la política es crítica de por sí. Nos obliga a distinguir sus elementos significativos, a hurgar sobre las instancias de mediación, metodológicas y epistemológicas, que requiere el análisis político, aún si se realiza en el pasado. Ello significa también, el poder mantener una mirada crítica, desde nuestra visión, otear de vez en cuando lo que hicieron y cómo lo hicieron, en función de nuestros intereses actuales. Eso he querido desplegar en estos trabajos, en este ensayo.

El proyecto del doctorado, proyecto de investigación crítica, obliga a recuperar destrezas tecnológicas, a reflexiones profundas y críticas con tutores de altísimo nivel, con una gran comprensión de sus temas, de su tiempo, con grandes posibilidades de orientar las diversas, amplias y contrastantes inquietudes e intereses, necesidades y deseos. Una y otra modificación, han sido receptoras de ese esfuerzo de construcción crítica de un ensayo-tesis-libro sobre el fenómeno político. En la construcción no de uno, sino de varios proyectos, que generan un acontecimiento de voz interior con registro de experiencias de vida, de política local, de esbozo de una noción de política teórica.

En esa tesitura, hemos recuperado múltiples voces, luces, textos y aportaciones de nuestros compañeros y demás participantes en los coloquios donde hemos presentado los avances de los Seminarios de Investigación Crítica. Argumentar de manera lógica y crítica. Construir ideas, párrafos legibles, entendibles por todos, hacer del diálogo oral una expresión escrita realista. Llegaron en su momento las agudas e ingeniosas reflexiones de todos los que contribuyeron al presente libro. Pero como se dice en estos casos, he tratado de recuperar e integrar todas sus observaciones, espero haberlo logrado, sin perder de vista mi objetivo, presentarlo coherente y congruentemente, pero, sin duda el producto, es sólo mi responsabilidad, incluso si no he sido suficientemente claro o fiel para captar y desarrollar, para corregir y agregar, lo que me han hecho notar.

De la propuesta original al término del ensayo, realmente hay cambios, una evolución normal, que tiende a acotar, alcances, sentido, autores, temas, que se van precisando, es cierto, pero también se va limitando y sigue avanzando. Sin

embargo, decidimos no modificarlo desde su presentación-discusión doctoral. Más que una constatación es una duda, sobre la pertinencia de este proceso acotador, limitador en sí, ¿por qué pretender ganar en precisión y profundidad, y evitar la extensión y presentación panorámica de un problema? Traigo a colación el ejemplo del conocimiento del mar, atendiendo a su extensión y a su intensidad-profundidad, ¿es necesario conocer todos los mares o con uno basta para tener la idea, para saber del mar? ¿Es posible? Sin embargo, hecho está, esta fue la última versión que tuvimos que pararla pues seguía y sigue creciendo. Como en los trabajos-juegos de los Seminarios de Investigación. Espero haber cumplido las expectativas de quienes nos orientaron y apoyaron en esta empresa. Como siempre, mi reconocimiento y agradecimiento por el generoso apoyo que he recibido en estos años de presencia virtual, que ha sido una presencia mucho más real que la realidad misma.

Espero que el libro interese y sea útil para el lector. Como lo ha sido para su autor y con quienes hemos compartido este esfuerzo de investigación, de análisis, académico, de ser y hacer política, buena política. Es un ensayo intencionado que sintetiza lo que debe ser de interés para quien hace política. De una respuesta un poco tardía de necesidad y deseo, para los rostros nuevos y las manos limpias. Los de ayer y los de ahora.

Finalmente, manifiesto mi agradecimiento primero a Luis Ignacio Sáinz, quien ha hecho la acuciosa y generosa introducción al presente libro, su participación y comprensión académica e intelectual son baluarte en muchas batallas conjuntas. A la comunidad de *17, Instituto de Estudios Críticos*, en especial a su director, Benjamín Mayer Foulkes, a mis profesores y compañeros: Tomás Abraham, Etelvina Bernal, José

Gerardo Cruz, Susana Delgado, Javier Franzé, Mario Luis Fuentes –quien hizo la primera lectura pública del presente trabajo–, Sandra Herrera, Wendy Hidalgo, Daniel Kersfeld, Diego Lagunilla, Agnès Mérat, Guillermo Pereyra, Francisco Roberto Pérez, Monique Vercamer y Sol Zamora, por permitirme disfrutar de un santuario académico real y virtual y de claras y precisas reflexiones, críticas y enseñanzas y, de manera respetuosa y afectiva, a quienes conformaron la laboriosa trilogía final y evaluadora del presente ensayo: Rafael Aranda, Fernando Escalante y Luis Ignacio Sáinz, académicos expertos y experimentados en el pensar político y filosófico. Quienes sugirieron su publicación. El Dr. Luis Ignacio Sáinz prologa esta obra, la honra y viste con su prodigiosa y talentosa pluma, muestra la ruta de una lectura crítica, acuciosa, culta y política, mi reiterado agradecimiento por compartir la sal y pimienta de su amistad, hermandad y complicidad de siempre.

A Zeferino Torreblanca, Félix Salgado y Humberto Sarmiento, que me permitieron un generoso espacio para la acción y la reflexión políticas; a los gobernadores y representantes de y ante la CONAGO, con quienes tuve la oportunidad de participar en la conformación de políticas plurales, de consenso, respeto y compromiso institucional. A las mujeres y hombres que me han apoyado en tareas de asesoría y gobierno en los ámbitos federal, estatal y municipal, que han compartido sus experiencias profesionales, y han hecho *norma y forma de vida*, configurando un amplio y profundo trabajo político-social, en un mar inagotable de amistad, compromiso y lealtad. A quienes nos han acompañado y apoyado de siempre y por siempre, familiares y amigos, a los fundadores de la Agrupación *Rostros Nuevos y Manos Limpias*, de la *Fundación Democracia*

y *Desarrollo*. A Juan Acevedo, César Cantú, Rodrigo Castro, Julio César Diego, Miguel Ángel Guzman, Octavio Infante, Benito Mancilla, Alejandro Mancilla, José Luis Mancilla, Crisóstomo Molina, Roberto Ordoño (†), Margarito de la O, Clara Peralta, Alma Clarisa Rico, Roberto Rives, Nicolás Rodríguez, César Rosas, Normelis Vázquez y Jazmín Vázquez.

Agradezco al Almirante José Luis Vergara Ibarra, Oficial Mayor de la Secretaría de Marina-Armada de México, por el apoyo de siempre y quien me honra al realizar la presentación de este trabajo; al Almirante Luis Orozco Inclán, Rector de la Universidad Naval, por su decidido interés para la edición de esta obra y, desde luego, por la generosa presentación de la misma; mi reiterado agradecimiento a mis amigos, compañeros y colegas del Centro de Estudios Superiores Navales (CESNAV), el Instituto de Investigaciones Estratégicas de la Armada de México (ININVESTAM), la Universidad Naval, la Oficialía Mayor y, desde luego, al Alto Mando de la Secretaría de Marina-Armada de México, mi mayor reconocimiento por la presente publicación de *El Saber Político: Platón y Aristóteles*. Mi agradecimiento especial a Gosbinda Vizarratea, Analuz Vizarratea y Ana Teresa Rodríguez, críticas generosas de oficio, de vida, que aportaron tiempo y talento para diseñar y comunicar una idea en imagen, que me han permitido comprender el sentido de la vida.

A los mencionados y algunos ausentes, agradezco a todos y a cada uno sus comentarios y sugerencias, espero haberlos comprendido y atendido en su justa dimensión, y me permito deslindarles de toda responsabilidad de lo que finalmente he registrado. Gracias.

I

A manera de introducción

1. Contexto del pensamiento político griego antiguo

Montaigne considera el ensayo como un camino al saber, esta es la idea que permea las líneas del presente trabajo, recuperar y organizar el sentido de las aportaciones políticas de la enseñanza de Sócrates y del pensamiento de Platón, así como de la sistematización de Aristóteles; entre lo que dicen y muestran, para buscar una mejor comprensión de su conocimiento, que nos permita entender el pluriverso de la política. Es un punto de partida.¹

1 Registro aquí en un sentido crítico y complementario, la idea sobre el ensayo que Tomas Abraham señala: “El arte del ensayo es un modo esporádico de la práctica filosófica. Su ejercicio es transdisciplinario y de un género mestizo de escritura. Incluye, además, al que lo practica, en tanto delega en un sustantivo y un verbo una subjetividad que habla desde una posición. El ensayo no es una teoría porque no es explicativo sino mostrativo. No es teoría porque tampoco es un cuerpo organizado sino desmembrado. El ensayo se ofrece con un estilo de escritura, porque el estilo es lo que devela la opacidad del lenguaje. Y tiene una voluntad de verdad pero de

La cultura política griega será una innovación radical desde sus orígenes. Dará forma y contenido a una manera de ser, de relacionarse entre sí y con los demás, de decir, hacer y pensar, que con el paso del tiempo configurará el paradigma de Occidente. Lo heleno, lo griego, lo ateniense se introducirán en la vida toda de quienes de manera directa o indirecta tengan contacto con ello, también determinarán su propia cultura por imitación, negación, contraste o complemento frente a lo griego.

De esta forma, cobra importancia establecer los elementos que configuran la constelación griega, en específico su manera de relacionarse políticamente, sus formas de gobernar, de mandar y obedecer, su forma política. Estas cuestiones guían el presente trabajo sobre el saber político: ¿Qué elementos proponen Platón y Aristóteles para analizar la política? ¿En qué coinciden y en qué se diferencian? ¿Cuál es su sentido, alcance y validez espacio-temporal?

En estas preguntas se establece una tensión entre los binomios saber y conocer, teoría y práctica, la política y lo político, que habrán de guiar las interrogaciones paralelas: ¿Cómo y qué hicieron Platón y Aristóteles para presentar su reflexión política y establecer paradigmas o modelos ya clásicos, que aún se practican, discuten, enseñan, critican o viven en nuestro tiempo? ¿Qué vivieron, qué imaginaron o pensaron, qué reprodujeron de otros, de qué medios dispusieron, cuál era su fin para atender estos temas, por qué lo consideraron relevante o fundamental para su vida individual y social, para

una verdad contingente, coyuntural, conjetural y ocasional.” En *El último oficio de Nietzsche*, p. 9

qué o quienes lo escribieron o enseñaron? ¿En dónde está la originalidad del saber político, los elementos constitutivos, su crítica, continuidad, ruptura, dominio, arte, saber o poder de los antiguos frente a los modernos o actuales o contemporáneos o nosotros?²

La idea de vincular y analizar los elementos que conforman el discurso político –la política como actividad de

2 La identidad o distinción entre saber y conocer está en el filo de la navaja interpretativa, tenue y cortante, en específico del saber político y del conocimiento de la política que parte de una diferencia y una complementariedad que adaptamos de los trabajos de Luis Villoro en su clásico *Crear, saber, conocer*, (Siglo XXI, México, 1982, 310 pp.) y en *El poder y el valor* (FCE-El colegio Nacional, México, 1997 400 pp.) Villoro reflexiona sobre el significado, sentido y uso de saber y conocer. Postula enunciados relevantes que han guiado este trabajo: Conocer un objeto implica saber algo acerca de él; el saber se justifica en razones objetivamente suficientes, el conocer, en experiencias directas; cualquier saber es compartible, nadie puede conocer por otro; el saber se funda en el conocimiento propio o ajeno; el conocimiento es una compleja red, en la que cada saber remite a otros conocimientos y viceversa. Por otro lado, esta aplicación ha ocurrido en el ámbito filosófico a partir de los trabajos coloquiales que han difundido Jorge Martínez Contreras y Aura Ponce de León en los tres volúmenes que coordinan sobre *El saber filosófico*, (siglo XXI-Asociación Filosófica de México, México, 2007) que contienen aspectos sobre dicho saber *Antiguo y moderno* (vol. 1), *Sociedad y ciencia* (vol.2) y los *Tópicos del saber filosófico* (vol.3) que ilustran el alcance teórico-práctico de dicha dimensión del saber. Buscamos llevar esta propuesta filosófica al ámbito del saber político.

mando/obediencia en la vida cotidiana y lo político³ como una inicial tarea de reflexión sobre dicha relación cotidiana— es una posibilidad no sólo de reflexión, sino de crítica en varios planos o niveles del quehacer político mismo, en el sentido de tratar de comprender la acción política concreta en la Atenas clásica tomando en cuenta la figura de Sócrates y las consecuencias ideológicas de su juicio-muerte, como una primera situación, en seguida, en otro plano, mucho más reflexivo políticamente, los señalamientos a la democracia ateniense hechos por Platón, posteriormente, un tercer plano, la crítica a ambos, tanto a la democracia ateniense como al discurso de Platón al respecto, realizados por Aristóteles.

En estas tres posibilidades, aproximaciones, planos o dimensiones, que podrían desarrollarse más extensamente, observo una especificidad que nos lleva a plantear una necesaria reflexión de la política, incluso a criticarla, en su manera de proceder, y en la forma en que teorizan tanto Platón como Aristóteles. Al realizar su reflexión, proponen no sólo una idea de filosofía política, sino nos muestran posibles modelos para conocer la política en un sentido concreto abordando la realidad ateniense y, a la vez, estableciendo elementos originales que fundan la propia teorización de la política.

3 Seguimos la línea de análisis planteada por Julien Freund (*La esencia de lo político*) y Michel Maffesoli (*La transfiguración de lo político*) en donde el campo político, como especificidad de la política es esencial a toda relación con el prójimo, con el otro, así lo político es la instancia por excelencia del despliegue, de la gestión y del desenlace de los conflictos humanos.

No sólo por la forma de vida ateniense, sino por una idea de difícil separación, de articulación funcional de lo político con lo religioso, lo ético entre otros, es como establecemos las relaciones estrechas entre la teoría y la práctica de la política. Está inscrita una idea relacional del poder que en sí misma problematiza los hechos y el discurso sobre los hechos; se observa complementariedad, oposición, semejanzas y diferencias. Surgen las cuestiones sobre el sujeto y objeto de la política y las maneras en que se determinan entre sí, de qué hacer para corregir la situación existente, de cómo hacerla mejor.

El eje central temático es la política, práctica y/o teórica, en la Atenas clásica y a partir del discurso democrático. Buscamos comprender y conocer en qué radica su especificidad, en la vida institucional y en la reflexión de Platón y Aristóteles en sus textos fundamentalmente políticos, respectivamente, *Gorgias*, *República*, *Político* y *Leyes*, así como *Ética a Nicómaco*, *Política* y *Constitución de los atenienses*.

Si bien no soslayamos que en la diversa vida en común, en la convivencia social, encontramos que toda organización de individuos establece una forma de gobernarse, con un aparato administrativo que sostiene leyes y las hace cumplir, que mantiene los servicios comunitarios, civiles y militares y que cuenta con mecanismos particulares que buscan resolver los conflictos que enfrenta, tan simples o complejos como la propia sociedad. Entender estas relaciones, es adentrarse en el complejo campo de la política.

En este sentido, los griegos fueron radicales: dieron la plena autoridad a la *polis*⁴, a la comunidad misma y resolvieron sus asuntos políticos con discusiones públicas, con votaciones a través del recuento individual. Contaban, al igual que otras civilizaciones de su época, incluso antes que ellos, con la experiencia de formas monárquicas, aristocráticas y tiránicas, pero decidieron tomar un nuevo camino de decisiones comunes, abiertas y mayoritarias, que marcaron la pauta y el origen al carácter democrático. Esta era la política griega.⁵

Por ello inventaron la política, no en la situación mítica que narra el obsequio de Zeus a los hombres de la organización política, de la idea de la justicia y del papel del castigo en el

4 *Polis* ha sido traducida como “ciudad” o como “ciudad-estado”. Hay deficiencia en ambas, pues “ciudad” se entiende como la zona urbanizada, donde se encuentran las casas y los edificios donde viven los hombres, a diferencia del campo. Sin embargo, la *polis* incluye tanto la zona urbana como los campos que abastecen a los que viven en la “ciudad”. En tanto que por “ciudad-estado” se entiende una forma de gobierno de la ciudad. La *polis* no hace referencia a la forma de gobierno sino a la forma de vida que se llevaba en ella (que incluye la forma de gobierno). Dicha forma de vida se caracteriza por la participación de los ciudadanos en la deliberación y resolución de los problemas comunes.

5 Cabe mencionar que no debe reducirse la idea de Grecia a lo que ocurre sólo en Atenas, a pesar de la importancia de ésta sobre el mundo griego en sentido extenso. El régimen monárquico-aristocrático, de corte militar, que existe en Esparta y mucho más tarde el de Macedonia, serán espejo del régimen democrático ateniense y como veremos, surgirán en la reflexión política comparativa tanto en Platón como en Aristóteles.

mito de Prometeo, sino en la realidad de su propia vida comunitaria. Pero no sólo la inventaron, también reflexionaron sobre la política misma, crearon la política y la filosofía política casi simultáneamente.

Si bien las discusiones políticas preceden la vida griega en las cortes desarrolladas de Egipto, Asiria y Persia o en las cortes menos desarrolladas de los héroes homéricos o los sátrapas persas, o en las comunidades fenicias y etruscas, no había una obligación ni una apertura de que las polémicas que se suscitaban fuesen parte de la vida política misma, ni mucho menos de una reflexión específica. La cultura, la religión, la literatura, la vida atlética competitiva, las ceremonias y juegos, la administración, la norma, los tribunales, la filosofía, la autoridad, la guerra, estaban politizadas entre los helenos.⁶

Platón y Aristóteles atendieron las preocupaciones de la vida pública y analizaron el acuerdo y el conflicto político, valoraron lo justo e injusto de las situaciones, lo bueno y lo bello que poseían, fueron testigos de celebraciones y triunfos, de muertes, exilios, violaciones y todo tipo de confrontaciones individuales y colectivas entre los miembros de una comunidad desigual pero con un acusado sentido de responsabilidad para su *polis* y de compromiso con su forma de vida. Esta situación

6 Resulta pertinente señalar ciertas coincidencias en autores tan distintos como Hannah Arendt (*La vida del espíritu, Entre el pasado y el presente, La política de lo imposible*) y Jacques Rancière, (*El odio a la democracia, En los bordes de lo político*) en el sentido de que la tradición clásica puede ser vista también como un intento *político* de acabar con la política o como una especie de domesticación de lo político por la política, que así se autoanularía.

privilegiada del mundo griego permitió el surgimiento de una nueva tradición, la tradición política occidental que registra su origen y surgimiento con ellos, en la organización de la *polis* y en su forma de vida cotidiana. El conocimiento de la política griega, su propia reflexión, generó una forma de saber político que ha sobrevivido hasta nuestros días.

Los occidentales, los que asumen como parte de su formación cultural en su decir, hacer y pensar, en el tratamiento de sus objetos de interés, así como de las formas de reflexión y de acción, estados de cosas semejantes entre sí y diferentes de los no occidentales, de la civilización oriental, encuentran en la Hélade, en lo heleno, en Grecia, en lo griego en general y en lo específico de lo ateniense, el punto de partida de sí mismos y de lo que los relaciona con el mundo. Este aspecto tendrá en Occidente, aun con la incorporación del denominado Nuevo Mundo y de su alcance en los confines de lo oriental, los mismos efectos que el cristianismo en la Edad Media e, incluso hasta nuestros días, pasando por la modernidad misma.⁷

7 La nota 2 sobre la idea de saber/conocer, para entender si hay o no continuidad entre los modelos de hacer/pensar la política de Platón y Aristóteles, esta minimización entre los romanos y cristianos de ambos modelos, que parece suprimirlos, aun cuando el neoplatonismo influyó en San Agustín y Aristóteles se olvida durante la larga edad media hasta su redescubrimiento occidental y su reactualización con Santo Tomás, parece responder a la sustitución por la ley-derecho de unos y la noción de dios de los otros, que modifica la anterior concepción de la política, otorgando mayor peso a la ley y a la divinidad y desechando esa idea virtuosa de la política. No estoy tan convencido que haya sido sólo el crecimiento poblacional, que evoluciona de la *polis* a la *metrópolis*, con todo

Las comunidades griegas se instalarán en la península griega que hoy conocemos, como centro de articulación de migraciones dispersas y minoritarias, que se pueden remontar hasta el año 1000 a. C., y que paulatinamente alcanzarán las islas de los mares a su alrededor; la costa del Asia Menor, la Turquía de hoy, la costa de Sicilia, de Italia, especialmente de Nápoles hacia el sur y otros puntos en los que convivían diferenciadamente con escitas, tracios, libios, celtas y muchos pueblos más.

Con las conquistas de Alejandro la forma de vida griega alcanzará regiones más alejadas del centro de ubicación geográfica como Asia Menor en su parte central, Siria, Egipto, Mesopotamia, Irán y Afganistán. Con Alejandro mismo culminará un período de creatividad y expansión de la cultura griega. En el período que va de Homero y Aristóteles, de casi 400 años, se producirán las ideas políticas y filosóficas, las instituciones, la literatura y el arte en todas sus expresiones, que conformarán lo griego y el legado posterior a Occidente y al mundo actual.

Los historiadores no han logrado ponerse totalmente de acuerdo en la clasificación o división de los periodos históricos griegos, aunque se asume cuatro grandes momentos: una etapa arcaica hasta aproximadamente 500 a. C.; el período clásico hasta Alejandro; a partir de su muerte un período helenístico y que culmina con la conquista definitiva de Atenas por los romanos y, finalmente, con la fusión entre ambos del período grecorromano. Son pues las etapas arcaica y clásica las que tendrán mayor referencia a la creación del pensamiento

lo que implica, pero sin duda es un tema que hay que considerar para entender el impacto del modelo político planteado por ambos "clásicos" y, modificado por los pensadores políticos posteriores.

político y las que habrán de ocuparnos en este ensayo, sin embargo, cabe mencionar que las otras dos, la helenística y grecorromana, tendrán un lugar privilegiado en la difusión del pensamiento griego y serán fuente fundamental para la recuperación de las dos etapas iniciales.⁸

Registramos características distintivas que vinculan y conforman lo griego. Todas sus ciudades tenían punto de contacto con el mar o se encontraban muy próximas a él. Contaban con aspectos comunes entre sí; había una *acrópolis* (ciudad alta, núcleo poblacional y fortaleza defensiva) y un sinnúmero de templos. En las ciudades y no en el campo, se discutían y resolvían los asuntos públicos; en ellas estaban los

8 M. I. Finley en *Los griegos de la antigüedad*, (2ª.ed., Labor, Colombia, 1994, 195 pp.) considera esta división convencional en la historia de los griegos antiguos: 1) *Arcaico*: del año 800 aproximadamente al 500 a. C., desde el tiempo en que la geografía política de la península griega y la línea costera ocupada por los griegos en el Asia Menor fue fijada, hasta la época inicial de las guerras contra los persas; 2) *Clásico*: siglos v y iv: con las ciudades-estado independientes, ocurren los mayores logros culturales de los griegos; 3) *Helenístico*: de la época de Alejandro Magno hasta la conquista del Mediterráneo oriental por los romanos; la civilización griega se difunde por el Este, con nuevos centros como Alejandría y Antioquía, donde una aristocracia grecomacedonia gobierna como monarquía absoluta los grandes territorios de Siria y Egipto y 4) *Romano o grecorromano*: de la derrota de Antonio y Cleopatra por Augusto en la Batalla de Accio (31 a. C.) hasta la caída del imperio romano, aunque desde el siglo III a. C. se inicia el sometimiento de muchas comunidades griegas por el poder romano, cabe señalar que la parte oriental del Imperio romano siguió siendo helenística hasta el final de éste, es la pervivencia de lo griego frente al poder romano.

más importantes centros religiosos; las principales tareas formativas en lo educativo, militar y cultural se desarrollaron en las ciudades griegas, en un espacio privilegiado denominado *ágora*. Ello logró establecer una homogeneidad física y cultural que se expresó en un común idioma oral y escrito.

Así, lo griego obtuvo una permanente estabilidad que logró trascender en el tiempo, sus espacios geográficos y sus formas originales de cultura. Los cambios, las mezclas, los intercambios que tuvieron entre sí y con los demás pueblos no impidieron que pudiesen entenderse entre sí. Es probable que la base de unidad cultural proviniese del alfabeto griego, tomado y adaptado de los fenicios a comienzos del siglo VIII a. C., que hizo común la forma de expresión y de comunicación entre la propia diversidad griega.

Heródoto nos narra en sus *Historias*, la vida en comunidad de los griegos en sus templos y ritos, nos muestra que son prácticas de rituales, fiestas, procesiones, juegos, oráculos, sacrificios, mitos de dioses cuasimateriales; que no hay en su momento original creencias, credo, teología griegas. Tenían ideas religiosas, creían que los dioses intervenían en los asuntos cotidianos de los hombres y que lo hacían como respuesta a cómo los mismos hombres se comportaban entre sí y con las deidades. La variada conducta estaba unida a la práctica religiosa; sin duda faltaba una doctrina sistemática religiosa como hoy conocemos la religión, con dogmas, credo y estructura. Había blasfemia o sacrilegio, como expresión de una mala conducta hacia los dioses, pero no existía ortodoxia ni herejía en su tratamiento. Su politeísmo era tan amplio que había una corte de dioses, semidioses, espíritus, demonios,

héroes con funciones concretas y encontradas, que alcanzan a señalar más de mil figuras religiosas helenísticas.

Hesíodo registra más de 350 nombres en su *Teogonía*. Cada comunidad tenía su propia divinidad o divinidades, en torno a ellas se establecía el culto cívico. Los templos eran la casa de los dioses más que casas de culto. Los altares estaban fuera del templo, lo que daba un sentido público y abierto a la manifestación religiosa, lo cual nutría la actividad política en una forma de comunidad y de publicidad. Cada hogar reconocía un dios o diosa, todos respetaban los oráculos, en los que Apolo predominaba; Deméter era popular por su culto a la fertilidad, Poseidón por la preocupación de los marineros, función esencial entre los griegos; sitios misteriosos y fuentes termales contaban con templos para honrar a los espíritus que los visitaban.

La amplia organización cultural, privada y local fomentaba este vínculo con sus dioses, establecían unión en las relaciones personales y hasta se les atribuían poderes de adivinación y profecía. Había una relación estrecha entre el agua, los dioses y el hombre griego, considérese el papel referencial que tiene en la *Iliada* y la *Odisea* de Homero. Esto fomentaba el sentido de identidad griego y su sentimiento favorable hacia el suelo patrio. La vuelta a Itaca por parte de Odiseo-Ulises no es sólo la figura del viaje por mar y del eterno retorno, es el reencontro consigo, con lo suyo, con lo que le es propio al griego astuto, prudente y sabio.

En el origen griego se confunde el *mythos* y el *logos*. El predominio de uno u otro conformará las características del pensamiento en la Grecia antigua. La liberación del *logos* del *mythos* establecerá el descubrimiento de la razón, que permite

no sólo el nacimiento de la filosofía y, como consecuencia, del pensamiento científico. La filosofía de la naturaleza (*physis*) de los jonios, en el siglo VI a. C., en las ciudades griegas del Asia Menor, que establece una nueva forma de reflexión, de una especie de razón intemporal, es un comienzo absoluto del pensamiento mismo, que provocará saberes y conocimientos basados en el espíritu de observación y el poder de razonar.⁹

Esta revelación racional se vinculará a las amplias transformaciones sociales y políticas que venían desde antes del siglo VI a. C., como la moneda, el calendario, la escritura alfabética, la navegación, el comercio y otorgarán un vínculo fundamental del pensamiento con la práctica, al que incorporarán los desarrollos técnicos provenientes de Oriente y que, habrán de tener alto impacto cuando se vincule a la reflexión jónica original, el trabajo filosófico de la Magna Grecia, en donde se logrará precisar el origen del filosofar y del filósofo mismo, como un saber específico apoyado en conocimientos concretos y establecido en una figura humana real.

9 Aunque la distinción entre *mito* y *logos* es parte de la autoimagen del racionalismo occidental para caracterizarse e identificarse con la tradición griega, el pensamiento de Sócrates-Platón no se aleja tanto del fatalismo mítico, se preguntan por qué las cosas son como son, o de donde surge el orden y, la respuesta que dan, de carácter naturalista-racionalista-monista no es ajena al fatalismo mítico; el mito es también una forma de generar orden político. La mentira juega un lugar central para organizar a los ciudadanos en tres segmentos y que acepten esa división tripartita. Sócrates-Platón emplean el mito como una forma de argumentar y resolver dilemas como el origen de ciertos fenómenos políticos. Aristóteles deja de lado al mito a favor de la argumentación racional, medios y fines de la política, el *logos* triunfa aquí.

A partir de este momento, inicia una dialéctica del pensamiento y del espíritu que encarnará en diversos personajes – presocráticos o sofistas, filósofos y científicos, políticos y gobernantes –, que marcará la pauta del desarrollo teórico y práctico, de la vida misma de Grecia en la Antigüedad y de su oportunidad de establecer un legado para el mundo que le sucederá.¹⁰

De la mitología griega, considerando el origen genealógico de los griegos, destaca la narración en torno a Deucalión, hijo de Prometeo, que tuvo un hijo llamado Helén, que funda la raza helena y, a su vez, Helén tuvo tres hijos: Doro, Juto (padre de Ion) y Eolo, que serían los antepasados de los dorios, los jonios y los eolios, respectivamente. Esta fue una creencia aceptada mayoritariamente por los griegos mismos, que los distinguía de los no-griegos, de los otros pueblos, de los “bárbaros”.

El mito de Prometeo tendrá una gran repercusión en la relación entre los dioses y los hombres, en el robo del fuego y la creación de la capacidad creativa y de invención de los griegos, de los hombres mismos, el nacimiento de la política, de la justicia y de la ley correrá parejo con el error de Prometeo-Epimeteo, del robo del fuego a Zeus y del obsequio de éste en la famosa Caja de Pandora, esta última, la prometida de Epimeteo, el hermano de Prometeo, de ahí el encadenamiento de los males de la humanidad que se escapan de la urna que

10 Cfr., Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, 4ª. Ed., Ariel, Barcelona, 2001, 384 pp. Vernant dice que el hombre griego, a partir de esta arquitectura del espíritu que genera, impactando la vida toda con ese cambio de mentalidad tan profunda que establece, provocará el nacimiento del hombre occidental.

Zeus obsequia a Pandora y que al reflexionar pretende volver a cubrirla y sólo se guarda la esperanza misma. El castigo de los dioses al robo del fuego efectuado por Prometeo para entregarlo a los hombres, dará origen al ser de la política, al deber ser del respeto a la norma y al deber de la ética.

Frente a esta creencia mítica de los orígenes de los griegos, habría que señalar que en el ámbito de los historiadores, arqueólogos, antropólogos, etnólogos y filólogos inclusive, no existe una opinión común, un conocimiento aceptado sobre dichos orígenes, no sólo porque la evidencia –casi inexistente– que demandan sus respectivas disciplinas lo impide, sino por las diferentes y encontradas teorías del origen que aún prevalecen.

Sin mayores conjeturas podemos asumir que la primera civilización griega nace simultáneamente en Creta y en Micenas, aproximadamente entre los siglos XIII y XII a. C. Los pobladores originales griegos que quizás provendrían de Asia o Egipto, habitarán tanto la isla de Creta, como la parte continental de Micenas.

En Creta, que recibirá el rango de civilización cretense o minoica por su grado de desarrollo, riqueza y número de habitantes, habrá una predominante dedicación a la navegación, la guerra y el arte; será el lugar donde Licurgo y Solón, los dos más grandes legisladores de la Antigüedad, buscaron los modelos de sus Constituciones; donde nació la música coral espartana y vivieron los primeros maestros escultores, Dipeno y Chili; en donde reinaba aquel legendario gobernante Minos, supuesto descendiente del dios Vulcano, similar a Zeus o Júpiter entre los posteriores griegos y romanos, que logró unificar las diversas ciudades, estados o reinos cretenses –que provocará dualidades sensibles en la reflexión de la teoría y la práctica

con el minotauro y su laberinto, la dualidad animal/hombre, la relación estrecha entre fidelidad/traición, y con los personajes Teseo/Ariadna y Dédalo e Ícaro– y cuya decadencia ocurrirá con la invasión de los aqueos, estableciendo así la simbiosis biológica y cultural con los cretenses, originando el pueblo de los helenos, de los griegos mismos.

Pero, paralelo al desarrollo de la civilización cretense o minoica ocurrirá en la parte continental, en la Micenas construida por el célebre Perseo, padre de Teseo quien resolverá el problema del laberinto del minotauro, aproximadamente en el siglo XIV a. de C, como cuerpo aglutinador de numerosos estados como Esparta, Egina, Eleusis, Orcómenes, Queronea, Delfos y varios más, el despliegue del núcleo poblacional denominado de los *pelasgos*, que significará “pueblo del mar”, y que provenían del Asia Menor, que tuvieron contactos con la cultura cretense sin lograr el desarrollo de ésta y, al igual que ellos, serán invadidos también por los aqueos, tribu proveniente del Norte del continente que conquistará y unificará la región del Peloponeso entre los siglos XIII y XI a. C., permitiendo así la integración de los cretenses y los micenos-pelasgos y cuya nueva reunificación (cretense-micénica-aquea) será cantada fundamentalmente por Homero en la *Ilíada* y la *Odisea*.

La historia aquea, pueblo que promovía el ideal de la belleza corporal, guerrera, atlética y física, conforme a los momentos de su vida, inicia con su primer rey Tántalo, creado por el propio Zeus, quien ofrecerá a su hijo Pélope como sacrificio por los excesos que el mismo gobernante comete ante los dioses. La justicia de Zeus condenará a Tántalo y revivirá a Pélope quien gobernará la Elida, después de perder el trono de Frigia heredado por su padre, creando la región griega del Peloponeso.

Pélope generará una nueva dinastía o generación de la que surgirá Atreo, que establecerá el grupo atrida, del que sus hijos Agamenón y Menelao, casados respectivamente con Clitemnestra y Helena, hijas del rey de Esparta, Tíndaro, y que Helena seducida por Paris, hijo de Príamo rey de Troya y hermano de Héctor, dará pie a la historia sobre Ilión o Troya contada por Homero, en donde los griegos se agruparán en torno de los señores aqueos, Agamenón y Menelao, para asediar Troya durante diez años hasta acabar con ella.

Sin duda destaca el papel de Aquiles, Odiseo-Ulises y Ayax quienes serán ejemplo paradigmático –de osadía y valor, de astucia y persuasión, del saber de las armas– para las figuras de Occidente; así como las peripecias del retorno de los aqueos a su patria, que será marcado por diversas tragedias cantadas por Esquilo, Sófocles y Eurípides, como la vida y obra de los personajes mencionados; el envenenamiento de Agamenón por su esposa Clitemnestra y su amante Egisto, la venganza de su hijo Orestes, que logra unificar los reinos de Esparta y Argos; las acciones de Antígona, Electra y Edipo, que serán cruciales en la discursividad normativa y psicoanalítica; el retorno de Ulises y su odisea, el papel de Penélope e Itaca, las aventuras de su hijo Telémaco; el conflicto entre los dioses y los hombres, y muchas más, que serán mostradas con el sitio de Troya y sus consecuencias.

Una Troya sitiada y caída marcará el apogeo y declive del poderío aqueo, situación que tornará débil a los aqueos, de la cual no se recuperarán y permitirá que un nuevo invasor proveniente del norte, los dorios, termine por conquistarlos; pueblo más bárbaro que el aqueo pero con armas e instrumentos de hierro; que acusaba un trabajo cuidadoso del

mineral, del que poseían y explotaban en grandes cantidades en sus montañas nórdicas.

La invasión doria, será conocida como “el retorno de los heráclidas” y ocurrirá aproximadamente en el año 1100 a. C. Los dorios o heráclidas se consideraban descendientes del legendario Hércules, cuyo nombre significaba “gloria de Hera”, la esposa del mismo Zeus, que sin embargo era un héroe o semidios, hijo del dios y de una mujer tebana, de nombre Alcmena, que se asociará a una noble tradición de gente hospitalaria. Los dorios se establecerán originalmente en Corinto, lugar estratégico que dominaba el istmo y rápidamente someterán toda Grecia, a excepción del Atica que les resistirá, contaban con grandes habilidades guerreras aplicadas en tierra y mar, por lo que lograrán dominar el continente y las islas cercanas; en Creta destruirán la civilización minoica en todo su alcance.

Los griegos serán resultado de una mezcla integrada de diversos grupos poblacionales constituida por lo cretense-micénico-aqueo-dorio. Hesíodo cantará en *Los trabajos y los días*, las glorias de esta nueva etapa de la historia griega, conocida como la “edad del hierro”. Al proceso de colonización griega en Oriente y Egipto, acompañará un período de relativa calma, que posibilitará el desarrollo interno de Grecia, pues en el exterior encontraremos una geografía política en formación y crecimiento que no será un peligro para la tranquilidad griega. En Asia, el imperio hitita se ha derrumbado, apenas surgen los reinos de Lidia y de Persia; en Africa, Egipto decaía, para entrar en una nueva etapa de su propio desarrollo; el Occidente se encuentra en la prehistoria, Cartago solo era un pequeño puerto de piratas fenicios; Rómulo y Remo no han nacido y los emigrantes griegos que fundarán Nápoles, Regiio, Síbari,

Crotona, Niza y Bengasi sólo encontraron tribus bárbaras y desunidas, que no requerirán la intervención de la *acrópolis* madre; al Norte, la península balcánica era tierra de nadie.

De esta manera, había las condiciones para desarrollar sus propias vocaciones. Políticamente Grecia no era más que un conjunto de pequeños estados dispersos en todo el arco del Mediterráneo oriental y occidental, con murallas ciudadanas que les protegían –no necesariamente les aislaban– y que permitía el desarrollo de experiencias políticas auténticas y originales.¹¹

Desde el ámbito de la organización política, los griegos carecían de una autoridad central, más bien eran, desde sus inicios, pequeñas comunidades autónomas, que si bien se autodenominaban *póleis*, traducidas con imprecisión como ciudades-estados y que se incorporaban en una organización mayor para los efectos de la guerra, que generaba ligas como la del Peloponeso, la Arcadia, la Beocia y la idea del imperio ateniense en el siglo v a. C., sin que hubiese la imposición en las modalidades culturales o en el mundo de las ideas.

La diversidad y conservación de numerosas formas comunes de conducta y pensamiento se mantuvo debido a esta falta de autoridad central. La idea de supuestas colonias de

11 Consideremos las dificultades citadas en el registro de los orígenes griegos, que sin duda nos obliga a mantener la liga entre las narraciones míticas e históricas y que diversos autores integran en sus trabajos, Vid, M. I. Finley, *op. cit.*, Vernant, J-P, *op. cit.*, Montanelli, Indro, *Historia de los griegos*, (9ª ed., Plaza & Janés editores, Barcelona, 1995, 363 pp.), Bowra, C. M., *La Atenas de Pericles*, (6ª. Reimp. Alianza Editorial, Madrid, 1998, 253 pp.), Marcos, Patricio, *¿Qué es democracia?*, (Publicaciones Cruz, México, 1997, 348 pp.).

las comunidades griegas alejadas del centro o de la respectiva ciudad madre, provocaba un estímulo de cercanía y de conservación de la identidad griega, de ahí las características similares en su planificación urbana, arquitectura, en el templo dórico, el idioma y la literatura apuntalados por el alfabeto y la escritura misma, la pasión sostenida por sus monedas de plata con delicados grabados y claro está el papel de su religión politeísta cercana a su organización política.

El intenso intercambio comercial, que produjo el tráfico continuo de mercancías por el mundo griego fue facilitado por la ubicación de ciudades alrededor del mar Mediterráneo, fomentó la transmisión cultural y junto con las celebraciones religiosas y los Juegos Olímpicos facilitó el intercambio cultural y el establecimiento del panhelenismo, hay registros de casi 50 mil visitantes que acudían a dichas competencias deportivas y con la oportunidad de conocer a poetas, músicos, oradores, arquitectos y escultores que mostraban sus obras, lo que no sólo fomentaba la creatividad, sino daba cuenta de ese espíritu agonal, de competencia, de lucha, de esfuerzo, de tratar de ser mejor, de ganar y de perder, de respetar las reglas y el juego limpio. En esta etapa, de intenso intercambio cultural, poetas, dramaturgos, médicos, artistas y pedagogos profesionales, agrupados en la expresión genérica de *sofista*, viajaban libremente por interés de saber y por motivos económicos, contribuyendo a mantener un helenismo común.

Si bien podemos clasificar conforme al criterio que se adopte las distintas *póleis* griegas, ya sea por su entorno cercano en un ambiente griego generalizado y vasto frente a un mundo que les es ajeno o extraño; ya sea por su actividad económica, en donde la agricultura jugará un papel relevante en

las tareas de la población que le diferenciará de los centros totalmente urbanos y comerciales, como Mileto, Atenas, Corinto y Siracusa, que a su vez se distinguirán de las regiones como la Tesalia, Arcadia o Élide en donde la agricultura y el pastoreo predominan o, bien, por sus características fundamentalmente políticas, dependiendo cuántos y cómo realicen las tareas de gobierno, situación que Aristóteles habrá de clasificar y sistematizar conforme a la cantidad y calidad en su teoría de las formas de estado.

La organización política en los orígenes de la historia griega, en su período arcaico, mantiene el predominio de la administración de las *póleis* originales, en las familias aristocráticas que actúan conforme a normas consuetudinarias y que monopolizan todas las decisiones en los ámbitos ejecutivos, legislativos y de carácter bélico. Siglos después, surgirá la diferencia entre estados oligárquicos y democráticos, que se ubican por primera vez cerca del 500 a. C. y logra gran difusión en toda la Hélade.

Los griegos usarán el nombre de *polis* para todas las formas de organización política y social de sus comunidades, con el equivalente posterior al significado de ciudad-estado, independientemente de la forma predominante de gobernar que exista o mantenga o de su actividad fundamental, ya sea grande o pequeña, rural o urbanizada, oligárquica o democrática.

Sin embargo, hay que señalar que *polis* era, en términos comunitarios, la limitación de tamaño tanto en territorio como en población. Aristóteles señala que "...existe también una medida de la magnitud de la ciudad, lo mismo que en todos los demás seres, animales, plantas e instrumentos... la que se compone de demasiados será autosuficiente en sus

necesidades esenciales, como un pueblo, pero no como una ciudad, pues no le es fácil tener una constitución; pues ¿quién podría ser general de una multitud tan grande?, o ¿quién será su heraldo, como no sea un Esténtor?...Es evidente, por lo tanto, que este es el límite ideal de la ciudad: el mayor número posible de población para la autarquía de la vida y que pueda ser abarcada fácilmente en su totalidad.” (*Política*, 1326, a35-b24, pp. 411-413). Queda aún la resonancia platónica del número necesario de habitantes para el funcionamiento de la ciudad, que establece con precisión en *Las Leyes*. Así como el sentido teleológico que predominará en Aristóteles en su propuesta reflexiva del saber político.

Registremos el dato de que en las Guerras del Peloponeso, en el año 431 a. C., la población ateniense, tenía un máximo de entre 250 ó 275 mil habitantes, considerando hombres libres y esclavos, mujeres y niños. Corinto alcanzaba los 90 mil habitantes, Tebas, Argos, Corcira y Agrigento andaban entre 40 y 60 mil habitantes en tanto que el resto era mucho menor, cercanos a los 5 mil habitantes. De cualquier manera, el aspecto comunitario, de conocimiento y convivencia entre todos los habitantes, existía en los agrupamientos menores en la *polis*, ya fuera en la aldea de corte rural o el *demos* en la propia Atenas.

Sin embargo, evitemos confundir esta idea comunitaria con una supuesta igualdad, pues aun cuando se buscaba la igualdad en las oportunidades ciudadanas para acceder a los cargos públicos y al ejercicio de derechos políticos, era un hecho la desigualdad entre los miembros de estas comunidades, ya en recursos, en facultades o estilos de vida; la división era entre los pocos y los muchos, en sí entre los ricos y los pobres. Incluso entre las comunidades democráticas, había diferencias en el

aspecto del servicio militar, pues los caballeros y los hoplitas debían equiparse y armarse con sus propios recursos, lo que se establecía por las propiedades que poseía, y, a la vez, permitía que un ciudadano estuviera en una u otra categoría militar.

En suma, los muchos trabajaban como agricultores, artesanos y tenderos y los pocos vivían como rentistas, del trabajo ajeno. Lo que gradualmente condujo que en algunas *polis* urbanizadas, ricas y poderosas, como Atenas misma, los ciudadanos se redujeran a una condición minoritaria, lo que tarde o temprano generaría conflictos internos y la propia decadencia de los griegos con la suficiente debilidad, que permitiría su conquista por los romanos.

El conflicto civil, al interior de la *polis*, Aristóteles lo atribuye al afán de ganancias, beneficios, provecho material y más distinción entre los ciudadanos, que con el fin de alcanzarlos con mayor rapidez acudían a la violencia, del método político individual a la guerra civil misma (*Política*, 1302 a 1032). La guerra sería entonces una actividad normal de la vida griega. Esta situación prevaleció en la Grecia clásica, de la democracia de Pericles a la conquista e imperio de Alejandro Magno.

Otro elemento significativo de la cultura griega fue el hecho de que predominaba la transmisión oral frente a la escritura, las ideas circulaban y establecían debate por la palabra hablada, pública o privadamente. Platón no sólo muestra desconfianza hacia los libros y los poetas (*Fedro*, 274-278 y *La República*) sino establece una crítica a la escritura misma por afectar el uso de la memoria, de aquí que cuando plasma sus ideas filosóficas y políticas recurra a la forma dialogada, expresión oral y de conversación por antonomasia.

Por otro lado, en esta época la oratoria ha alcanzado un pleno desarrollo y es un género literario aceptado, la retórica y la prosa literaria encontrarán en los sofistas (Protágoras, Calicles, Gorgias, Trasímaco, entre otros) modelo ejemplar de la educación griega y en los oradores Isócrates y Demóstenes ejes paradigmáticos. Protágoras dirá que “cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que haya que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia, de lo contrario, no existirían ciudades.” (Platón, *Protágoras*, 322e-323^a, pp. 527-528). Es el origen mismo, la sobrevivencia de la ciudad-estado, a partir de la conversación, del diálogo, del debate, de la palabra y el discurso entre todos y de manera igualitaria.

Este desarrollo oratorio se alcanzará plenamente en la etapa romana, incluso desplazará a la filosofía misma, que basándose en la clasificación de la *Retórica* aristotélica, ubicará tres géneros fundamentales: el deliberativo, judicial y apodíctico, en donde el uso de la palabra, del discurso, será fundamental. La creación del silogismo como prueba deductiva para los dos primeros géneros, no será superior al del entimema en el último, donde el elogio y el encomio serán modelo a seguir.

El empleo del discurso en la asamblea y en los tribunales, así como la necesaria presentación de los casos y las causas de manera personal y directa en el mundo griego, fortalecerá el papel de la palabra, del orador y del auditorio. La idea de lo *agonal*, de esa lucha respetuosa, del combate por la palabra, expuesta en los distintos concursos poéticos inducirá la

creación artística de la palabra siguiendo la ruta de lo bello, lo bueno y lo justo.¹²

El papel de la metáfora y de ahí a la *Poética* y al modelo de la tragedia, y de la comedia misma aunque mucho más adelante con Aristófanes, establecerán elementos de comparación entre la *mímesis* platónica y la aristotélica, las que en voz de Cicerón configuran la teoría del orador ideal con su respectivo auditorio, la formación del carácter del orador establecerá el culto a la palabra, al estilo y a la composición del discurso, que con el predominio del foro y del derecho, pondrán a la filosofía en una segunda posición; posteriormente Quintiliano hará de la oratoria una institución y, con ella, del argumento y del discurso una forma de vida que abarca desde la gestación, en la figura de los padres interesados en el futuro de su hijo, hasta la muerte, del sujeto que tuviese, desde su familia, la posibilidad y el interés de tener una educación conforme al *cánon* grecorromano fundado en la retórica-oratoria, la filosofía, el derecho, la gimnástica y la música.

Leer en voz alta, citar de memoria, construir bibliotecas, incentivar la creación literaria en todos los géneros, conformó una forma de vida cultural entre los griegos que pervivió en el

12 Este elemento agonal, de lucha o combate limpio se expresa fundamentalmente en Atenas y muestra su alcance hacia toda Grecia, aunque hay que acotar que los clásicos son partidarios de la verdad y no tanto de lo agonal, pues no se compite por lo que es de una sola manera. La crítica como competencia entre los griegos es acuciada por los sofistas, se dirige a la democracia y requiere de discurso. La lucha agonal estimula la competencia, en la medida que busca lo superior, lo mejor, y permite superar las formas de gobierno existentes entre los atenienses.

mundo de Alejandro y de los romanos. Facilitó en el mundo de la política las relaciones directas, cara a cara, favoreciendo así la comunicación oral en todas sus formas.

De aquí que el ostracismo fuese un castigo de alto impacto para los griegos, pues implicaba cierto silencio al alejar al individuo de su comunidad y en términos prácticos el no poder comunicar sus ideas a sus congéneres griegos. El dilema de ostracismo o muerte que enfrentó Sócrates, es un caso extremo y costoso para la democracia ateniense. Por ello la vida en sociedad, en ese tipo de sociedad, era abierta, democrática, favorable al discurso, al diálogo y la comunicación; se llegaron a registrar 14 mil personas ante la presentación de las obras de Esquilo y Aristófanes y hasta 6 mil en los debates de los foros judiciales.

El papel de los Juegos Panhelénicos, los Juegos olímpicos y atléticos en carreras a pie, caballo y en carro, en pugilismo, así también en las competencias en la música, el baile y la poesía eran parte de los festejos y celebraciones que contaban con el patrocinio, apoyo financiero y organizativo por parte del estado griego, así se honraba no sólo a los dioses, a Zeus Olímpico en particular y se favorecía el espíritu competitivo, el combate agonal griego. También se fortalecía la participación política ciudadana, el espíritu cívico, democrático, igualitario y de debate oratorio. Píndaro será el gran poeta que cante las glorias y muestre las distintas facetas del espíritu del *agón* y de la tenacidad mostrada por los competidores.

Este espíritu agonal estará presente desde los poemas homéricos y permitirá la formación de una élite aristocrática, de una idea heroica, de valores fundados en la conquista del bien superior, en el deseo de superar a los otros, no sólo en la competencia atlética o teatral, sino en la guerra misma.

La cultura griega trascenderá sus creaciones arcaicas y clásicas, cuando Alejandro transmita a la parte del mundo que conquista no sólo sus hazañas, sino su experiencia misma, la educación griega obtenida y transmitida por su enseñanza y contacto permanente con Aristóteles se mantendrá hasta su muerte e incluso conquistará al conquistador romano, logra alcanzar el fin del imperio romano mismo y de ahí habrá un *continuum* hasta nuestros días, que permitirá hablar no sólo de una herencia griega, grecorromana, de la Antigüedad, sino que sobrevivirá a la Edad Media y reaparecerá con toda su fuerza en el Renacimiento, se avivará con la Modernidad individualizada y con el peso de la razón en la Ilustración y la entrada de las masas al escenario político en la Revolución francesa, esta última adoptará incluso los ropajes de la república romana y del imperio romano mismo, y logrará pervivir en todo el mundo occidental y en sus vínculos y referencias con Oriente.

La forma política y sus fórmulas no se limitaban a las democracias o a lo democrático, atendía el conflicto entre oligarquía y democracia, entendía de la guerra civil, de los individuos y las facciones que la impulsaban, consideraba la situación externa, la guerra comercial, marítima. Consideraba a quienes participaban y los instrumentos que empleaban para la actividad política.

Había un espíritu de cuerpo del ciudadano activo con su comunidad o *polis*; no sólo en su derecho al voto, privilegio y deber fundamental del ciudadano, también en su derecho a la propiedad material, a contraer matrimonios legales, a participar en la diversidad cultural, al ejercicio pleno de sus derechos políticos.

El celo de su derecho político y su expresión de originalidad y fortaleza ejemplar de su forma política se expresará

no sólo en la famosa *Oración fúnebre* de Pericles, o en la ejemplar decisión de morir de Sócrates antes de huir de la decisión tomada por el tribunal que lo condena, sino en las características distintivas que Aristóteles realiza de las formas de estado, del peso que tendrá la ciudadanía, de la tolerancia y apertura hacia los demás, conforme a la situación o demanda que prevalecían en la sociedad griega.

Aristóteles, que escribe a finales de la etapa clásica, considera que se vuelve hacia una política más liberal de forma temporal, cuando existe escasez de mano de obra y se abandona esta apertura conforme pasa la crisis (*Política*, 1278 a26-34), cuestión que se vinculara con la *stásis*, los diversos conflictos de la comunidad, cuando algunos pobladores desean alcanzar derechos políticos y al no obtenerlos incluso desembocan en guerra civil.

Hay una gran responsabilidad cívica, que se muestra en un profundo deseo de continuidad política producto de la responsabilidad política entre los ciudadanos, de tal forma que la común obediencia de las leyes, no implica solo respeto, sino aceptación de todas las resoluciones tomadas por las instituciones soberanas griegas, a partir de los mecanismos legales existentes, sin que importe lo doloroso u objetable que pudieran ser, Platón lo expresará ampliamente en su *Critón*.

La igualdad se mostraba a partir de la asamblea de ciudadanos, en donde el poder de decisión estaba en los presentes, en la asamblea misma, pues al carecer de autoridad superior, el poder de la comunidad era absoluto. Había una igualdad en el sentido de un derecho a hablar libremente, el derecho de presentar o rectificar anteproyectos, de hablar en favor o en contra de las propuestas presentadas por otros.

La asamblea ateniense ocurría en un anfiteatro natural, a las faldas del monte denominado Pnyx, ahí se congregaban miles de hombres, al aire libre, sin medios modernos para subir el volumen de la voz y con una agenda de trabajo a resolver en una sola sesión diaria, de ahí las dificultades o los requisitos para entrar a la discusión, para subir a la palestra, para hacerse escuchar.

Cabe mencionar que las prácticas de reunión, prácticas de asamblea, así como el claro objetivo de querer reunirse, con el fin de debatir los asuntos comunes, conduce a la fabricación de la política, de un lugar para la política, al que se arriba cuestionando desde la justicia ¿pueden existir lugares de igualdad o de lo político sin la institucionalización de una justicia? La respuesta está en el heraldo homérico, el Esténtor, que abre la asamblea en una ciudad griega preguntando: ¿quién quiere tomar la palabra?

Cuestión que en el campo del saber político nos conduce a analizar los alcances del “querer reunirse”, con la reflexión inmediata sobre la cosa pública o los asuntos comunes, en donde la idea de ciudadanía y la relación entre sujetos de semejanza-igualdad-diferencia va articulando la capacidad política y el campo político de los actores sociales.¹³

13 Como lo ha señalado Marcel Detienne, en *Los griegos y nosotros*: “Paralelamente a esas múltiples prácticas, se desarrolla una reflexión a varias voces sobre el lugar inédito de una política que rechaza cualquier precedente, he ahí la virtud de los comienzos, que permite ver cómo se esbozan las configuraciones y qué elementos se disponen para dar forma a la idea de una comunidad, a las modalidades de una especie de soberanía del grupo sobre sí mismo, a la

Sin duda las “camarillas políticas” actuaban conforme a su interés, manipulaban la asamblea, los instrumentos para decidir. Era un balance entre lo real y lo ideal, entre la idea y la práctica. Atenas asumía el modelo político de la *polis*. Si bien los cargos públicos, incluidos los 500 miembros del Consejo de la Asamblea, se asignaban por medio de la suerte y eran rotativos, con fin de hacerlos accesibles a la población, con el afán de igualar artificialmente a los ciudadanos, dichos cargos contaban con una modesta retribución.

Pero la asistencia o no a las Asambleas que variaba entre 6 a 12 mil personas y que muchas veces sólo se mantenía una presencia minoritaria, lo que permitía que los políticos profesionales de la época, no sólo confiaran en los vínculos de familia y en pequeños grupos informales que se identificaban con expresiones cercanas a “los que están con fulano o zutano” en público o privado, sino también en que realizasen sus previsiones tácticas con el fin de planificar, organizar y manipular la política ateniense; esta cuestión está ampliamente narrada en las *Cartas* de Cicerón en lo que respecta a las acciones romanas con referencias a la vida política en Grecia.

El género epistolar de corte jurídico-judicial que desarrolla posteriormente Cicerón, será similar a la atención centrada en los debates y discursos parlamentarios de la Asamblea griega, que serán resumidos generosamente por Tucídides, caricaturizados por Aristófanes y Platón y, ejemplificados en los

arquitectura mental de un espacio público y al proyecto de un tipo de ciudadanía” p. 138. Es consistente la idea del origen para valorar el campo del saber que se conforma, las relaciones que se establecen y la política que surge.

discursos de Demóstenes y Esquines. Todos, en su estilo, darán cuenta de que la política griega era dura, fuerte, abierta, valiente y sin temor.

Pero esa misma política también provocaba constantes crisis, pues a menudo fracasaba la *polis* griega en la resolución de sus diferencias internas, era continuo el combate entre sí de las *póleis* griegas. Esta especie de *stasis*, de lucha, parecía interminable la que, al vincularse con la carencia de recursos humanos, territoriales y materiales que facilitasen a los ciudadanos la vida buena que prometía el estado y que registraban los escritos de Platón y Aristóteles entre otros, favoreció la intervención externa de Filipo de Macedonia y de su hijo Alejandro y, posteriormente, el predominio romano.

El modelo democrático cambió radicalmente por un gobierno eminentemente monárquico, reduciendo a una fórmula la vida política, modificando incluso el significado y sentido de la idea democrática, atribuyéndose la idea de una república en donde los griegos eran sometidos a los emperadores romanos, al emperador autocrático, como Elio Arístides, en su *Elogio de Roma*, parágrafo 60 nos transmite: “una común democracia de la tierra establecióse, bajo un hombre, el mejor, legislador y guía, y todos fueron uno, como en un centro urbano común, a la hora de recibir lo suyo”, al señalar el elogio del emperador. Los consejos fueron de amigos, los gobiernos de antecámaras y pasillos, los foros eran inexistentes.

La política en el sentido griego había muerto, en el mejor de los casos sobrevivía como una referencia, la ciudad estado desapareció con la muerte de Alejandro, un poder desnudo entró a la escena pública, el modelo de una política cara a cara,

en comunidades pequeñas desapareció con las grandes concentraciones de población en la *civitas* y el *imperium* romano.

A la idea de una democracia directa continuó la democracia representativa en la Roma republicana, la fortaleza institucional de la política griega se volvió imaginaria, sin embargo la influencia de la filosofía política griega se mantuvo, incluso dominó la parte romana que se oponía al poder establecido o que incluso excluía a las facciones o familias enfrentadas al gobernante en turno, el cristianismo encontrará en la filosofía griega y en el proceso de diálogo y decisiones comunitarias figuras de organización fundamentales para sus propios intereses.

Los pensadores cristianos, en la Patrística y la Escolástica, con San Pablo, San Agustín y Santo Tomás entre otros obtendrán del pensamiento filosófico y político griego, las referencias comunes para impulsar sus propios intereses religiosos, que alcanzarán forma universal en la idea de una iglesia única, la que al devenir religión oficial romana, crecerá en su poder espiritual y terrenalmente de manera inusitada y logrará enfrentar al poder mismo en las luchas entre el Papado y el Imperio, que alcanzará el Renacimiento y la etapa de modernidad, hasta llegar a nuestros días.

La sobrevivencia a la conquista de Alejandro y de Roma que la teoría y la filosofía políticas griegas lograrán, frente a la caída y desaparición de las instituciones políticas, nos muestra la fortaleza del pensamiento antiguo, del saber político que establece y de los conocimientos que trascienden. Sin duda los griegos inventan la política, crean la reflexión sobre ella en la forma de teoría o de filosofía.

La *polis* y sus diversos mecanismos, entre ellos el debate abierto y organizado en las asambleas será el motivo de reflexión

fundamental, no sólo sobre su naturaleza, sino su actividad y proceso, sobre los elementos que la constituyen y los tópicos que aborda, sobre la forma como lo hace que le permiten materializar un saber político específico a partir del conocimiento concreto de su actuar político. Las obras políticas de Platón y Aristóteles serán elementos privilegiados de esta sobrevivencia.

Si bien hubo experiencias de reflexión política entre los pitagóricos, Solón y los sofistas, incluso entre los poetas trágicos, estas obras que surgen entre las Guerras Persas y la del Peloponeso, no logran sistematizar una visión integral de una idea política total con sus elementos específicos, con una reflexión sobre lo mejor, lo justo, con una relación entre los estados-ciudad particulares y los otros, solo Platón y Aristóteles alcanzan la cumbre de la reflexión y del debate y dan cuenta de una reflexión concreta, particular y general al abordar los temas políticos.

Los sofistas y Sócrates hablarán de la *polis* e intervendrán en ella de manera pública, el que los primeros fuesen extranjeros en Atenas y Sócrates decidiese mantener una distancia de la política activa, establece una condición necesaria para el inicio del análisis de la *polis*, de la política, que logrará su máxima expresión en Platón y Aristóteles.

Los sofistas, pedagogos formales e itinerantes, Gorgias y Protágoras ejemplos fundamentales no logran mayor trascendencia debido, entre otras razones a que su obra nos llega muy fragmentada o a partir del trabajo escrito de terceros, así como la declaración en contra que Platón sostiene con ellos y su admiración por su maestro Sócrates.

Protágoras ofrecerá enseñar la técnica política, el arte del político a cambio de una retribución, ofreciendo un saber

sistematizado y articulado en los asuntos políticos, inventando la retórica como parte fundamental de la educación sofística, Jenofonte al igual que Platón criticará esta tendencia en su *Memorabilia* (I, 16, 13), pone en voz de Sócrates lo siguiente: “Entre nosotros es creencia que así con la flor de la hermosura como con la sabiduría maneras hay decentes y maneras deshonorosas de disponer de ellas. Pues la hermosura propia, si uno la va vendiendo por dinero al que la quiera, lo llaman prostituto... con que así también la sabiduría, a los que la van vendiendo por dinero al que la quiera, los llaman sofistas, como quien dice prostitutos, y, en cambio, de uno que al que ha conocido como de buen natural lo hace amigo suyo, enseñándolo lo que puede tener de bueno, de ese pensamos que está haciendo lo que corresponde a un hombre de bien y honesto ciudadano”.

Claro es que a pesar de estos señalamientos, los sofistas eran aceptados por los griegos-atenienses y, además, consideraban valioso su conocimiento y enseñanza, como el propio Sócrates lo establece en el *Menón* (91c-92^a) de Platón.

Hubo sin duda una gran polémica entre los sofistas y Sócrates-Platón-Aristóteles, en lo que al derecho de ciudadanía plena existía, tema polémico y de alta competencia política que tuvo una amplia discusión en su base original: la *areté*, facultad necesaria para una buena participación en las decisiones de gobierno en la *polis*, podía enseñarse o la hipótesis de que era un conocimiento innato, de ser cualesquiera la resolución, cómo y en qué medida ocurriría.

Protágoras argumentará en el texto de Platón del mismo nombre (321c-328d) que es lógico que los atenienses permitan que cualquier ciudadano participe en los debates políticos ya que todos los ciudadanos tienen la capacidad necesaria para ello, que

es producto de su adaptación social que inicia en la tierna infancia y continúa durante la vida ciudadana, esta cuestión conducirá a otros tópicos relevantes en la reflexión política como la distinción entre la política del tirano y del demócrata, entre lo necesario y lo contingente en las sociedades y entre la convención (*nómos*) y la naturaleza (*physis*), entre lo que los hombres hacen por sí mismos y la circunstancia inevitable.

Sócrates mostrará la incapacidad de algunos atenienses para dar cuenta lógica y conceptual de su actividad política, creará la necesaria comprensión del concepto, de establecer argumentos verdaderos y con un sentido de justicia, creará también el método *mayéutico*, de interlocución con su oyente, para alcanzar una verdad y finalmente establecerá la idea de lo universal, como una posibilidad de un conocimiento atemporal, universal y aceptado por todos; la cercanía con la teoría de las *Ideas* de Platón estará presente.

El saber político de Platón, abstracto y fundado en su teoría de las *Ideas*, expuesto en diversas obras, predominantemente en *Las Leyes*, *La República*, *El Político*, *Protágoras*, *Gorgias*, *Apología de Sócrates*, encontrará respuesta, crítica y continuidad, en el orden natural y moral predominante de Aristóteles, en su esfuerzo clasificador de los gobiernos o ciudades-estado, en sus características distintivas y sus maneras de hacer política, en sus vicios, virtudes y decadencia.

La *Política* de Aristóteles será la única obra de filosofía sistemática, aunque habrá de complementarse con las distintas éticas, de manera fundamental con la exposición teleológica de la razón práctica en su *Ética nicomaquea*, y con el estudio de las 158 constituciones particulares de las que sólo ha llegado casi completa la *Constitución de los atenienses*.

La crítica comparativa, teórica y práctica, opuesta y complementaria a la vez de un saber político, estaría entre las obras citadas de Platón y Aristóteles. Parte del pensamiento socrático y va más allá del mundo griego con Alejandro, un oriente con occidente.

2. Platón y la idea del saber político

En nuestra lectura de las obras políticas de Platón, hacemos una selección temática en torno a la política y lo político, a su saber, que tiene que ver con los orígenes de la reflexión política en Occidente y, desde luego, con la actividad fundamental en la vida del hombre griego. Este proceso mantiene un diálogo abierto con personajes, circunstancias y tópicos, así, con Sócrates y Atenas, con Platón, la justicia y la democracia antigua.¹⁴

Las cuestiones que guían el ensayo, en torno al saber político, son ¿Quién debe gobernar y por qué? ¿Cómo debe gobernarse y para qué? ¿Qué tipo o forma de gobierno? ¿Cuál es

14 La actualidad del pensamiento platónico está registrada no sólo en la abundante bibliografía que no ha cesado de aparecer hasta nuestros días, y de la cual soy deudor. Sin duda está presente en la calidad crítica de la reflexión que provoca aún en nuestra época, tanto la enseñanza socrática como el pensamiento platónico. ¿Por qué Sócrates, Platón o Aristóteles? ¿por qué la Grecia clásica y antigua? ¿por qué los griegos? Porque tuvieron el gusto por lo universal, inventaron la libertad, la filosofía, la política, la democracia; porque aún hablamos con palabras y conceptos que ellos crearon, por el placer de visitar la mitología, el régimen político, la virtud o la verdad.

el mejor gobierno o régimen? ¿En función de qué o de quién es mejor? Todas estas cuestiones enmarcadas por la consideración del *qué* y el *cómo* de la política misma. De cuáles son los elementos que emplea Platón para el análisis político. Es un ensayo que continua en una comparación con Aristóteles. Hemos seleccionado algunos aspectos sin perder el deseo de mirar la totalidad del pensamiento político socrático-platónico.

El mundo que vivimos ha replanteado los viejos dilemas políticos de la antigüedad. La humanidad ha sido revolucionaria y conservadora, ha sabido no desechar lo antiguo por viejo y recuperar lo viejo, renovándolo, por clásico, por su capacidad de enseñanza y de respuesta a los desafíos que existen en la teoría y la práctica de la política, como la falta de credibilidad, de confianza, en la política misma, en sus políticos y organizaciones.

Deslindar entre lo que dijo Sócrates y escribió Platón es una labor de arqueología, de filología y de historiografía, no es nuestro objetivo pero estamos conscientes de su importancia y dificultad. Buscamos recuperar la perspectiva de la política entre ambos; esperamos atender y entender su pensamiento político y valorar el peso específico que cada uno de ellos tiene y los flujos de comunicación, influencia y ruptura que mantienen entre sí.

Apropiarnos del uso imaginativo del pasado para recuperar los valores y fundamentos de la acción política. Conscientes de que la reflexión socrático-platónica proporciona una visión crítica de su vida pública y privada. Es una tarea de interpretación crítica, de asistir al diálogo con el pasado y, sobre todo, en el momento de la fundación de las bases de la política como actividad reflexiva y como acción práctica cotidiana.

Nuestro problema de investigación está en que leemos a Platón –y después a Aristóteles–, para comprender la naturaleza de la política, la situación que ambos viven y analizan. Es la búsqueda cuestionadora entre un ejercicio justo o injusto del poder, entre la legitimidad o ilegitimidad de un gobierno o régimen político y, claro, el fundamento del discurso político, de la política misma, como actividad práctica y reflexiva. Eso buscamos y no lo que dijo o quiso decir Sócrates, Platón o Aristóteles, ni dar cuenta de su limitación por el contexto en que lo dijo.¹⁵

La enseñanza socrática y la obra platónica cumplen con las características del *canon* occidental, como ejemplos que han influido en la formación de la cultura de occidente, con calidad, originalidad y por los tópicos y forma en que miran la realidad. Aun cuando puede variar este *canon*, conforme al autor y la época que lo establece, nuestros autores son clásicos e imprescindibles. Nuestra exposición otorgará prioridad a sus reflexiones políticas en el contexto de su pensamiento y de la obra política de Platón. En el caso de Sócrates, habremos de

15 Las fuentes disponibles para recuperar las ideas y la vida misma de nuestros personajes fundamentales como es el caso de Platón y de Sócrates, se encuentran de manera relevante en los propios *Diálogos* de Platón y los trabajos de Jenofonte, Aristófanes, Diógenes Laercio y Aristóteles. A ellas acudimos. Así como a las diversas fuentes que hemos registrado en la bibliografía y que sin duda son parte del trabajo mismo. Sólo he integrado ideas y comentarios en un sentido político, acompañándolos de comentarios que se cobijan en el saber de los especialistas en la materia. Vale la pena ser reiterativo si en cada momento avanzamos y profundizamos en nuestra tarea de lograr comprender y compartir el saber político.

recurrir a las referencias directas e indirectas de aquéllos que tuvieron la oportunidad de conocerle o de saber de él y escribieron alguna nota al respecto.

La idea, los valores y los ideales de la democracia ateniense atraviesan el pensamiento socrático, platónico y aristotélico. Ubicaremos las tradiciones que establecen y que han llegado hasta nuestros días. La comprensión del pasado está en el afán de entender nuestro presente. Mirar a los griegos, es mirarnos a nosotros mismos, pues ellos conforman el inicio de lo que reconocemos como el pasado original del pensamiento político occidental, de nuestra cultura.¹⁶

16 En *Paideia*, Werner Jaeger asume que el ideal cultural griego es la raíz de todo humanismo; el helenismo refiere la vida de los hombres en la comunidad, fundada en principios nuevos. Así, “Por muy alto que estimemos las realizaciones artísticas, religiosas y políticas de los pueblos anteriores, la historia de aquello que, con plena conciencia, podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos”(p. 4). Además, “el mundo griego no es sólo el espejo que refleja el mundo moderno en su dimensión cultural e histórica o un símbolo de su autoconciencia racional...la importancia universal de los griegos...deriva de su nueva concepción de la posición del individuo en la sociedad (p. 8)...El hombre, cuya imagen se revela en las obras de los grandes griegos, es el hombre político... en el mejor periodo de Grecia, era tan imposible un espíritu ajeno al estado como un estado ajeno al espíritu (p. 13)...los verdaderos representantes de la *paideia* griega no son los artistas mudos –escultores, pintores, arquitectos-, sino los poetas y los músicos, los filósofos, los retóricos y los oradores, es decir, los hombres de estado (p. 14-15)... Los siglos posteriores consideraron siempre la Antigüedad clásica como un tesoro inagotable de saber y de cultura (p. 15).”

Todo pensamiento crítico atisba en el pasado helénico y recupera nociones y conceptos que revitaliza en el presente y nos permite analizar situaciones políticas contemporáneas. No sólo es una cuestión de forma o conceptual, es una situación de fondo y de forma de vida. Los teóricos de la democracia directa, representativa, procesal, consensual o radical y de la actitud dialógica para alcanzar acuerdo, vuelven una y otra vez al pensamiento político ateniense. A sus ideas, instituciones y prácticas.

Van de la mano con la reflexión sobre las preguntas problemáticas de quiénes y cómo somos, de cómo deseamos vivir, de adónde vamos con esta forma de vida, de organización social y política. Lo mismo acontece cuando cuestionamos sobre el análisis del discurso político, de su naturaleza y racionalidad, de sus límites y alcances. De sus bases originales, del uso que se hace en la construcción de la acción política.¹⁷

Por ello resulta un problema clasificar y seleccionar los temas de la obra de Platón para su análisis; es una tarea titánica y fundamental. En cada diálogo hay un hilo conductor, una

17 Confróntese el amplio trabajo de Jurgen Habermas en que elabora una teoría de la racionalidad comunicativa y establece la necesidad de una comunidad dialógica, recurriendo a la concepción socrático-platónica del diálogo y la deliberación; de Michel Foucault y su revisión del orden del discurso y de la actitud heredada del socratismo. De Hannah Arendt y su trabajo sobre la *polis* griega, de Nietzsche y su revisitación a la tragedia griega; de Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* con el mito y la razón, con Homero y Hesíodo; de Derrida en su utilización del *Fedro* de Platón, de Jean-Francois Lyotard con la *Retórica* aristotélica, de Hans Blumenberg y su recuperación del mundo metafórico platónico, por citar algunos.

virtud, un tema central, un personaje, un problema, un mito, pero de manera sistemática realiza el tratamiento simultáneo de muy diversos tópicos, es un encadenamiento lógico y ontológico, no sólo por la propia estructura del diálogo, de los interlocutores, de sus características, propuestas, humores, fantasías, o de los lugares en que se realiza el diálogo; más aún cuando los leemos o miramos con nuestros anteojos contemporáneos, con nuestros particulares intereses, deseos y necesidades.

Esta situación problemática en la reflexión socrático-platónica nos obliga a entender y no a suponer temas o ideas, como la teoría del alma o la del amor por ejemplo, que requieren ser comprendidos previamente en nuestro análisis sobre el enfoque político platónico, con el fin de recuperar en mayor medida la profundidad, alcance y perspectiva de su propuesta.

Hemos optado por seleccionar ciertos elementos del pensamiento político de Platón que nos permite ilustrar su enfoque sobre los fenómenos políticos. El abuso del poder político en Grecia condujo a Platón a realizar su propuesta. De los textos de juventud, en que predomina la idea de que infligir injusticia es el peor de los males, a la búsqueda del saber por la vía de la filosofía para alcanzar la felicidad de la sociedad que propone en *La República*, a la moderación elitista del filósofo-rey que se transforma en un grupo más amplio del Consejo Nocturno que expone en *Las Leyes*, nos encontramos en un *continuum* en el naciente pensamiento político occidental: la convicción de que la razón humana puede aspirar a la verdad y a un estadio de mayor justicia, armonía y belleza. Sin embargo, ronda el espíritu de barbarie en todo momento.

Este trabajo esboza un cuadro de luces y sombras de algunos aspectos fundamentales de la política y lo político en la

obra de Platón. Asumimos una noción sencilla, clara y distinta, para la política como una actividad humana colectiva con el fin de alcanzar un beneficio común y, de lo político para la reflexión de ese universo fundamental en la vida de la humanidad que atiende la relación entre los medios y los fines, enfatizando las relaciones de poder –de mando y de obediencia– como forma de vida cotidiana. Insistimos en utilizar específicamente los textos de Platón.

Las diversas teorías que Platón presenta en sus textos propiamente políticos están asociadas a la teoría del estado, a su concepción del individuo, como elementos en la enseñanza ética que establece programáticamente en *La República*, por ejemplo las teorías del Bien y la Verdad. La armonía que postula la teoría no podrá mostrarse en la comunidad si previamente no se instala en el alma individual. Es una situación que ubica el papel del individuo con la *polis* o ciudad, de la *polis*-ciudad-estado con el individuo, de las relaciones de compromiso entre ambos, en todas las etapas de vida, incluida la posibilidad de su trascendencia mortal por la vía de la inmortalidad.

La importancia de las primeras preguntas: ¿Qué es la política? ¿Cómo es, a qué se refiere? ¿Quién gobierna, cómo lo hace? es fundamental para delinear el significado y el sentido del individuo y de su relación con el mundo. Del lugar que ocupa en su sociedad, de la posibilidad que tiene de contribuir a mejorar su entorno, sus organizaciones, su vida misma. Cuando se formulan estas cuestiones en torno a una política determinada, no sólo establecemos un registro del origen y de su historia o evolución, ni atendemos una obsesión de anti-cuario, que pretende mantener el pasado por el pasado mismo, sino que valoramos lo que somos y cómo somos.

En los orígenes de nosotros, de las ideas, de los objetos, podemos escudriñar el fundamento y el sentido que alcanzan en nuestros días nuestras actitudes y acciones, nuestros discursos y posiciones. Como ocurre con el origen de las cuestiones en torno a la filosofía, de la filosofía política, de la política que fueron inventadas, a fin de cuentas, para responderlas.

Esta búsqueda de respuestas a las preguntas planteadas, expresa un proceso con varios actos manifiestos, con varias posiciones. Es lo que marcará el oficio de filósofo que en la Atenas socrática, no era el que escribía de filosofía o generaba un sistema o profesaba como filósofo y hacía una vida tal, sino sólo el que tomaba una actitud inquieta e interrogante ante la vida. Era su amor como dedicación y entrega por la sabiduría. Sócrates era así el verdadero filósofo. En este sentido el auténtico político no era el que actuaba en los recovecos de la *polis* y el poder, sino el que buscaba hacer mejor a sus conciudadanos. Así, Sócrates era también el único político de su tiempo.

¿Por qué resultan relevantes estos orígenes políticos griegos? En un sentido contextual, el inicio de la filosofía política en Grecia marca la génesis de la historia del pensamiento político occidental. Origina un campo distintivo del saber humano. El invento de la política por los griegos, permite delimitar el espacio político y paulatinamente nos dará cuenta del tiempo político. Armonizar el tiempo y el espacio de la política, como categorías que le dan ubicuidad e historicidad al quehacer humano, al ejercicio del poder mismo, nos muestra la presencia del sujeto activo de la política, de su papel en cada momento de la historia de la humanidad, cuestión fundamental para la labor de quien reflexiona sobre la política, y sin

duda, elemento clave para quienes actúan la política misma, para esos otros que la hacen realidad.¹⁸

En la historia inicial del pensamiento político occidental, en la Grecia previa al siglo IV a. C., se avanza de la etapa prefilosófica, que considera las explicaciones de los eventos naturales, del cosmos y de lo social por la vía de los mitos, hasta que se da preponderancia al factor humano que dirige el curso de acción determinado. A ese momento que Sócrates marca como un parteaguas y en donde se responde al qué y al quién de la ética y la política, y en alguna medida al cómo de la vida en la *polis*, en la ciudad-estado.

A las cuestiones de ¿Qué es el mundo y cómo es? ¿Cuál es su origen y de qué está hecho? Los filósofos presocráticos griegos del siglo VI y V a. C., responden abordando la naturaleza como algo que puede ser comprensible para el ser humano, con una explicación racional y alejándose de la vida caprichosa de los dioses. No hay una clara distinción entre la naturaleza física y la sociedad. Esta es la aurora de la sabiduría occidental. En esta etapa inicial de la filosofía griega, surge la filosofía política y un campo especial de la política que no logra su plena liberación, pues incluye aún los fenómenos de la naturaleza y busca un principio unificador común para explicar su funcionamiento.¹⁹

18 Consideremos aquí la interpretación sobre la historicidad que propone Benjamin en sus *Tesis sobre la historia* y el trabajo respectivo de Adorno y Horkheimer, especialmente el desarrollado en “Tesis sobre la filosofía de la historia” en *Dialéctica de la Ilustración*.

19 Del 640 A.de C. al 370 A.de C. se suceden pensadores que se agrupan en escuelas, antes de Sócrates destacan: Escuela Milesia, Tales (propriadamente el primer pensador considerado el primer

Es Sócrates quien aborda de manera antropocéntrica los problemas filosóficos en términos éticos. Les da su justa dimensión humana. Su método suscita respuestas sobre el hombre y la sociedad, no sobre la naturaleza ni el cosmos. La naturaleza contiene una respuesta limitada y los problemas humanos no coinciden necesariamente con los de la naturaleza. El cosmos está muy por encima del hombre y el Hades bajo sus pies. Por eso su enseñanza tiende a conocer al hombre, hace de la política –relación entre individuos– una posición axiológica que debe ser congruente entre el decir, el hacer y el pensar.

Resulta importante considerar que con la instalación de instituciones y prácticas democráticas que se establecieron en Atenas durante el siglo v, a. C., las experiencias políticas iban del conflicto al cambio, de la revolución a la facción, de modificaciones continuas de las formas de gobierno, no como producto de la imaginación sino como parte de la historia cotidiana. Ambiente propicio para el surgimiento del político hábil, del manipulador y ambicioso que se encumbraba con las quejas y resentimientos de la comunidad misma. El arribo y la aceptación de los sofistas, conocedores y vendedores de la

filósofo), Anaximandro y Anaxímenes; Escuela Eleática: Jenófanes, Parménides, Zenón de Elea y Meliso; Escuela Pitagórica: Pitágoras, Heráclito, Anaxágoras y Empédocles; Sofistas: Protágoras, Antifonte y Gorgias. Después de Sócrates aparece el sofista Pródico y la Escuela Atomista con Leucipo y Demócrito. Para orientar las propuestas y discusiones véanse los trabajos de Jean-Pierre Vernant, Hans-Georg Gadamer, Gomperz y Guthrie. Asimismo, los fragmentos aparecidos en las selecciones de los tres volúmenes de *Los filósofos presocráticos* de la editorial Gredos, a cargo, respectivamente de Eggers Lan Conrado, Néstor Luís Cordero y A. Porrati.

persuasión política, contribuyó aún más a la pérdida de confianza en los valores tradicionales, a un incremento en la competencia por el poder.

Los sofistas –Protágoras, Gorgias, Calicles, Hippias, Trasímaco– del siglo v a. C., adversarios intelectuales de Sócrates y Platón, fueron los primeros en liberar a la política de la naturaleza y en plantear la premisa de que lo político, el conjunto de actividades reflexivas previas o posteriores a la política, esto es, a la acción política, constituía un ámbito específico de intervención y de indagación determinable. Inician un deslinde entre las cuestiones religiosas y las humanas. Su pretensión era enseñar a los hombres el arte de la política, desvinculada de la naturaleza y cualesquier otra cosmogonía.²⁰

Esto se confrontaba con la aceptación de que el arte de la política no es sólo humano. Es originario de la divinidad. En la razón de la sinrazón, en el mito de Prometeo encontramos un origen del papel de la política en la vida de los hombres. Actividad regia no, actividad divina. Que en el caso de Sócrates y Platón será tratada con el respeto cuidadoso que merece. Su discusión sobre el papel de la poesía nos permitirá mirar la forma en que deben ser tratados los asuntos de los dioses con cuidado y respeto, no con frivolidad distorsionada. Lo mítico es una forma de expresión figurada, literaria y de ficción, con una polisemia que demanda amplia interpretación para recuperar su sentido y transformar su visión imaginaria en una, mucho

20 Contra ellos irán muchos de los posicionamientos de Sócrates, Platón y Aristóteles, *cfr* Javier Franzé *¿Qué es la política?*, Bárbara Cassin, *El efecto sofístico* y Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo*.

más realista y cercana al individuo, que permita expresar los límites de la razón y del lenguaje narrativo mismo. El mito es el ropaje simbólico de una convicción racional. Así es como mito y razón conforman una línea de continuidad en la oportuna presentación de la realidad misma. Necesarios en el entendimiento de la política.

En la cosmología platónica se recurre al mito para expresar el alcance, contenido y sentido del alma, de la conducta del hombre. Platón hereda del pensamiento griego y de Sócrates una tradición rica y compleja sobre el mito y el alma, la depura y le otorga la plena claridad racional. De tal manera que la inmortalidad del alma y el origen divino del mundo se expresan en el mito, así como en la poesía y el canto, como forma analógica alterna del discurso racional. No tiene un sentido ornamental. Contribuye al proceso pedagógico del individuo. Es una asimilación de lo trascendental, de lo metafísico, a lo divino. Y de lo divino a lo humano.

En el *Político*, Platón explica el proceso eterno y divino del gobierno del mundo. Dios dirige la marcha del universo y motiva sus revoluciones. Este demiurgo divino, es piloto del barco del mundo. No hay continuidad constante y en ocasiones abandona a su propia marcha al mundo, al hombre mismo, el resultado es que al mundo le va mal, tiende a desaparecer en una pérdida de su semejanza e identidad para reaparecer de nuevo, hasta que el piloto divino recupera el timón de la nave y devuelve al universo su juventud e inmortalidad (*Político* 269c, 272e, 273d). Es una forma de establecer que sin la participación divina, de ese demiurgo o artesano, el mundo-nave zozobraría en la tempestad de sí mismo hasta disolverse en su propia desemejanza. Es la pérdida de la identidad en donde lo

múltiple material, al carecer del Uno se disgrega hasta su destrucción (*Político* 273d). Es la presencia de la multiplicidad de factores que intervienen no sólo en el devenir del mundo, sino en la comunidad en su conjunto y en la actividad política que le pertenece. No es tal o cual individuo, sino la totalidad de individuos, con sus particulares intereses y necesidades, los que dan la marcha y el ritmo a los individuos mismos.

No es el individuo la única causa del gobierno del mundo. En *La República*, aparece como sustrato la causa única y suficiente de todas las cosas, la presencia o la participación de la *Idea*. En tanto que en el *Político* es el Dios piloto la causa misma, quien posee el mando absoluto y el supremo señorío. Es en este diálogo donde Platón distingue entre el hacedor divino y padre universal y el modelo que crea de todas las cosas mundanas y de lo inteligible, de las Ideas mismas. Posteriormente, en el *Fedón*, la idea de lo divino en su expresión filosófica se aplicará a las Ideas, junto con los predicados de eternidad, inmortalidad, incorruptibilidad e inmutabilidad, con lo cual se constituye el reino de lo inteligible opuesto al mundo corporal y perecedero. Divino frente a humano. Este proceso de divinización de las Ideas, se identificará de lleno en *La República* con la Idea del Bien. Este proceso de divinización axiológica alcanza a la política.

Recordemos que en la Atenas democrática y decadente aparecerá la sofística. Una *polis* colmada con crisis y derrotas. Perdedora de la Guerra del Peloponeso, devastada moralmente, cae en una crisis de relatividad, en donde la antigua y honorable educación fundada en Homero y Hesíodo, es desplazada por una necesaria y útil elocuencia para acceder al poder público. La oratoria, como buen decir, sin que

necesariamente conduzca a la verdad o a la virtud, será fundamental en la enseñanza de los sofistas. Hablar para gobernar. Bajo esa circunstancia, los diálogos de Platón recurren a distintas imágenes para impulsar la reforma platónica. En donde el conocimiento sea virtud, en donde el conocimiento alcance una estabilidad y permanencia cuasi eternas. En este contexto la Política, será un don divino. Que se muestra con amplitud en el Mito de Prometeo, expuesto en el *Protágoras* de Platón, y se extiende cuando roban el fuego a Zeus y, después, logran que la idea de justicia custodiada por Zeus mismo, campee entre los hombres.

Platón opone al pragmatismo sofista y retórico, su Idea de la Verdad. El objetivo de educar es lograr ciudadanos sabios, buenos y justos, acordes con el orden establecido, este será el arte regio, ético, educativo y político que Sócrates y Platón postulan y defienden. La educación superior encuentra su expresión en la que reciben los guardianes de la ciudad, gimnasia para el cuerpo y música para el alma (*República* 376e), ambas con el fin de contribuir a forjar el carácter ciudadano.

Platón en su idea del alma, como esencia y destino, busca un basamento universal, fijo y trascendente de su propuesta política. Las ideas del recuerdo, de la memoria y del olvido, constituyen espacios de reflexión política que muestran la pertinencia de la referencia y de la experiencia en el conocimiento de la política.

Era conocimiento común en Grecia la dualidad humana de cuerpo y alma, que se mantiene en lo que dura la vida y desaparece con la muerte. Homero en la *Odisea* (XI, 216-222, pp. 270-271) hace decir a la divina Anticlea, madre de Ulises, quien no logra reconocer de inmediato a su hijo: “Hijo mío, ¡Ay

de mí!, desgraciado entre todos los hombres, no te engaña de cierto Perséfone, prole de Zeus, porque es esa por si condición de los muertos: no tienen los tendones cogidos ya allí su esqueleto y sus carnes, ya que todo deshecho quedó por la fuerza ardorosa e implacable del fuego, al perderse el aliento en los miembros; sólo el alma, escapando a manera de sueño, revuela por un lado y por otro.”

Esta separación entre la vida y la muerte, nos deja en claro que es en la vida donde encontramos la oportunidad de atender la vida en común, pues el alma buscará una vida contemplativa en su búsqueda de las Ideas o de las Formas platónicas. En otro aspecto, considerando la inmortalidad del alma, ésta acude a un lugar fabuloso conocido como Campos Elíseos o Islas de los Bienaventurados en donde las almas tendrán un feliz destino.

Este planteamiento homérico del alma es propio de la religión apolínea, en donde predomina la creencia de la luz y el sol como lugar de felicidad, de esta vida, la cual es la única que posee valor y, la muerte y lo que venga después de ella no tiene mayor interés. En el enfoque dionisiaco, donde predominan las figuras de Dionisos, Orfeo y Pitágoras, el hombre busca liberarse de su cuerpo para que el principio divino, el alma, inicie una serie de purificaciones, hasta que pueda escuchar la voz de Perséfone y obtenga la inmortalidad divina. Es la búsqueda del Dios externo y su deseo de unirse a él el que provocará el éxtasis propio de las orgías dionisiacas, con frenesí y embriaguez desmedidas, contrario a la medida y equilibrio propuesto por la creencia apolínea.

La pasión política está inscrita en la luz y la oscuridad de ambos principios, el apolíneo y el dionisiaco, en ambos la pasión con características distintivas estará presente, es la

asociación binaria del rostro de Jano, símbolo político por excelencia. Apolo será el dios que otorgue a Sócrates el mandato de actuar como un filósofo y ser congruente en su vida, teórica y práctica, así como en su relación estrecha con su ciudad, con la *polis*, con Atenas.

El programa ético-político de Sócrates se inscribe en la *Apología*, en ese itinerario del alma, donde Platón, a través de Sócrates, identifica el alma con el propio yo, con la subjetividad, con la constitución formal de la persona humana. Cuando se defiende de la acusación de impiedad que le han hecho, es cuando Sócrates señala que actúa de tal forma por un mandato divino que le induce a buscar en sus conciudadanos una reforma moral, que cuide de su alma, como lo más valioso que posee el hombre.

Sócrates expresa que no dejará de filosofar, aún ante la muerte: “Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?” (29 d-e, p. 168). Tanto Sócrates como Platón establecen una crítica sentida contra la forma de vida ateniense, la crítica deviene en una propuesta de reforma moral, que apunta al egoísmo económico, a la individuación de los honores y la riqueza, al renombre del poder y la sabiduría que disminuyen su valor si no se dirigen al mejor bien posible. La sabiduría y la verdad como guías de la conducta ciudadana.

“Y –continúa Sócrates– si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y refutar, y,

si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de mas y tiene en mucho lo que vale poco.” (*Apología* 29 d-e, p. 168). Aquí encontramos el tábano socrático, también que el alma es la sede de la virtud, la verdad y la sabiduría, por ella el hombre es lo que es tanto en lo ontológico como en lo axiológico. De tal forma que el mandato délfico del “conócete a ti mismo”, debe considerarse como conocimiento del alma y también de su cuidado por sobre todas las cosas.

También nos muestra el alcance del peculiar método mayéutico, de la continua interrogación, del diálogo socrático que hará de Platón un escritor político polémico, con vida y, sobre todo, poseedor de un discurso educador de almas. Este planteamiento original socrático otorga grandeza y reverencia incondicional al alma, independientemente del destino posterior a la muerte. En última instancia, para Sócrates la virtud y la sabiduría no dependen de premios de ultratumba. Sócrates hará del alma la expresión de la razón pensante y moral del individuo. En la política, forma privilegiada de convivencia entre los hombres, en su pensar y hacer, la razón acude al acto voluntario del hombre, para establecer el juicio particular, social e histórico que demanda.²¹

21 “Ninguno de los diálogos socráticos de Platón llega al resultado de definir realmente el concepto moral que en él se investiga... todos estos diálogos no llegan en realidad a un resultado. Pero éste se echa de ver, ciertamente, cuando se comparan entre sí varios diálogos y el desarrollo seguido por ellos, para estar en condiciones de captar lo que contienen de típico. Todos estos intentos de “limitar” la esencia de una determinada virtud desembocan, por último, en la conciencia

3. Aristóteles y el saber político real

Aristóteles (384-322 a.de C.) configura un saber de la política para el hombre y su gobierno; de sí y de los demás; analiza la mejor forma de ambos y, a la vez, el sentido de la vida en sociedad. La especificidad del hombre y de la política está en los fines que persiguen. El hombre busca su felicidad; la política el bien común. El desarrollo de la felicidad de la comunidad política, su búsqueda, establece el espacio de relaciones sociales y políticas. El campo de lo político supone el campo social, pero no a la inversa. Hay identidad en el animal político y el animal moral. Sin embargo, lo social no supone la moralidad, solo la reunión para vivir, pero no necesariamente para vivir la vida buena.

En este contexto, nos guían las preguntas originales sobre el saber político tanto en Platón como en Aristóteles: ¿Qué elementos proponen para analizar la política? ¿En qué coinciden Platón y Aristóteles y en qué se diferencian? ¿Cuál es el sentido paradigmático del saber político de Aristóteles? Responder estas cuestiones conlleva la necesidad de recuperar la reflexión aristotélica y guiarnos específicamente por estas otras interrogaciones: ¿Hay en Aristóteles un conocimiento específico de la política? ¿Qué tipo de disciplina, arte o ciencia es la política? ¿Cuál es su objetivo y los elementos que la conforman? ¿Qué relación existe entre la política y la ética? ¿Qué tipo de gobierno es mejor? ¿Hay alguna tipología del gobierno? ¿Quién y cómo debe gobernar?

de que esa esencia tiene que consistir necesariamente en un *saber*, en un *conocimiento*”, Werner Jaeger, *Paideia*, p. 444

¿Debe tener alguna formación-preparación el gobernante? ¿Y el gobernado? ¿Qué saber o conocimientos debe poseer?

Muchos de los problemas y de las respuestas que Aristóteles se plantea en sus textos ético-políticos, se vinculan con la propuesta socrático-platónica. Son propuestas críticas, negaciones, correcciones, adiciones; todas ellas buscan mejorar la propuesta original, volverla más viable, o realista, buscando la ruta en la *polis*, en sus elementos y en su justificación natural, que le aleje de una supuesta utopía, falta de objetividad o inmaterialidad mundana. Ello permite la construcción original del modelo de saber aristotélico, hay continuidad, ruptura y novedad en su investigación.

El sistema ético político de Aristóteles es uno de los pocos sistemas elaborados y sistematizados en toda su amplitud, es un acabado producto de su tiempo y su lugar, y por lo mismo tiene un alcance que lo hace trascender como un saber político relevante en la teoría y la práctica. El texto y el contexto muestran las interrelaciones de la situación del mundo griego. Las cuestiones que planteó y la dirección de la investigación que tomó, fueron determinadas inicialmente por sus predecesores y contemporáneos, especialmente Sócrates y Platón y por la situación de la vida social y política de la Grecia del siglo IV, sacudida por el movimiento sofístico que puso en discusión, la justicia, el poder o el bien, entre otros temas de gran relevancia para el mismo individuo e incluso de la *polis*.

Resulta problemático decidir el orden de exposición del sistema aristotélico, aún en la específica parcela de la política, pues está entretejido estrechamente. De modo recíproco se hallan unidos, su doctrina de la materia, la forma, el objeto concreto y sobre la potencialidad y la actualidad, su concepción

de la substancia, las categorías del ser, la posición de lo individual, los cuatro tipos de causalidad y sus interrelaciones. Todo impregna su sistema y son necesarios para la comprensión de las investigaciones separadas del conocimiento, sea en la física, la metafísica, la psicología, la taxonomía biológica, la ética o incluso la lógica, que es el instrumento o requisito preliminar de toda la filosofía.

¿Cómo se ubica la reflexión ético-política de Aristóteles? Aristóteles sitúa su reflexión ético-política en el centro de dos posiciones encontradas. Por un lado, Sócrates y sobre todo Platón consideran al *Bien* y a los demás valores de forma objetiva, absoluta, incondicionada, eterna e inmutable. Estas *Formas* o *Ideas*, existen por sí mismas, son externas al hombre, no guardan dependencia alguna con la opinión de los individuos, ni de los cambios que ocurren en la sociedad. Asumen que el hombre obra mal por la ignorancia, el error, pero no por mala voluntad. Así el saber genera lo moral o la práctica del *Bien*. Virtud es conocimiento dirá el apotegma platónico. De tal forma que la ética y la política implican valores cuyos contenidos no son contingentes, ni decidibles, sino necesarios a la propia condición humana. Son verdades externas a su voluntad, sólo pueden conocerlas.

Por otro lado, el movimiento de los sofistas, representado por Protágoras (490-ca. 421 a.de C.), Gorgias (480-380 a.de C.), Trasímaco (459-400 a. C.) y Calicles (ca. siglo v a. de C), coinciden en rechazar la posible fundamentación objetiva de los valores y afirman su relatividad, en función de las circunstancias y, en consecuencia, tienen un carácter creado y mutable; no aceptan *un Bien*, objetivo, válido y universal. Además, consideran que la ley o norma (*nomos*) es construcción y creación humana y

está en función de cada comunidad (Protágoras y Gorgias) y no deriva de ninguna fuente objetiva, ya sea la naturaleza, la razón, la historia o la religión. Con su variante, Trasímaco y Calicles, consideran lo relativo de la ley en la naturaleza, quien ha dispuesto que el más fuerte imponga su ley, lo que la hace variable y dependiente según la conveniencia del más fuerte.

La polémica ocurre en forma paralela a la creciente democratización de Atenas, de ahí el rechazo de Sócrates y Platón pues permite que quienes ignoran la verdad o no sean especialistas, tomen decisiones; para ellos la política y la ética tienen rango de ciencia exacta, que busca conocer la verdad de los valores. Para los sofistas la política no es más que retórica, pues ven en la oratoria, en la capacidad discursiva, la posibilidad de convencer al auditorio y así dirigir el sentido y predominio de los valores.

¿Qué relación se establece entre la política y los valores en el pensar aristotélico? En medio de este debate sobre los valores, y la política misma, Aristóteles considera que la naturaleza provee los valores y ahí encuentran su fundamentación objetiva. Es cercano a Sócrates y Platón pero no idéntico, pues acepta la posibilidad relativista y circunstancial de los sofistas, al indagar cómo realizar en la práctica cada valor. Sócrates y Platón habrán de integrar la práctica en el saber; para ellos no hay un saber práctico específico, basta el saber teórico. Por su parte, Aristóteles propone la práctica como un problema específico e incluye a la ética y a la política como parte del saber práctico. La práctica (política) produce conocimientos que configuran el saber ético.

Así, algunos otros problemas que en la *Ética nicomaquea* y la *Política* son relevantes para su tiempo, tales como si la virtud

es una o muchas y en qué sentido o, si la justicia es una virtud o la virtud en su totalidad, quizás no son de mucho interés para nuestro tiempo; aunque siguen siendo relevantes para la reflexión y la comprensión de temas vitales para el hombre en sociedad. *La República* aparece en muchas de esas cuestiones.

La lectura de la *Ética nicomaquea* y de la *Política* misma conduce a una reflexión sobre las palabras, como los términos vitales en toda discusión filosófica y política. Eso dificulta entrar y aprovechar cada uno de los detalles discursivos que se analizan en las formas de gobernar y sobre las virtudes del buen ciudadano, como una reflexión sistemática original de Aristóteles. Lo que hace necesario entender los significados y sentidos de las palabras griegas, sobre todo aquellas relacionadas con la política, para aplicarlas y explicarlas adecuadamente.

En Aristóteles la política se refiere esencialmente a la naturaleza humana, por eso la entiende como una actividad dirigida a conseguir una vida racional y buena para los hombres. La actividad política se vincula a las exigencias de la vida humana racional, por lo que sus medios deben ser acordes con la razón, morales, si se desea alcanzar los objetivos políticos buscados. Las reglas establecidas deben ser cumplidas por gobernantes y gobernados, pues así responden a la participación requerida en la comunidad política.

Aristóteles constituirá una tradición de pensamiento que alcanza hasta el siglo XVII, cuando tiende a disolverse su influencia, al distinguir este periodo de modernidad lo justo y lo útil, en toda acción política, provocando la decadencia del aristotelismo político. Es un momento posterior al neoplatonismo predominante que tuvo su desencuentro en un interludio en que su obra estuvo perdida y renace con su recuperación en el siglo XII.

Asumimos en este ensayo sobre el saber político de Aristóteles, un enfoque genético-evolutivo.²² En donde la propuesta de la filosofía política aristotélica no es algo estático, ni un sistema único y autocoherente, sino más bien un proceso dinámico, histórico, de desarrollo continuo desde sus raíces socrático-platónicas y su confrontación y asimilación de tesis sofistas. Por lo que haremos referencia a algunos aspectos, comparados y confrontados, del propio saber político de Platón y de las discusiones sofistas.

Hay acuerdo general entre los especialistas de que el platonismo y el aristotelismo tienen diferencias en su forma de mirar el mundo, que la platónica es de un carácter intelectual diferente a la aristotélica. Aristóteles recibió su primera preparación filosófica en la *Academia*, que Platón fundó y dirigió. Permaneció durante 20 años como miembro de la escuela, hasta formar la propia, el *Liceo*. Sin duda hay influencias platónicas de su formación como Jaeger, Guthrie y otros lo han sostenido pero es difícil aceptar, como Ingemar Düring insiste, que Aristóteles adoptó una posición opuesta a Platón desde el principio.²³ Ello implicaría que Aristóteles tuviese un sistema elaborado y

22 Si bien es necesario considerar en este método crítico ciertos elementos históricos de la vida de Aristóteles y de aspectos relacionados con su manera de pensar, con su personalidad y con la variedad de su obra, enfatizaremos el sentido político de ellos, para una referencia histórica consúltese la bibliografía al final del ensayo.

23 La discusión entre estos especialistas en torno a la obra de Aristóteles, sobre todo respecto de la influencia, continuidad, ruptura y originalidad respecto de Platón, permite valorar la obra aristotélica misma, atender algunos tópicos y observar los distintos elementos de

acabado desde el principio, y además nos generaría entre otras, las siguientes cuestiones: ¿cuándo se separó Aristóteles de Platón? ¿Dónde empieza a hacerse evidente, esta independencia respecto de Platón y a qué período de la vida puede asignársele? A estas dificultades habría que considerar las pérdidas y modificaciones sufridas por sus propios discípulos, por las transcripciones que tuvieron los escritos aristotélicos.

Sin embargo, los propios escritos, así como el trabajo de los biógrafos, historiadores y comentaristas de Aristóteles, nos permiten recuperar datos significativos de su vida que, sin duda alguna, nos muestran la influencia que su entorno tuvo en el diseño y construcción de su obra y del saber político.²⁴

enfoque, nosotros hemos atendido de manera específica lo concerniente al ámbito de la política en el desarrollo de este ensayo.

24 Aristóteles anota al inicio de su *Metafísica* que “todos los hombres por naturaleza buscan el conocimiento”. Él es un ejemplo significativo de ello. La ciencia estaba en su educación primera. Conoció la vida de dos cortes reales, semigriegas y tuvo por discípulo a uno de los grandes conquistadores del mundo. Siendo un griego jonio de Tracia, pasó treinta años de su vida en Atenas como *meteco*, viviendo en la ciudad, pero sin los derechos de un ciudadano. Vio su ciudad natal, Estagira, destruida por un rey y reconstruida a instancias de su sucesor, más poderoso, como un favor personal a él mismo. Aprendió lo que es haber sido amigo de un príncipe que ya no vive y tuvo que abandonar su segunda patria y morir en el exilio, para evitar, que los atenienses cometieran un segundo pecado contra la filosofía, el primero anterior había sido la muerte de Sócrates.

Nació en Estagira en el 384 a. C. su padre, Nicómaco, fue médico personal del rey Amintas de Macedonia, padre de Filipo y abuelo de Alejandro Magno y tanto él como la madre, Festis, afirmaban

su descendencia de los Asclepiadas. Añeja línea de médicos que representaban los principios de la ciencia empírica griega. A los 17 años llegó a Atenas para completar su educación y se incorporó a la Academia platónica, que llevaba 20 años de existencia. Platón estaba fuera, en su segunda visita a Sicilia, intentando convertir a Dionisio II en un filósofo-rey. En la experiencia indirecta con su maestro, se ocupó en la lectura de los diálogos, especialmente del *Fedón*, el cual leyó con avidez y profundidad, lo hizo un modelo de vida, que utilizó como ejemplo para conmemorar la muerte de su amigo, Hermias. Cuestión que después sería utilizada en su contra, como supuesta prueba de sus vínculos macedónicos y en contra de la democracia ateniense.

En el 343 a. C. fue a Macedonia, a petición de Filipo, para ser tutor de su hijo Alejandro, a la sazón un joven de 13 años. Ser educador de un príncipe era una ambición heredada de Platón a la que él nunca renunció. Alejandro tuvo oportunidades ilimitadas y Aristóteles pudo haber influido en su formación griega. El ideal absoluto del rey-filósofo, propio del saber político platónico, había dejado paso en su mente a algo más práctico y unido a su convicción de la superioridad helénica respecto de las demás y su creencia de que ella podría gobernar el mundo con tal de lograr la unidad política (*Política VIII*, 1327b31). El mismo Alejandro se aplicó con diligencia al programa de estudios aristotélico, aunque la tutoría no duró más de tres años. Pues tuvo que asumir responsabilidades de gobierno en ausencia de su padre, primero temporales y después definitivas. Continuaría la etapa de conquistador y las consiguientes victorias y expansiones del imperio griego-macedónico. Durante ese tiempo el mecenazgo de Alejandro favoreció a Aristóteles, aun cuando la *polis* misma resultó debilitada y en proceso de su extinción.

En el verano del 323 a. C., las noticias de la muerte de Alejandro llegaron a Atenas. Tenía 32 años. Simultáneamente se formuló en contra de Aristóteles una acusación de irreligiosidad (*asebeia*, la vieja

Aristóteles, en no menor medida que Platón, enriquece sus diálogos con la metáfora viva y el símil. En el *Protréptico* (fr 10b) la idea de la vida corporal como una enfermedad para el alma la completó, en primer lugar, mediante la creencia órfica (tomada del *Fedón*) de que había un castigo para el pecado y, en segundo lugar, mediante la comparación con una forma refinada de tortura que practicaban ciertos piratas etruscos, que ataban a sus víctimas vivas cara a cara con cadáveres. Este estilo reconoce el hecho de que en la época de Aristóteles no existían ni género ni reglas en muchas disciplinas, no es sólo el conquistador de nuevos reinos, es su descubridor y en algunos casos inventor. De ahí la relevancia de sus clasificaciones sobre el conocimiento y las disciplinas que lo estudian.

Aristóteles distingue entre las ciencias “teóricas” o “teoréticas”, que se investigan por el conocimiento mismo, y las ciencias “prácticas”, que se investigan por los beneficios que pueden derivarse de ellas. La política es la ciencia práctica por excelencia. Inicialmente se debe conocer la gama y la intención de la ciencia política práctica como la concibe Aristóteles, para apreciar el alcance ético-político de sus escritos y el papel

acusación contra los filósofos), instigada por un alto cargo religioso, el hierofante Eurimedonte, pretextando su relación con el promacedonio Hermias. Aristóteles abandonó Atenas, se retiró a Calcis, en Eubea, donde había una propiedad de su familia materna. Le acompañaba Herpilis, mujer libre con la que vivía después de la muerte de Pitias, su primera y anterior esposa. Permaneció con él hasta su muerte y probablemente fue la madre de su hijo Nicómaco. Murió en el 322 a. C., a los 63 años de edad.

problemático de la filosofía política en el pensamiento antiguo y en especial en Aristóteles.

Aristóteles compuso múltiples obras, sólo una parte se ha conservado. Sus diálogos desaparecieron; sus tratados empleados para la investigación y la enseñanza han llegado a nosotros. Su reflexión política se ubica básicamente en la *Ética nicomaquea* y la *Política*. Colateralmente la *Constitución de Atenas*, la *Ética eudemia* y la *Gran ética*, abordan los mismos aspectos que la *Ética nicomaquea*; en la *Retórica* hay aspectos concernientes a la psicología política que se relacionan con la política y los temas tratados en la *Constitución de Atenas*, el único ejemplar con el que contamos de las 158 constituciones analizadas por Aristóteles y sus discípulos, en ésta analiza la estructura de gobierno de Atenas.²⁵

Hay cercanía de espíritu y no de forma con el diálogo platónico en la argumentación dialéctica que emplea Aristóteles. También, en cuestión de método, en la ubicación inicial del problema en el lenguaje y en las opiniones comunes. No procede por deducción, asumiendo los principios de la naturaleza humana, ni establece un vocabulario técnico ajeno a la vida política real. Se apoya en el principio de que no debe buscarse la misma precisión en la esfera práctica o política que el que debe prevalecer en las ciencias teóricas, como la geometría o la

25 Son varias las ediciones de las obras políticas de Aristóteles, hemos utilizado fundamentalmente las publicadas por Gredos, la UNAM, la del Centro de Estudios Constitucionales y la de Tecnos, en todas ellas existen introducciones de los especialistas que nos han permitido esclarecer y ubicar algunos aspectos históricos, contextuales y de sentido en las traducciones.

matemática. Las cosas humanas son variables en sí mismas y buscar leyes universales como en la física o las matemáticas es deformar el análisis del fenómeno político mismo.²⁶

26 Entender el pensar de Aristóteles, una verdadera aventura intelectual, implica considerar sus ideas propias como producto del pensamiento existente y del impacto de su personalidad y disposición mental. La observación y el pensamiento anterior son, según Aristóteles, la materia de sus pensamientos, y su carácter mental la causa formal, que es al mismo tiempo la causa motriz o eficiente. En este sentido, varios autores (Jaeger, Guhtrie, During, Gomperz, Marías y Robledo) señalan los siguientes aspectos que explican sus desviaciones de Platón y que dieron origen a una nueva dirección del pensar y de la investigación ético-política.

Aristóteles mantiene: 1. una forma provisional y gradual de abordar una investigación y su disposición a avanzar mediante un proceso de prueba y error. Así, a) antes de intentar resolver un problema tomará el mayor cuidado en ver que la formulación es completa y se ha comprendido su naturaleza. *Metafísica II* (995^a24, pp. 127-128); b) lleva una línea de pensamiento lo más lejos posible y, si no conduce a ninguna parte, simplemente la deja e intenta otra; c) mantiene una constante por procurar las opiniones de los demás a la consideración debida. En *Ética nicomaquea* (1143b11-14 y también en 1145b2-7) considera que primero se establecen los hechos tal y como se conocen, luego se consideran problemas que plantean y finalmente se confirman, si es posible, todas las ideas recibidas o, al menos, la mayoría autorizada. d) esta provisionalidad halló expresión en el *método aporético*. Una aporía (sin salida) resulta cuando una argumentación, toma como premisa una creencia recibida, llegamos a una conclusión que se contradice o por la experiencia o por otra creencia recibida. Aristóteles describe una aporía ejemplar en *Ética nicomaquea* (1146^a24, p. 295), “el pensamiento queda atado, cuando no quiere persistir, porque no le agrada la conclusión, y no puede avanzar, porque es incapaz de refutar el argumento”, habla de los

En su saber político, Aristóteles asume también que la ciencia práctica está al servicio de la acción, que debe preocuparse de la presentación temática en forma tal que atraiga las opiniones y afecte la conducta de los políticos ordinarios y de los ciudadanos en general. Así mantiene una dirección de comunicación hacia los políticos y no a los filósofos o estudiosos de la filosofía, es a quienes son reales o potenciales detentadores del poder político, o al legislador, que crea el marco constitucional donde ocurre toda acción política, a quien se dirige (*Ética nicomaquea* 10.9). Asume la idea de que los políticos son indebidamente susceptibles a la influencia de los argumentos teóricos acerca de la política planteados por los pensadores –quizás los sofistas–, carentes de todo entendimiento o capacidad práctica (*Ética eudemia* 1.6.1217^a1-6, p. 421).

¿Hay continuidad o ruptura total con Platón en el saber político de Aristóteles? Al comparar el trabajo reflexivo de Aristóteles con la propuesta de Platón, surge la crítica de *La República*, que alcanzará tanto el enfoque como la doctrina política. Pero también cabe señalar que siempre existe un tributo del discípulo al maestro, de Aristóteles a Platón e incluso a

argumentos sofisticos, que se complacían en las *aporiai*, del tipo de los del *Eutidemo* de Platón. 2. En agudo contraste con Platón, Aristóteles tenía en su naturaleza una vena fuertemente empírica. Esta mentalidad empírica o realismo del sentido común, le separa de Platón de una forma tajante y aparece con claridad en sus doctrinas de la materia y la forma y la primacía ontológica de lo individual. 3. La mente de Aristóteles era lógica. 4. En el equipamiento mental aristotélico cabe incluir su concepción teleológica del mundo. Un teleologista ve toda la naturaleza como si cumpliera una finalidad de una forma consciente o no.

Sócrates, pues siempre su crítica es realizada con cuidado y respeto, no por ello deja de ser firme, fuerte y fulminante. Por ejemplo, en la *Ética nicomaquea* como en la *Política*, se afirma la doctrina de los fines, el aspecto teleológico, que en Platón era fundamental. El fin del hombre es el bien del hombre, vivir la virtud y la felicidad, la *eudaimonía* griega. El ser *eudáimon* en Aristóteles será resultado de un análisis sistemático en su propuesta ética, que conlleva la actividad del alma conforme a la virtud humana; resonancia que nutre al estado postulado en *La República* de Platón.

En la medida en que una *Forma* platónica era el objeto real e inmutable del conocimiento, el de una virtud moral como la justicia o el valor en primer lugar, en esa misma medida, la conducta adecuada es evidente que ha de apoyarse en el conocimiento exacto. Así se traza la ruta Deductivo-fundamentalista del platonismo político.

En la *Ética nicomaquea*, donde la *Forma del Bien* se rechaza con firmeza, aunque con pesar (I, 4, 1096^a11 y ss), esto se niega con énfasis y reiteración. Aristóteles primero debía destruir su edificio antiguo, de Platón y de él mismo, antes de iniciar la construcción sobre el mismo suelo. En el libro primero dice (1094-b23, p. 134) que “es propio del hombre instruido buscar la exactitud de cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones”. Delimita por su naturaleza propia, objetos y métodos para su aprehensión y demostración verdadera.

Este principio se repite varias veces en el texto: en el registro 1094b12 (p. 133), establece que no hay que buscar el

mismo grado de precisión en todas las discusiones. También (en 1098^a26, p. 145) señala que debemos recordar lo que se dijo antes y no procurar la exactitud en todos los temas indiscriminadamente, sino teniendo en consideración el contenido de cada uno de ellos y en la medida en que es relevante para la investigación. Un constructor y un geómetra no buscan el ángulo recto del mismo modo. Uno por utilidad para su trabajo, el otro pregunta qué es y qué atributos tiene, porque persigue la verdad.

En el apartado 1103b34 (p. 162), enfatiza la necesidad de ponerse de acuerdo en toda discusión sobre la acción humana, de avanzar en términos generales y no buscando la precisión, es una resonancia socrático-platónica. Como dijo al principio, las exposiciones deben conformarse al contenido de su tema y en casos particulares hay que ser incluso menos preciso. Ellos no incumben a arte o precepto alguno, sino que los agentes mismos deben considerar lo que conviene a la situación presente, al igual que acontece con la medicina y el arte de la navegación.

¿Cómo aborda Aristóteles el problema de la relación entre conocimiento y virtud? Cuando Aristóteles abandona las normas platónicas eternas, que existen independientemente, establece una primera distinción al separar las ciencias prácticas de las teóricas. Considera que los estudios éticos y políticos pertenecen a las primeras. En la *Ética nicomaquea* el objetivo no es el avance del conocimiento, sino la inculcación de la vida adecuada, este es el aspecto central de la virtud, una cuestión práctica. Así se percibe del primero al décimo libro: el estudio que nos ocupa no es teórico como los otros, porque nuestra finalidad no es saber qué es el bien, sino hacernos buenos; de otra manera no habría tenido utilidad (1103b26, p. 162 y 1095^a5-6, p. 134) o tampoco basta con conocer la virtud:

debemos intentar poseerla y practicarla (1179^a35, p. 401). Es un saber teórico para la práctica.

El divorcio entre conocimiento y bien atacaba el centro de la propuesta de Sócrates. En el último libro, Aristóteles repite su convicción de que una vida dedicada al ejercicio desinteresado de la razón y la observación (*philosophia* o *theoria*) es la mejor porque la razón es la facultad más elevada del hombre, al mismo tiempo que su verdadera personalidad y el elemento divino que posee, pero su supremacía real la descalifica como guía en los asuntos prácticos y Aristóteles se ha propuesto ofrecer en la *Ética nicomaquea* una guía semejante.

Así, también recuperamos de su *Metafísica* (993b30, pp. 122-123) que el fin de la ciencia teórica es el conocimiento, de la práctica, las obras que hay que hacer. No se alcanza el conocimiento pleno, o científico, de algo hasta que se conoce su causa (diríamos el por qué), mientras que, en el estudio ético, es suficiente saber el hecho (el qué) y, si éste es suficientemente claro, no hay necesidad de añadir la causa (*Vid. Ética nicomaquea* 1095^a5 y ss, pp. 134-136). La propuesta conforma la filosofía de Aristóteles, no sólo el ámbito del saber político.

La comparación entre la vista, el más agudo de los sentidos, reminiscencia platónica del *Fedro*, y el conocimiento teórico, es particularmente instructiva respecto de la indicación del grado de información que puede facilitar la acción. Los oficios se introducen a modo de analogía: del mismo modo que ellos toman como modelo propio lo que es suficientemente bueno para los sentidos, así también el político-filósofo tiene sus modelos, que son nada menos que lo divino, inmutable e inmortal. Como dijo Platón en *La República*, “lo que el conocimiento del dialéctico contempla de la realidad inteligible es más claro que el

objeto de lo que se denomina las artes”. Es inútil que un legislador copie la constitución de Esparta o la de cualquier otro estado humano, porque ninguna de ellas es buena o duradera. El necesita la mejor, la ideal, “porque su modelo es la naturaleza (*physis*) y lo divino”. Este es el “modelo divino” del legislador de *La República*, cuyas leyes, como en el *Político*, son “copias de la verdad” (*Ética nicomaquea* 1181b15-22, pp. 407-408 y *República* 511c, 500e, *cfr Política* 1300c, p. 273).

Bajo estas consideraciones se teje el pensar político aristotélico. De la reflexión contrastada con Platón y, de su particular circunstancia histórica Aristóteles reposiciona el análisis de la política. Estamos en el momento en que Aristóteles realiza un discernimiento paciente sobre la obra política de Platón, de la que parte y a la que negará, deslindándose no en su objeto pero sí en su método, con el fin de revelar un grano de verdad.

A partir de este contexto, surgirán elementos que configuran una teoría y práctica de la política, fundamental y fundadora, original y originadora, basada en la especulación teórica, pero con una fuerte dosis de observación empírica.

II

Platón y el saber político

1. Sentido político de Sócrates

El acertijo de Apolo, en el oráculo de Delfos, ¿Cómo puede llamarse sabio a un hombre que sabe que es ignorante? Es el inicio de una búsqueda incesante de la verdad por parte de Sócrates. Lo que provoca una enseñanza al cuestionar a los hombres e interpretar sus testimonios. En su búsqueda de saber, Sócrates intenta ilustrar a los atenienses. En este proceso de interrogación y de crítica, en donde se induce al que le escucha a pensar sobre sus prácticas, creencias y valores, se propicia la transformación o la afirmación de las estructuras de la ciudad, ya sean culturales, políticas o intelectuales, que posibilitan la propia propuesta socrática, se le imprime un sello de búsqueda de lo mejor. Hay una crítica inmanente de la ciudad, de repensar el presente y mirar el futuro.

¿Cuál es el sentido político de la vida y enseñanza de Sócrates? Sin duda es el ejemplo. La prédica y la enseñanza socrática son ejemplares. En un doble sentido, como modelo teórico y paradigma del proceso de argumentación crítica y filosófica y, a la vez, como experiencia de vida cotidiana, de

transmisión de conocimiento, que se realiza en todo momento y en cada lugar donde se encuentra.

En la historia del pensamiento se encuentra un punto fundamental en la valoración del filósofo que encarna Sócrates. Como un promotor incansable, como un provocador insatisfecho en su cuestionar. Por ello es atractiva para la enseñanza la figura de Sócrates, va más allá del esfuerzo y del sacrificio, de aquí la necesidad de entender las circunstancias específicas del Sócrates histórico, frente a la enorme leyenda del Sócrates mítico.¹

Para Sócrates el fenómeno político tiene un amplio espectro de manifestaciones prácticas, de ámbitos de actividad ética, que requieren saberes específicos y acciones distintivas si no es que una especialización precisa; en donde el sujeto

1 Sócrates es un ciudadano ateniense, perteneciente al *demo* de Alopece, con firmes raíces en la ciudad. En esta caracterización se encuentra el alcance, significado y sentido de su vida y de su tarea como iniciador de la filosofía. Vivió el gobierno de Pericles y el cambio de Atenas en el centro cultural de Grecia, también vive las turbulencias cívicas que surgen por la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso. Ahí peleó como un soldado disciplinado y cumplidor de las órdenes de sus superiores, vivió siempre en su ciudad, sobrevivió la guerra, al gobierno despótico de los Treinta Tiranos y fue condenado a muerte por un tribunal popular en la restauración democrática, esto generó la trágica tensión con Atenas. Sócrates fue condenado a muerte en Atenas, acusado de impiedad, en el año de Laques en 399 a. C. Es aceptado el nacimiento de Sócrates en el año 469 a. C., el de Platón en 428 ó 427 a. C. La muerte de Sócrates, junto con su proceso judicial que lo sentencia, tienen amplio impacto en su época y gran relevancia para la reflexión jurídico-procesal en nuestros días.

de la política tiene, conforme al régimen democrático, la oportunidad de manifestarse abierta, pública y oralmente en los diversos procesos en que participa, en las reuniones cívicas o asambleas, en los banquetes comunes y en los tribunales. Estamos muy cerca de afirmar que si bien no todo es político, todo puede ser politizable.

El comportamiento político socrático es muestra de su visión ético política de la vida colectiva. El reconocimiento de las leyes de la ciudad llevada al extremo, demuestra en el caso de Sócrates la forma en que serán cuestionadas de manera particular y personal, atendiendo con profundidad el alcance de su decisión. Sócrates representa un arquetipo fundamental, en sus posibles consecuencias y proyecciones de las acciones tomadas, tanto para la reflexión filosófica como para la acción política de respeto a las leyes de la ciudad. El conocimiento de la política alcanza la cima de su expresión sublime, hace del saber político una acción personal cotidiana.

Platón es quien hace de la duda, la ironía y el humor socráticos, la actitud característica de la enseñanza de Sócrates. Aun cuando Sócrates hubiese sido una persona normal o común y fuese Platón quien lo convierte en la figura mítica con una personalidad y pensamientos que pudieran pertenecer al propio Platón, para nuestros fines no menoscaba el diseño y atributos del modelo de análisis político o de política en su actividad o en su pensar. Incluso en el caso de que Sócrates tuviese los atributos maravillosos que Platón le otorga y que Jenofonte le regatea.²

2 El contacto de Platón con Sócrates, el más sabio y el más justo de los hombres (*Fedón*, 118^a), ocurre cuando éste contaba con poco

Sócrates es un surtidor del imaginario social. La obra platónica en la forma dialogada hace de Sócrates el principal interlocutor, es un defensor de las tesis que se discuten y no siempre se establece el creador de las teorías que se proponen, pues parece existir un diálogo intenso entre ambos, que vuelve continua la reflexión. De tal forma que el método socrático y el diálogo platónico surgen bajo el amparo de la democracia ateniense. La vida institucional propicia la participación, la discusión y la deliberación, en un plano de igualdad y, a la vez, promueve el desarrollo del discurso oral y escrito.³

Sócrates sostenía diálogos con todos, era como él mismo se describió, un tábano que aguijoneaba a los demás. Creía que una vida sin examen no es digna de ser vivida por un ser

más de sesenta años, y ya han quedado atrás las especulaciones cosmológicas. En ese momento se encuentra consagrado al mandato-misión encomendado por Apolo, el dios de Delfos, del cuidado de las almas que se habían extraviado en su orientación moral por culpa de la sofística (*Apología*, 29d-e). Así, la salvación de Atenas, no en su cuestión de gobierno o de política, sino en el alma de los ciudadanos, estará en una posible reforma del hombre y del estado, el objetivo vital de Platón, bajo la influencia de su maestro Sócrates, que esbozará en el *Gorgias*, emprenderá en *La República*, continuará en *El Político* y culminará en *Las Leyes*.

3 Esta situación es una más de las propuestas paradigmáticas que generan maestro y discípulo. Hemos buscado no la paternidad de tal o cual idea o propuesta ética-política sino mostrar el camino en que ésta surge. Hemos seguido la guía del esfuerzo realizado por varios autores pero destacamos a Carlos Tovar, Emilio Lledó y Carlos García Gual en la intención de perfilar y relacionar al sujeto en su contexto y su obra significativa.

humano. Esa será su misión divina impuesta por un misterioso mandato divino, procedente de Apolo, según nos cuenta en la *Apología* platónica. Al beber la cicuta lleva al extremo su posición. Muestra la posibilidad de llegar a la muerte para defender su posición ante sus amigos-discípulos y frente a la ciudad.

¿Qué distingue políticamente a Sócrates de los sofistas? En un primer momento, las preocupaciones intelectuales de Sócrates coinciden con las de los sofistas, son las cuestiones éticas y metodológicas, las que los distinguen. Sobre todo su actitud radical en la búsqueda de la verdad. Tarea que emprende con un metódico interrogatorio que conduce a la *aporía*, que busca conmover a sus interlocutores y les obliga a seguir en la ruta de la verdad, estableciendo tanto la precisión conceptual como una adecuación de sus vidas a un modelo virtuoso y racional.

Admite como postulado básico que la virtud (*areté*) es enseñable, aunque mantendrá la insistencia en preguntar qué es y qué son las virtudes particulares como el valor, la templanza, la piedad y otras. Frente a los sofistas declara su ignorancia, de aquí que en la visita hecha por su amigo Querefonte a Delfos, el oráculo lo proclama como el más sabio de su tiempo. También se distingue de ellos porque no cobra por sus conocimientos y desprecia esa habilidad comercial.

Sócrates busca un saber, los sofistas lo ofrecen. El sofista ve la discusión como una competencia, un *agon* entre las tesis contrapuestas de los dialogantes, Sócrates postula el diálogo como una búsqueda en común, colaborando ambos interlocutores en esa aventura dialéctica. Son dos modelos, con semejanzas, pero con objetivos distintos.

Nos dice que la virtud se funda en el conocimiento; en el conocimiento de sí mismo, en el conocimiento de la verdad

sobre las cosas. El bueno es quien sabe, y obra en consecuencia. Quien sabe lo que es bueno, lo hace, porque nadie hace el mal a sabiendas. Nadie es malo conscientemente, sólo lo es por ignorancia. El sabio que es justo y bueno es feliz. El reto que nos plantea está en trasladar esta enseñanza al conocimiento de la política para lograr un saber político que tenga sentido en el individuo.

a) Diálogo y enseñanza ejemplar

¿Qué enseñaba Sócrates? “Esta es la sabiduría de Sócrates: no estar dispuesto a enseñar, sino a aprender de los demás yendo de un lado a otro” es el reproche de Trasímaco (*La República*, 338b, p. 76). Busca el saber mediante la dialéctica. Se empeña en cuestionarse y cuestionar a los demás, se define como *philosophos*, como un amante de la sabiduría, que le lleva más allá del saber admitido y otorga a la filosofía una dirección distinta.

El “sólo sé que no sé nada”, se acompaña de la máxima délfica “conócete a ti mismo”. Ante las artes, ciencias y técnicas insiste en lo esencial y auténtico del conocimiento propio. Propone que la tarea del hombre consiste en velar por su alma, la virtud buscada afecta ante todo al alma, la *psyché*, por encima de los bienes del cuerpo y la fortuna, más allá de las riquezas, éxitos y prestigio de la fama (*Apología*, 29d).

Además considera como un deber hacer mejores a los ciudadanos, esto es distinto de lo que se había intentado en Atenas por los políticos, incluido alguien de la talla de Pericles, e incluso de lo que enseñan los sofistas.

La enseñanza socrática va aparejada con su objeto y su método. El objeto es el hombre mismo. El método socrático de la dialéctica, un proceso dialógico de preguntas y respuestas, en donde a quien se pregunta debe llegar al conocimiento, después de titubeos y dudas, a un cierto saber de lo buscado, o al menos, a darse cuenta de la invalidez de las soluciones aceptadas hasta entonces y por lo que debía proseguir en su búsqueda. Su proceder nos dice en el *Teeteto* tenía mucho en común con el oficio profesado por su madre, la comadrona Fenareta. Mayéutica o arte de la partera era el símil de la dialéctica metódica socrática.

Así, no pretendía ofrecer un saber propio, como los sofistas, sino que trataba de extraerlo, mediante sus interrogaciones y precisiones, del propio interrogado. En el *Menón* se encuentra un buen ejemplo del método, con el esclavo que demuestra el valor de la hipotenusa del triángulo. Ahí estará el paradigma del filosofar. La extracción del saber de la realidad. El uso del diálogo como pregunta cuestionadora y la respuesta como avance en el acuerdo, la solución del problema o en continuar el proceso cuando no se logra la verdad satisfactoria.

La duda metódica que combina con su irónica ignorancia, concluía en una fase de perplejidad ante la ausencia de solución, cuando ya las respuestas ensayadas se habían mostrado inválidas y había que pensar en volver a plantear de nuevo la cuestión para intentar algún camino nuevo. La *aporía* en que concluyen tantos diálogos es, en el método socrático, un primer paso hacia el conocimiento verdadero. Sólo tras un cauteloso viaje dialéctico, cabe arribar a un puerto seguro, Sócrates está interesado no sólo en el arribo, sino en el viaje

mismo. En el camino de ida y vuelta. Esta forma-propuesta se volverá modelo en la alegoría de la caverna.⁴

En la observación de Aristóteles sobre Sócrates podríamos distinguirlo de la apreciación que hace Platón, en *Metafísica* (I, 987b, p. 95) señala que “Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones”; lo ético universal, la convivencia aceptada por el consenso, el acuerdo o la mayoría. La definición como punto de partida común, no de llegada, ni mucho menos de término. Es un *continuum* humano y vital.

Más adelante reafirma, que “se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, de definir las universalmente...pretendía con razón encontrar el qué-es, pues pretendía razonar por silogismos y el qué es constituye el punto

4 Hannah Arendt escribe al respecto: “La primera cosa que nos sorprende de los diálogos socráticos de Platón es que son aporéticos. La argumentación no conduce a ninguna parte o discurre en círculos. Para saber qué es la justicia hay que saber qué es el conocimiento y, para saber esto, hay que tener una noción previa, no puesta en cuestión, del conocimiento...Ninguno de los argumentos, *logoi*, se mantiene siempre en pie, son circulares; Sócrates, al hacer preguntas cuyas respuestas *desconoce*, las pone en movimiento. Y, una vez que los enunciados han realizado un círculo completo, habitualmente es Sócrates quien animosamente propone empezar de nuevo y buscar qué son la justicia, la piedad, el conocimiento o la felicidad.” En *De la historia a la acción*, p. 120 y ss. Hans Blumenberg en la parte segunda “La caverna en el centro del estado” en *Salidas de caverna*, pp. 84-156, nos muestra el alcance político del modelo.

de partida de los silogismos”. La argumentación como forma de reflexión filosófica hará la especie de modelo para defender tesis, ideas, pensamientos, propuestas, discurso. En suma, fundar y motivar el programa filosófico o científico, estatuir un campo del saber, dado que: “Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia” (*Metafísica* XIII, 1078b, p. 515)

Esta distinción, Platón la conduce más allá de las definiciones socráticas sobre los conceptos morales universales, como si la moral fuera un saber exacto, al postular propuestas metafísicas como la teoría de la *anamnesis* y la de las *Ideas*, trascendentes a lo sensible; es ese *continuum* en la sobrevivencia del alma a la destrucción del cuerpo que insinúa en la *Apología* y defiende en el *Fedón*, aunque ambas teorías son propiamente platónicas. La crítica de Aristóteles a las Ideas de Platón, aparecerá en *Metafísica* XIII.

Sócrates renuncia al éxito social. Su objetivo es indagar a fondo qué es cada hombre como tal, cuál es su bien real, qué son las virtudes y los vicios de verdad, y cuál es el mejor camino hacia la felicidad real. Va más allá de lo aceptado, discute todos los conceptos heredados o forjados de acuerdo con una opinión aceptada sin crítica. Rechaza la opinión (*doxa*) para buscar la verdad (*aletheia*) mediante una crítica dialéctica incesante. Es el predominio de la verdad en el reino del saber y del conocimiento. La soledad de la reflexión y del mando.

Sócrates juzga y vive al margen de la opinión, en la tensa paradoja, en la búsqueda incesante de la verdad. Es la importancia del valor crítico sobre sí, sobre su mundo y sobre la relación entre ambos. Lo que lleva a poner en duda toda

circunstancia, todo pensar y todo hacer. Lo que obliga a cuestionarse una y otra vez sobre la existencia y la esencia de uno mismo, de su relación con los otros y con los diversos objetos del mundo. En el objeto político, individual o colectivo, en el poder, la *polis* o la ciudad-estado, nada queda estático, la crítica debe otorgar dinámica a la actividad política.

El sentido político de Sócrates expone que lo importante y verdadero es conocerse a sí mismo, cuidar del alma propia y ser justo mediante el conocimiento de lo auténtico. Sócrates predica con el ejemplo. En sus escasas actuaciones de alcance político, actúa de manera crítica y ejemplar como ocurre cuando se niega a poner a votación la suerte de los *estrategos* de las Arginusas, o a detener a un ciudadano perseguido por los Treinta tiranos que pretendían volverlo cómplice de sus abusos. Posee independencia de actuación que siempre profesará a favor del individuo, sin menoscabar el imperio de la ley, cuestión que se muestra cuando evita escapar de la prisión para irse al exilio y así salvar su vida.

El pensamiento de Sócrates se expresa en un método de cuestionar las opiniones admitidas y en una inquietud intelectual sin límites. Acude con frecuencia a comparaciones con los artesanos y sus técnicas, no es un especialista en nada ni pretende serlo, por más que su habilidad de la discusión podría haberle dado algún título para ello. Siempre está diseñando un campo de reflexión filosófica y política. Un campo de saber en donde lo inductivo y la verdad de lo universal logran configurar la definición de una conducta.

En Sócrates, la lección moral es una lección cívica y por ende política. Sócrates no escribe nada, está interesado en la acción educativa inmediata en sus conciudadanos, de manera

directa y personal. Su muerte otorga la ejemplaridad del ciudadano comprometido con su ciudad, con su ley, con su costumbre, consigo mismo.⁵

En una reflexión acerca de la política, ¿cuál es el sentido de la vida y de la muerte de Sócrates? Al cumplir su condena, Sócrates ofrece su última lección ética. Escandaliza que la justicia de una democracia haya sentenciado a muerte al más justo de los hombres de la época. El quiere ser fiel al pacto asumido durante toda su vida con las leyes de su ciudad, como buen hijo y súbdito de las mismas. Ve en las leyes un fundamento de la existencia comunitaria con una sanción casi divina. Es su enraizamiento en su ciudad. Sócrates es esencialmente, un ateniense, está ligado a su *polis*, no podría vivir en otra parte. Es un patriota.

Cumplir su condena, última lección ética de Sócrates, da un papel fundamental a la virtud en su vida cotidiana. Cometer injusticias es inadmisibles, aun cuando se puede ser objeto de ello. La heroica y patriota lealtad de Sócrates a su ciudad, a Atenas, es también una visión pesimista de su *polis*.

5 No hay mejor modelo de institucionalización que el que logra Platón de la figura socrática. La enseñanza de Sócrates ha trascendido hasta nuestros días en gran medida por el pensamiento platónico y el notable papel que le otorga a su maestro, así como en la perfección del método mayéutico en el paradigma expositivo del diálogo. En el diálogo *Protágoras* (325d-326c), Platón establece el modelo educativo ateniense: educación para la virtud, la formación del mejor hombre y del mejor ciudadano. Esa es la ruta de la institucionalización, no sólo en lograr los mejores cuadros de gobierno, sino en mejorar el arte en sí de gobernar. Sócrates es modelo a seguir.

La autosuficiencia del sabio muestra una autarquía individual extrema, que servirá de fundamento para desarrollar el modelo de un actor que debe gobernar con una vida desinteresada de la política. Sócrates en su oposición al relativismo sofístico, en su búsqueda de respuestas firmes y absolutas a sus cuestiones morales, resulta crítico y perturbador de su época. Apela a su razón individual como juez definitivo que le libera de todos los vínculos tradicionales.

Platón intentará reconstruir desde una base filosófica más amplia, una ciudad donde sea posible a un filósofo la vida justa y feliz, al no encontrarla en la Atenas de su tiempo, se remonta a un proyecto de constituir una ciudad ideal en su *República* y más cerrado en *Las Leyes*. Es la crítica abierta y sostenida al funcionamiento de la democracia ateniense.

En este sentido, el *Critón* y la *Apología* de Platón podrían mostrar una preferencia de Sócrates por la muerte, en conformidad con la ley de la ciudad donde nace, se educa, la defiende y vive, antes de su posible negación, ruptura o alejamiento de ella. La vida no tiene sentido fuera de su *polis*, no de cualquier *polis*, sino de la suya, de Atenas. Es una confrontación con la idea de que el hombre como ciudadano tiene que respetar la ley, en general, y no exclusivamente la ley particular de Atenas.

Conlleva a la pregunta fundamental: ¿hasta dónde es justo obedecer a una ley injusta? O ¿existe un deber o un derecho a la desobediencia civil? Este planteamiento nos permite una reflexión en donde se pone en juego una actitud que enfrenta al hombre con la historia, con su destino, con su capacidad de decidir qué prefiere o quiere. Es una decisión voluntaria y libre, de pleno conocimiento. Por encima de su propia vida. Esto diferenciará al Sócrates histórico de cualesquier otro filósofo o

pensador futuro. Esta solución socrática no sólo le inmortalizará, dará pie a la leyenda del Sócrates mítico.⁶

Lo que hace político al ciudadano Sócrates está en la defensa de la ciudad que le ha visto nacer, al Estado en que vive y muere. Este arraigo, esta virtud moral de obedecer el espíritu y la ley de la ciudad, de defenderlo con la vida misma, es lo que le da continuidad y sentido de la historia. El ser de la política, su ciudadanía, le arraiga en la historia misma. Haya conciencia o no de ello. Fuera de la *polis*, la infelicidad predomina. El hombre pierde parte importante de su razón de ser. Resuena en la definición aristotélica del hombre como un animal político, situación que le diferencia de los animales en la medida que está sujeto a la ciudad, que le permite vivir y ser histórico.⁷

Sócrates reflexiona sobre la verdad y el poder, sobre su fundamento filosófico y su impacto político, considera el lugar que ocupan en la vida ciudadana. En la *Apología* se nos muestra el modo de vida socrático que es ejemplo de la vida filosófica y su papel en la antigua Atenas. Un filósofo educador

6 En Derrida, Jacques, *Fuerza de ley*, se analiza esta paradoja con gran vitalidad para atender el espacio de lo jurídico y de lo moral, en términos de una decisión, cuestión que se vincula con la propuesta decisionista de Carl Schmitt.

7 En nuestros días el crecimiento de las ciudades, de sus actividades diversas, aunado al de la población, plantean problemas de desapego y falta de compromiso social, de identidad y de personalidad en el mundo contemporáneo. De la desconfianza hacia los demás. De un saber utilitario más que ético. En otros términos, reclama una vinculación entre el dominio globalizador actual frente a lo local.

de los ciudadanos. Un tábano insistente en la indagación del conocimiento. Un perseverante promotor de la virtud como conocimiento y del conocimiento de lo útil. Una tensión en su propuesta de la existencia independiente de la verdad frente a la influencia y los efectos del poder, frente a la propuesta de sus oponentes sofistas de que la verdad y el conocimiento son producto de las operaciones del poder y el interés. Establece un modelo con su forma de vida que muestra su congruencia y compromiso en la decisión de morir.

Un tema fundamental socrático será el del conocimiento y el poder, la reconciliación entre ambos, se expresa en *La República* unida a lo epistemológico con la práctica cotidiana, donde los filósofos se vuelven reyes o los reyes filosofan (473d), es no sólo un homenaje del discípulo, sino una elaboración teórica de desprendimiento del interés individual a favor del interés por la ciudad estado. Se pone el acento en el yo o en nosotros. Surge la tipología de gobiernos.

Yo sólo sé que no sé nada. La máxima socrática que busca la sabiduría a partir de la ignorancia. Lo único que sabe es que nada sabe. Punto de partida de toda una estrategia de interrogación que conduce a la aplicación metodológica de preguntas y respuestas, desde una postura de cuestionamiento riguroso de quien se encuentra con él. Es una paradoja que asume un saber que no se sabe a sí mismo. Es la obligada reflexión sobre uno mismo y su entorno. Es el inicio de un proceso de indagación para encontrar la verdad.

A esta docta ignorancia habrá que sumar el postulado del conocimiento de uno mismo. Como una ruta obligada para avanzar en el saber colectivo. Las exhortaciones del oráculo de Delfos, “conócete a ti mismo” y “nada en demasía” son modelo

de una toma de distancia frente al predominio de la razón, frente a la posible imposición de un pensamiento único.

A estos postulados de carácter moral y que parten del sentido común, se agrega la reflexión de Foucault, con el principio de afirmación o de identidad *Sé el que eres*. Sócrates reivindica esta afirmación délfica, a un grado tal que su figura y pensamiento se convierten en paradigma de los rasgos básicos que deben acompañar la filosofía política.⁸

Sócrates es el representante y padre de la filosofía política clásica, por su esfuerzo profundo y reflexivo sobre el hombre, como protagonista central de la vida en la ciudad, no como un individuo aislado, sino como parte fundamental de la realidad social, con su ciudad, con la que mantiene vínculos profundos e inquebrantables. Sostiene la relación estrecha entre saber y acción, la necesaria especialización, el dedícate a hacer lo tuyo; no son una división del trabajo, sino un llamado a no abandonar la responsabilidad que le compete al individuo conforme al papel que tiene que desempeñar en la sociedad.

Es una técnica de organización y de reconocimiento al saber de cada quien. Si el político actúa para obtener el bien para sus ciudadanos, lo hace en nombre de un supuesto saber que posee, ese saber ha sido producto del esfuerzo y de múltiples soluciones a las dudas y caminos que ha transitado, cuando ese

8 En el texto, *La hermenéutica del sujeto*, Foucault analiza la circunstancia griega a partir de las tres propuestas: de nada en exceso; del conócete a ti mismo o preocúpate por ti mismo y el comprometerse acarrea desdicha. Expone un breve catálogo de la forma de vida antigua.

saber se realiza en una acción concreta de bien común, estamos ante la acción justa de un político con saber de la justicia.

Es el giro radical que Sócrates provoca al considerar la elección de los mejores, con base en el saber y que tiene como objetivo la justicia. El saber, el bien y la justicia se integran en la ciudad de manera armónica. Estos tres elementos constituyen un núcleo conceptual básico de la *polis* y nos muestran la relación íntima entre la ética y el poder político, en esa identificación el ciudadano no tiene objeción alguna. Es la reafirmación del ideal educativo, de la *paideia* griega, que consigna en su forma de vivir, la posibilidad del amor a la belleza y a la sabiduría.⁹

9 La dificultad para el análisis político de esta variedad de temas socráticos es mayor, debido a que Sócrates no escribe una sola línea de su pensamiento, y además varían sus intereses filosóficos durante su vida; en una primera etapa analiza los asuntos referentes a la naturaleza; más adelante busca la verdad a través de razones, olvida la primera perspectiva naturalista, para finalmente exteriorizar su preparación en función de “ir por la vida no haciendo otra cosa que examinar las cosas justas e injustas, haciendo lo justo y evitando lo injusto”. En esta última etapa, Sócrates reconoce como necesidad primera comprender lo que es justo, a fin de actuar verdaderamente y de manera oportuna. Es la necesidad de entender y aprender lo que significa la justicia, no sólo en el contexto de su defensa o justificación personal, sino como la posibilidad de reflexionar sobre el tema filosófico por excelencia, tema que está estrechamente relacionado a la vida política ateniense. Son tópicos oceánicos que devendrán clásicos. Así, Sócrates puede ser calificado como el primer filósofo político. Sócrates une el conocimiento de uno mismo, lo correcto o justo, y proyecta dichas ideas sobre la acción y la vida del individuo en colectividad.

Por eso Atenas y Sócrates encuentran identidad, porque ahí se construye un espacio teórico práctico en el ámbito de la filosofía política, que paulatinamente irá configurando cierto imaginario político y una referencia a diversas cuestiones vinculadas con el ciudadano, el gobierno, la autoridad y los valores que sustentan el quehacer político cotidiano. Es la aurora política del búho de Minerva.

Si bien Platón muestra cierta aversión a la democracia ateniense, por el agravio cometido con la muerte de Sócrates, que le dará un tinte trágico a la política democrática griega, no podemos soslayar la argumentación que se vierte en torno al juicio socrático, en donde se develan los recovecos del funcionamiento político judicial de la Atenas de su tiempo. El *demos*, la expresión del pueblo y su relación con el poder, cobran vida y otorgan una dimensión exacta al pensamiento y hacer políticos.

El epitafio de Pericles o discurso fúnebre en honor de los atenienses muertos en el primer año de la Guerra del Peloponeso, dará cuenta de ello. Tucídides reclamará este esquema de valores como primordiales para la realización del hombre, que sólo se alcanzan en la *polis* griega. Es la aceptación ontológica de lo político como base del pensamiento griego antiguo. El sentido práctico de la filosofía socrática está en ampliar la multiplicidad de posibilidades, pues en su enseñanza muestra no sólo la pluralidad de dioses, sino de ciudadanos, que finalmente se incorporan en la unidad de la *polis*; en la unidad del Ser que postula Platón, ahí se logra identificar Ser con Bien

y se iguala Sabiduría con Belleza, es la conclusión y prolongación de la propuesta socrática.¹⁰

Es la crítica inmanente a la política de la ciudad, que obliga a una vida cívica consciente de su grandeza y de una demanda participativa, con pleno saber, de sus ciudadanos. La manera de filosofar del político es la búsqueda de la armonía en la vida de la *polis* con el fin de realizar el Bien. Es la posibilidad de lograr una relación conciliada entre filosofía y política.

En el análisis de la obediencia política, en la necesidad de aceptar y respetar las leyes de la ciudad, aun a costa de la propia vida, encontramos la toma de posición que define al hombre, como ciudadano, como parte integrante de la sociedad y la ciudad que le cobija. Hay una resonancia de el diálogo *Critón* cuando Sócrates refiere que “en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordene, o persuadirla de lo que es justo” (*Critón*, 51b-c, p. 206). Es una respuesta a si se deben obedecer leyes injustas o no. Está latente la reforma del estado que Platón conducirá al extremo.

No es una cuestión que se vincule directamente a la idea de una probable desobediencia política o civil. No, más bien es una posición de ética política en el sentido de que el ciudadano cuenta con la posibilidad de persuadir a las leyes de que son erróneas, pero no puede desobedecerlas (*Critón* 52^a). Primero obedece, luego las cambia. Busca la reforma de la ley, para adaptarla a una necesidad específica, necesidad que se demuestra en el mismo proceso de discusión, deliberación y persuasión. Sin embargo, cabe mencionar que en la

10 Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, ed. Juventud, Barcelona, 1975, pp. 141-149.

Apología (29c-30c) se anota la posibilidad de no cumplir las normas si éstas tuvieran como contenido o mandato el dejar de filosofar. De una u otra manera, la decisión de Sócrates fue sacrificar su vida con el fin de preservar la filosofía y el orden establecido en Atenas.¹¹

La obediencia por parte de Sócrates a la norma política se basa en el reconocimiento a su vida en sociedad. Es la asunción de las reglas del juego de la vida de Atenas, de lo contrario está abierta la posibilidad de emigrar hacia otras ciudades. Es el camino del ostracismo o del autoexilio.

2. La política como unidad teórico-práctica

Hay algunos problemas políticos fundamentales que Platón pone en discusión y, al darles respuesta, configura un espacio político significativo, una tela de consideraciones sobre la necesaria unidad entre los hilos de la teoría y la práctica que se requieren para construir el ropaje de la política. No son tópicos aislados, corresponden más bien a etapas de reflexión, que constituyen el todo del saber político. Es una propedéutica

11 La misión de Sócrates, impuesta por el mandato délfico, será asumida en su momento, por libre y firme voluntad y por convicción política y social por Platón. Dará curso a su proyecto de reforma moral del hombre y del Estado usando la razón y la filosofía. Parte de la idea importante para nosotros, de que el hombre no puede ser concebido fuera de la ciudad, ahí pertenece y por ella se constituye. Hay aquí una integración de la teoría educativa platónica con la teoría del Estado, teorías que podrían asignarse, respectivamente a los textos de *La República* y de *Las Leyes*. *Paideia* y *Politeia* van de la mano.

para una *paideia* de la *politeia*. Esta relación de unidad configura el saber político platónico. Así, ¿Cuál es la naturaleza de la política? ¿Cuál es el mejor Estado? ¿Cuál es la formación requerida del gobernante? ¿Por qué y cómo analizamos el todo y sus partes? Apunta al individuo y su gobierno, al medio y al fin.

La reflexión sobre el origen del arte de gobernar, del arte regio, de la disciplina de la política en sí misma, surge cuando Platón se plantea la cuestión del mejor Estado, cuando en *La República* establece una aproximación directa sobre lo justo en el hombre y para la *polis*, cuando confronta diversas interpretaciones sobre la justicia y el poder.

En este crucial recorrido el pensamiento platónico sostiene una vinculación indisoluble entre la teoría y la práctica de la política. En la presentación de la teoría del alma, de la *Idea del Bien*, de las *Formas* inmatrimales habrá de anidar también la presencia activa del quehacer político, ya en su expresión divina, ya en su manifestación humana cotidiana.

¿Cuál es la naturaleza de la política? En la perspectiva platónica, su respuesta posiciona a la política como un arte, como una técnica, como un modo de ser y hacer de un conjunto de fuerzas –humanas o no– a partir de las cuales se podía moldear el orden. Es una actitud antropomórfica, en donde el hombre deviene arquitecto del orden, en contraste con el mundo de la naturaleza, que se distingue del creado por el hombre, en la medida que no siempre se puede crear ni cambiar. Es, además, una distinción entre lo humano y lo divino.

Esta distinción entre los mundos de la divinidad y de la naturaleza con el de la política, conlleva cuestiones relevantes sobre la supuesta plena autonomía del mundo político, pues siendo distinto al natural, se necesita indagar también qué

conexión hay con un orden moral universal. Para reordenar este mundo, es necesario un tipo especial de saber, de conocimiento, de arte, de actividad. El supremo arte de gobernar.

Así construye Platón, con sus respuestas, la primera filosofía política. Además, su método de argumentación y la motivación que tenía, la muerte de Sócrates, buscan señalar las deficiencias de la vida democrática ateniense. Esto produjo una paradoja en su argumentación política contra la actividad política misma, y contra la corrupción predominante en el régimen ateniense. Aporía que responde a la influencia crítica de la enseñanza socrática.

¿Cuál es la naturaleza de lo político? Si es que, como afirma Platón debe diferenciarse de las otras dimensiones de la vida, como la religión, la norma, la ética, la guerra. Ese era su propósito en *El Político*, donde busca distinguir el verdadero arte del político-estadista, el arte de gobernar para su comunidad, frente al charlatán-político, y además, establecer la superioridad del arte político sobre todos los demás artes necesarios para la vida en comunidad.

Se pregunta ¿dónde hay que buscar el camino del político-estadista? Pues debemos distinguir esta ruta de todas las demás, otorgando el signo especial de su forma específica (*Político*, 258 c). De tal forma que lo verdaderamente político, nos dice Platón, es el arte de la custodia responsable de toda una comunidad, conforme al modelo que propone (*Político* 276b y *República* IV, 427) y concluye señalando que hay un arte que controla a los demás, que se ocupa de las leyes y todo lo correspondiente a la vida de la comunidad.

Es una visión que observa la comunidad como elemento determinante de lo individual. Con perfecta habilidad

incorpora todo a su tejido único. Es un arte universal, de alcance universal, es el arte de gobernar (*Político*, 305e). Esta idea de totalidad, de coherencia interconectada, fue considerada en *La República* y en *Las Leyes*.

Platón considera por primera vez a la sociedad política como un conjunto ordenado, una estructura o un sistema ordenado, dividido en tres clases sociales, con sus respectivas funciones, frente a la visión fragmentaria que circulaba en su época, quienes observaban o bien sólo las cualidades para gobernar o los vicios y virtudes del gobernante o bien las obligaciones ciudadanas.

Platón establece y describe la sociedad política en su conjunto, muestra un sistema diferenciado y específico de funciones de gobierno (gobernantes), de seguridad (guardianes) y de productividad económica (productores), así como papeles sociales para cada miembro de la comunidad. Lo hace a partir de su contribución al mantenimiento de la sociedad en su conjunto, en su totalidad. Con derechos, deberes y expectativas que son guía de la conducta humana.

Las tres clases que propone en *La República* poseen habilidades especializadas, entrenamientos y educación específicas y cada quien tiene una sola función. Todo ello en pleno funcionamiento del régimen, no es estático, sino con una dinámica de lo social unificada. Es pensar la sociedad como un todo articulado y en movimiento, lo que nos lleva a recuperar la alegoría del alma del individuo, como un alma social.

Logra plasmar una identidad específica del orden político, pero no establece su autonomía o aislamiento moral, pues si consideramos el mito de la era de Cronos que emplea en *El Político*, Platón concibe aquí el orden político como parte de

un universo significativo y moral. El mito también le permite destacar lo específico del orden político, advirtiendo sobre una posible confusión entre los órdenes político y divino.

Así, en la era de Cronos, Dios es gobernante supremo, atiende el universo y el gobierno de las distintas regiones (*Político* 271d), guía el trayecto del universo, y al considerar la dinámica del ciclo cósmico en su propia inversión, la ayuda de Dios desaparece, es abandonado el hombre y su mundo por la divinidad, suelta los hilos que controlan los asuntos humanos, libera a los hombres a sus propios medios y entonces se invierte el orden establecido y la conducción divina, el pastor-Dios, sólo aparece cuando no hay constituciones políticas (*Político* 272^a). Es el origen de la discusión o tensión entre la libertad humana y el control divino.

La relación entre lo divino y lo político estará latente en la obra política platónica, su alianza se expresa en los vínculos con la sabiduría filosófica y el ejercicio del arte político, de tal manera que, más adelante, en *Las Leyes* (Libro IV, 712^a, pp. 366-367) señala que “cuando, en un ser humano, el poder más alto coincide con la inteligencia y la prudencia, se produce entonces el nacimiento del mejor orden de gobierno y de las leyes correspondientes, pero que no ocurre nunca de otra manera”. La teoría y la práctica unidas para obtener el mejor resultado. Religión y política. En una exposición causal, pero no reflexiva ni recíproca.

¿Cómo considera Platón a la política? No sólo la considera como el arte más difícil de aprender, sino el más importante para la humanidad (*Político* 292d). Pues tiene como objetivo, no sólo proteger la vida de los súbditos sino reformar su carácter, a un grado tal que la vida mejor y feliz está en la situación que vincula al poder con el saber, pues “no cesarán

los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos” (*Carta VII*, 326^a-b, p 488, ideas similares aparecen en la *República*, 473d y 501e). La protección, seguridad y la búsqueda con una vida feliz integran teoría y práctica del individuo a la sociedad.

a) El alma individual platónica

En *La República* se sustenta una idea fundacional y fundamental: el Estado es un hombre en grande, (una especie de *macroantropos*) y el hombre un Estado en pequeño (*micropolis*), idea relacional y de comparación, metodológica y epistemológica que permite observar distintas realidades, de variado tamaño y composición social, que en lo individual particular y en lo social general, nos permite captar la situación de manera que lo que no aparece con claridad en la analogía estado-hombre grande y hombre-estado pequeño, puede encontrarse paulatinamente en una u otra relación.

Esta idea en la relación individuo-estado, permite analizar las tres partes constituyentes del alma individual, conocer lo que mueve al hombre en sociedad y, ampliarlas en un estado, en una correspondencia con las tres clases sociales en que se divide la propuesta platónica, la inteligencia correspondería a la clase de los guardianes-gobernantes, la cólera a los guerreros defensores de la ciudad y la concupiscencia estaría en la clase productiva.

No perdamos de vista la relevancia que Platón otorga al alma en su totalidad, al principio de racionalidad, por su capacidad mediadora entre los dos campos del mundo que

analiza y que plantea, el sensible y el inteligible. A la vez que ubica sujetos concretos a su percepción intelectual, afirma en una clase social la posibilidad de atender una virtud.

Si consideramos *La República*, en el libro x (611b-e) el alma se contrapone en su naturaleza ideal, más verdadera, o tal como es, a la descripción empírica, tal como se nos muestra en su condición actual, Sócrates continúa, debemos mirar el alma en su intencionalidad amorosa hacia la sabiduría, su gran aspiración, en razón de su parentesco con lo divino, inmortal y eterno. Hay una diferencia entre lo divino, la Idea y el alma, así como el impulso de *eros* que le conduce inevitablemente a realidades supremas.

Se abre la posibilidad a la existencia mundana de tres o cuatro mundos distintos, el divino, el ideal, el del alma y el humano. Esta sensibilidad del alma importa al filósofo en su función de gobernante de la *polis*. Entender el alma individual nos conducirá a entender el alma de la comunidad. La composición unitaria y tripartita del alma se mantiene en los diálogos platónicos, no sólo en la expresión de que el hombre es el alma con cuerpo o cuerpo con alma, en esa división unitaria psico-somática, sino que las partes que constituyen el alma son la racional, la pasional y la apetitiva.

Si bien en el *Fedro* y el *Timeo* se desarrollan la alegoría del alma y el alma del mundo, Platón considera un alma compuesta de un elemento racional y otro irracional y le adjudica a uno la posesión del *logos* y al otro los apetitos, posteriormente en *La República*, después de convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en el Estado, pues no proceden de ningún otro lado, asume la clasificación trinitaria del alma, de tal forma que "...resulta difícil

darse cuenta si en todos los casos actuamos por un medio de un mismo género, o bien si, por ser tres los géneros, en un caso obramos por medio de uno de ellos, en otro por medio de otro. Por ejemplo: por medio de uno de estos géneros que hay en nosotros aprendemos, por medio de otro somos fogosos y, a su vez, por el tercero deseamos los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y todos los similares a ellos. ¿O es acaso por medio del alma íntegra que procedemos en cada uno de esos casos, cuando nos ponemos en acción? Estas son las cuestiones difíciles de delimitar convenientemente” (*República*, IV, 436^a-b, pp. 227-228). El vínculo entre alma y acción es relevante para la política.

Están expuestos aquí los tres principios del alma: el aprendizaje del saber, el de la cólera y el de la concupiscencia; se asume la imposibilidad de reducir cualquiera de ellos a uno sólo. Se puede considerar el predominio de lo racional frente a lo concupiscente, el principio de la razón tiende a ordenar los apetitos sensuales, pero con dificultad la razón predomina sobre el principio de cólera, de ánimo o de coraje, más bien parecieran ser aliados entre sí, ambos principios se aguijonean y alcanzan obras heroicas y artísticas en su actuar político.

La dinámica de dominio y subordinación al interior del alma individual platónica, permite la disección de los instrumentos intencionales y determinantes de la voluntad, el pensamiento y el juicio de toda acción política.

Esta situación genera problemas de interpretación cuando el hombre lucha consigo mismo, entre el apetito de gozar y el imperio de la razón; hay sin duda un predominio en el enfoque platónico en donde el hombre favorece el bien, bello y difícil, ya en su versión de honor, triunfo o gloria, virtudes que se enmarcan en el coraje, el valor y la fortaleza misma

del ser humano. Sin embargo, estos elementos llevados a su extremo podrían degenerar en una situación de venganza, de irascibilidad excesiva o a un extremo dominio que conduce a la tiranía. Por ello Platón otorga relevancia a la inteligencia por su capacidad para obtener “el conocimiento de la verdad tal cual es”, situación que hace intervenir a la filosofía al participar del alma en su conjunto (*República* IX, 581^a-b, pp. 436-437 y 586e, pp. 446-447). Los elementos de la teoría y las experiencias de la práctica deben articularse en la acción política.

De esta forma, con la teoría del alma, Platón responderá también al relativismo sofístico, que pone en entredicho el valor de la justicia y, a la vez, afecta y desmoraliza el pensamiento y la conducta, la ciencia y la moralidad griega. La perfecta justicia será la aspiración del alma en su intención de unirse al *Sumo Bien*, lo cual no tiene cabida en este mundo determinado. Platón recurre nuevamente al mito para mostrar su imagen al respecto, en una variedad que se registra en el *Gorgias*, *La República* y el *Fedro*.

Sócrates defiende en *La República* el valor absoluto e incondicionado de la justicia, frente a la idea sustentada por Gorgias, Polo y Calicles que sólo ven a la justicia como un convencionalismo social o como la expresión de la ley del más fuerte. Sócrates responde señalando que la justicia debe practicarse invariablemente y sin excepción, y no por la aprobación social o por temor a sanciones, sino por la exclusiva razón de que la injusticia es el mal radical del alma, la corrompe y la disminuye.

Así como en el cuerpo debe haber salud y vigor, orden y proporción, en el alma debe anidar la justicia y la sabiduría (*Gorgias*, 504d); caracteriza al tirano como el más infeliz de los hombres, porque su felicidad aparente y fugaz que conduce a la

injusticia le proporciona el mayor de los males (*Gorgias* 509b), sin embargo, Sócrates señala un mayor mal, si el culpable no es castigado en esta vida, tendrá que hacerse en la otra, es una forma sutil de introducir el tema de la inmortalidad del alma, de la existencia de un mundo ultraterreno, en donde existe el *Gran Demiurgo* y las *Ideas* mismas, así como de la vigencia de lo divino, diferenciado de lo humano; en sí la justicia debe cumplir su cometido en este mundo o en el otro.

El mito de Cronos muestra cómo Platón habla del reinado de los dioses sobre los hombres, rescata la ley que señala que los hombres que han llevado una vida justa y santa pasan después de su muerte, sus almas, a las Islas de los Bienaventurados, donde tendrán una felicidad perfecta, en tanto que las almas injustas e impías irán a purgar sus penas al Tártaro. El registro que continúa del tribunal divino sobre moribundos y almas lleva a Platón a señalar que es difícil que los hombres de Estado sean justos, aunque sin duda será singularmente meritorio que se mantenga uno bueno durante su vida, cuando tiene la libertad de hacer el mal, la mayoría de los poderosos –dice Sócrates a Calicles– acaban por pervertirse, esto es “los hombres que llegan a ser más perversos salen de entre los poderosos” (*Gorgias* 526b, p. 143).

Este mito tiene un sinfín de interpretaciones que en el caso del ámbito ético-político podría asociarnos a los conceptos fundamentales de justicia y responsabilidad, de castigo y perdón, de arrepentimiento y purificación. Es un hecho que cada individuo, y nadie más sino él, es responsable de su destino, en su acepción terrenal o eterna.

En *La República*, Platón altera la idea del *Gorgias* respecto a la posibilidad de la mortalidad del alma, en el símil de que la

enfermedad es el vicio del cuerpo y la causa de su corrupción y muerte, en tanto que la injusticia lo es del alma y el agente de su corrupción, pues asume la inmortalidad del alma. La narración de Er, del soldado muerto en batalla que vuelve a la vida algunos días después, al que se le permite recordar lo que ve y volver para contarlo, en donde el alma retorna a su cuerpo y con éste al mundo de los vivos, Er habla de un lugar maravilloso, de los intercambios, de arribo y salida de almas, del papel de las tres Parcas, Láquesis, Cloto y Atropos, hijas de la Necesidad, que presiden respectivamente el pasado, el presente y el futuro de los mortales, de la selección de formas, tipos o modelos de vida (*La República*, 614c, 617d, 618^a, 621b).

Sócrates relata a Glaucón los pormenores y apela a su credibilidad y a aceptar que el alma es inmortal y capaz de recibir todos los males, como todos los bienes, por lo que debe practicarse la justicia y la sabiduría en todo momento, con el fin de mantener amistad entre los hombres y cercanía con los dioses. No hay evidencias ni prueba alguna, sólo una solicitud de aceptar la idea, como un principio originador. Hay una concepción espacio-temporal que pone en juego la relación mortalidad e inmortalidad y permite la interrelación de las almas.

Por su parte, en el *Fedro*, cuando se discurre sobre el amor, las ideas, la belleza, el alma y la retórica, surge la idea de que el conocimiento del alma se impone previamente a quien desee adquirir el dominio de la retórica, ello permitirá distinguir entre la falsa retórica y la verdadera y filosófica retórica. En esta dicotomía, entre verdad y falsedad, la falsa retórica se contenta con la opinión y lo verosímil, la verdadera aspira al auténtico saber, para sí y para quien le escucha. Junto con su determinación de que el amor es ante todo un estado o afición

del alma, que requiere un conocimiento cabal de ésta para comprenderle, también reitera la inmortalidad del alma que argumenta y pretende probar con otro mito más amplio, el del auriga, aunque previamente plantea que todo lo que se mueve a sí mismo es inmortal, el alma es una cosa que se mueve a sí misma, por tanto, es inmortal.

Este silogismo plantea dificultades de comprensión (*Fedro* 245c, 246^a), al asumir la relación de que la noción de alma incluye por necesidad la noción del automovimiento o vida, por lo que Platón propone para mostrar el alma y su funcionamiento, así como la diferencia del alma de los dioses y los hombres, la alegoría del cochero y del coche dirigido por dos caballos.

Esta alegoría permite mostrar el proceso por el que se alcanzan las ideas. Un camino al saber. Lo que devendrá en lucha interna del hombre, consigo mismo. En el caso de los dioses, el cochero y los caballos son excelentes, en las almas humanas hay mezclas que dificultan su conducción; es una eterna cabalgata a lo más alto de la bóveda celeste, para conservar su estructura alada y fortalecerse con lo divino, bello, sabio y bueno que van logrando los dioses encabezados por el carro de Zeus; al rebasar dicha bóveda, se contemplan las *Realidades*, las *Ideas* o las *Formas*, en esa *Pradera de la Verdad* (*Fedro* 247b-c), *Realidades* –la justicia y la sabiduría tal como son en sí mismas– que nutren el pensamiento de los dioses y de quienes acceden a la Pradera, ya contempladas estas realidades por el alma que se aplicarán en la verdadera realidad, retornan al interior del cielo y van a sus moradas, donde el cochero lleva los caballos al pesebre. Esta es la vida de los dioses. Ese es el papel de la estimación axiológica y deontológica para los hombres. De lo que valora y lo que debe ser en un momento determinado.

En contraparte, ¿qué ocurre con las otras almas, con las almas humanas? Éstas tienen dificultades; usan y poseen caballos de mala constitución que les arrastran a la tierra, por lo que el auriga se distrae y no puede ver sino algunas de esas realidades supracelestes, cuando le ha sido posible traspasar la bóveda celeste; al cansarse por buscar equilibrio y dirección entre ambos caballos, y no poder contemplar adecuadamente la verdad, caen en la opinión y, al no tener el alimento que necesitan las alas para fortalecerse, descienden a la tierra; esta primera caída les permite la selección de su suerte futura en función del grado de contemplación que el alma haya tenido en esa cabalgata con los dioses; se establece un catálogo profesional conforme a quien ha visto más: el primero será amigo de la sabiduría, otro un rey respetuoso, otro político y buen administrador, otro atleta o médico, luego adivino o iniciador en los misterios, en seguida, poeta o practicante de la imitación, luego artesano o labrador, posterior un sofista o demagogo y finalmente un tirano.

Este registro de profesiones y oficios que va del filósofo al tirano, condicionado a haber tenido alguna visión de las realidades inteligibles, permite ponderar las cualidades y su aceptación en el saber platónico. En esta primera oportunidad estas almas serán juzgadas por el grado de justicia o injusticia en que han vivido. Diez mil años después, al recobrar sus alas se generará un nuevo ciclo de retorno, de crecimiento y desarrollo del alma misma, la elevación del alma será proporcional al verdadero conocimiento, por eso sólo vuelve a echar alas el pensamiento del filósofo (*Fedro*, 249c).

La concepción del alma en el *Fedro* es compleja y alegórica, demanda sutil interpretación pues remite a múltiples

realidades que pueden concebirse como verdaderas. El carro es considerado por Platón como la estructura esencial del alma, esta imagen es esencial para una comprensión de la realidad planteada por el mito. La separación de las Ideas con el mundo de la experiencia sensible, así como la inexistencia de la cabalgata celeste requieren una disposición espiritual del lector para que pueda captar con profundidad su propuesta de causalidad y trascendencia en el alma, las Ideas y en particular en su participación de este campo del saber.

Se habla y se ve un mundo nuevo y distinto al nuestro, el mundo de la Verdad, son las Ideas las nutrientes de la comprensión del alma y de la aplicación de estas por los dioses y los mortales, en nuestro mundo real y sensible. De estas Ideas se recibe felicidad y la propia constitución divina. En distintas interpretaciones, se coincide que el auriga del mito es la razón, el caballo bueno que tiende al mundo de la Verdad; la cólera, el caballo malo que jala hacia la tierra, la concupiscencia que enfrenta a la razón misma.

El alma, el mito, los dioses y la humanidad, entran en juego en esta alegoría de la vida y la muerte, en donde conjugan teoría y práctica, en un hacer trascendente que encuentra referencia en la práctica cotidiana. El *logos* demanda del sujeto un conocimiento que une teoría y práctica. El saber político platónico requiere conocer, previa o paralelamente, al alma y su funcionamiento.

b) Educación para la democracia y la acción política

¿Cuál es el modelo educativo de Platón y cómo se integra al saber político? Recurre Platón a su concepción del alma

humana para actuar con eficacia educativa sobre los deseos y pasiones del apetito inferior, favoreciendo la razón. Esta propuesta de *La República* sobre la educación moral que le permita a la razón participar de la *Razón*, permanecerá hasta su vejez como virtud completa y en plena armonía entre sentimientos y razón, como lo registran *Las Leyes* (659d, 653b). Hacer de la vida del hombre, en cuerpo y alma, una obra de arte en su sentido amplio y pleno será objetivo organizador de distintas escuelas, e incluso del cristianismo.

La pasión democrática que se instaure en la plaza, el *ágora*, en todo espacio común, genera una novedad importante en la *polis*, la discusión pública, esto demanda mayor capacidad persuasiva para el debate político, mejor discurso argumentativo para plantear tesis, propuestas, para defender intereses y atacar al adversario, para construir un pensamiento filosófico y político que se sustente a sí mismo. La formación clásica estaba en el hecho de hacer cosas y saber decir discursos. Era un clima del discurso y de la acción política. El *ágora* griega es la plaza pública, la asamblea o el lugar, el centro de la comunidad cívica.

La necesidad de enseñar la política está como una acción directa de la propuesta socrático-platónica. Las condiciones de posibilidad que Atenas tiene, en su crítica y necesidad cotidiana, contextualizan el aporte de los *Diálogos* de Platón. La técnica política basada en la especialización política, no sólo es una cuestión de élites, sino de saber, de disposición y capacidad para ir en su búsqueda. De entender los discursos que dan cuenta de la acción política misma.

La retórica será un instrumento fundamental del que se sirve el filósofo-político para actuar e integrarse en la colectividad política. Pero también será cuestionada por el uso que

los sofistas realizan de ella, ahí está una retórica falsa, frívola y mercenaria, que todo relativiza. En la retórica del filósofo, por lo contrario, encontramos la autenticidad, el establecimiento de lo absoluto para alcanzar la verdad y el bien, para ser justos.¹²

12 Tengamos presente que la pérdida de la escritura y de los trabajos literarios de anteriores culturas como Egipto, o de Creta y Micenas, por considerar las relevantes con respecto a Grecia, convirtieron a Homero, a partir de sus poemas épicos la *Iliada* y la *Odisea*, en el representante, el *texto* clásico, en la educación helénica. Es el punto de partida de la educación literaria en Grecia y claro, en la civilización occidental. Homero ha sido el educador de Grecia se escribe en *La República* (606e). La ética y el ideal de vida que transmite Homero a través de la viva encarnación de los héroes de sus obras se expresa en la pormenorizada educación que recibe Aquiles en la *Iliada* (ix, 442) cuando adquiere su formación por el centauro Quirón y el prudente Fénix, el primero le enseña el manejo de las armas, equitación, cinegética, la lira, y farmacopea; el segundo las buenas maneras, en la mesa y el trato social, Fénix le dirá: para esto me llamó tu padre, “para enseñarte a ser un cumplido decidor de discursos y un perfecto hacedor de obras”. Discursos y hazañas. Orador y guerrero. Decidor y hacedor. Modelo educativo para defender la patria y aconsejar en el gobierno. Una ética actuante basada en el honor, la superioridad y la búsqueda de gloria. La resonancia homérica, entre el discurso y la acción, aplicado a la política llega a nuestros días en la reflexión que avanzamos.

En contraste con Homero, la figura y la obra de Hesíodo, retorna a los mortales, menos épico y mucho más poético. Poeta de los trabajos, lo bautizará Alejandro Magno, por ensalzar las labores del campo y las manuales, el culto al trabajo, por distinguir las diferencias entre los dioses y los hombres, por recuperar de Zeus para los mortales el papel de la justicia; por lograr el orden del caos tanto del origen del cosmos, de los dioses, como de los actos y los oficios de los hombres. Vendrán otros poetas a complementar la educación

Esta diferenciación conlleva la impronta del programa educativo de Platón que inicia en la infancia, incluso antes con la educación de los padres, y dura toda la vida. En él predomina la idea de que la virtud puede y debe enseñarse; esta dificultad requiere la experiencia y guía del maestro, con el fin de conformar el carácter y los hábitos morales de los ciudadanos. La ciudad obliga a los ciudadanos a aprender las leyes y a conformar su vida a ellas (*Leyes* 673^a). Es un acto humano que atiende la conformación de la naturaleza humana, de cuidar el cuerpo y el alma.

Es la expresión del programa educacional fundado en gimnasia y música, en un sentido mucho más amplio del que le asignamos hoy, con el fin de lograr mejores hombres y ciudadanos. Es la simbiosis entre educación y política, entre *paideia* y *politeia*, que tendrá su mayor expresión en la *Oración fúnebre* de Pericles, en donde se defenderá la forma de gobierno democrática y los hábitos y estilo de vida de los atenienses. En la cumbre del arte de gobernar se establece la igualdad política y jurídica de todos los ciudadanos griegos. Esta fue la Escuela de Grecia para el mundo, en donde cualquier hombre podría encontrar los medios para formarse en todos los aspectos.¹³

griega. Usarán el espejo de Esparta, aristócrata y guerrera, para recuperar sus virtudes y valores. Sin embargo, Pericles dirá su famosa expresión, en la oración fúnebre: Atenas “escuela de Grecia”, aún en el contexto de la derrota del Peloponeso que afectará las instituciones políticas atenienses, tomando una gran repercusión por su corrupción del régimen democrático.

13 Véanse los discursos completos de Pericles en Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Por otro lado, como muchas

El legado del siglo v ateniense, para la civilización occidental, es no sólo un régimen democrático con todas sus ventajas y desventajas, sino la posibilidad de un ambiente educativo necesario para el desarrollo humano y la comunidad, de la *polis*, del estado; la relación estrecha entre la *politeia* y la *paideia* permitirán la introducción y participación invaluable de los sofistas en ese proceso, las diferencias y combates que mantienen con Sócrates y Platón harán posible el avance de las ideas y métodos sobre la política y la filosofía misma.

En *Las Leyes*, Platón hace un homenaje a los atenienses sin perder de vista el arraigo a la ciudad y su vínculo con lo divino, ni su relación favorable con lo auténtico, lo bueno, lo persuasivo, la verdad, frente a lo superfluo y coactivo, “los atenienses que son buenos, lo son de manera excepcional, ...pues son los únicos que de manera espontánea, sin coacción, por una fortuna divina, verdaderamente y no de manera artificial son buenos” (*Las Leyes*, 642c, p. 226). Es el vínculo con la ciudad que Pericles muestra en su *oración*, que llevada al extremo puede generar un sacrificio que incluiría la vida misma, es la resonancia socrática. Origen y destino de la Escuela de Grecia.

Es el registro pormenorizado del necesario desarrollo integral del hombre, que lo mismo atiende el cuerpo que el alma, la sensibilidad y la razón, el carácter y el espíritu, el arte

palabras del griego antiguo, *Paideia* es difícil de definir; un concepto amplio que se resiste a ser encerrado en una fórmula abstracta. Su contenido y significado se revelan al leer su historia y su realidad. Es un concepto general que se expresa en aspectos como civilización, cultura, tradición, literatura o educación, que confluye en una unidad originaria de todos ellos. Cfr. Jaeger, W. *op. cit.* p. 2 y ss.

y la filosofía, la guerra y la política. Claro está que existe en su dinámica la presencia de situaciones de conflicto, de crisis, de cambio, de actos intrascendentes, frívolos y adversos para la *polis* y sus ciudadanos, para la sociedad en su conjunto y para el alma individual. El *anillo de Giges* figura que expresa en un sentido moral la acción humana, la presencia y la ausencia, el poder del ser invisible para realizar aquello que no está aceptado moral y socialmente, es una lección educativa y de representación, inscrita en *La República*, que nos permite comprender la limitación de nuestros sentidos, en particular lo que no vemos u oímos, pero hace inteligible su existencia, es también el reconocimiento a la existencia mundana de la maldad; de que el inmoralismo, implícito en la moral del éxito y la conveniencia siempre expresa los intereses encontrados en una sociedad.¹⁴

El registro de la sofística, de Sócrates, de Platón y de Aristóteles nos muestra una cadena representativa del impacto que estos personajes y sus respectivas escuelas tuvieron en el inicio y desarrollo de la filosofía política y del pensamiento político occidental. La unión entre pensamiento y lenguaje, el uso del discurso argumentado, de una prosa oral y escrita, de la forma

14 La banalidad del mal, dirá Hannah Arendt, siguiendo a Kant en su análisis de los juicios de Nuremberg, en *Eichman en Jerusalén; un estudio sobre la banalidad del mal*, (2ª.ed., Lumen, España, 460 pp.) y en *La promesa de la política* (Barcelona, Paidós, 2008, 241 pp.) señalará que “Parece demasiado obvio, casi una banalidad, y a pesar de todo se suele olvidar, que toda la filosofía política expresa en primer lugar la actitud del filósofo hacia los asuntos de los hombres...a los cuáles él también pertenece, y que esta misma actitud implica y expresa la relación entre la experiencia específicamente filosófica y nuestra experiencia cuando nos movemos entre los hombres” p. 64.

extraordinaria que tendrá el diálogo como forma de expresión democrática encontrará en Sócrates y Platón intermediarios privilegiados para estimular el pensamiento e inducir a la acción.

En la alegoría de la caverna Platón compara su programa educativo con el movimiento liberador y el retorno de los prisioneros, es una teoría del conocimiento y de la conducta humana frente a las realidades en que se vive, una ruta de formación y superación, un tránsito de la oscuridad cavernosa a la luz del día, una adaptación de la vista, la visión y el objeto mismo, para percibir lo humano y lo divino. Un modelo que puede mirar la condición humana, analizarse a sí misma y, en un acto crítico, buscar salidas. Objeto y método, técnicas e imágenes nos permiten recuperar un esquema de formación ética-política comprometida con la humanidad.¹⁵

Es un ejercicio de noria, de ir y venir, de dar vueltas, de tallar las ideas para hacerlas realidad. Así es como la educación platónica comienza antes del nacimiento y no termina ni con la muerte, pues continúa el proceso educativo del alma. El saber y la virtud serán el resultado esperado, entre estímulos, conocimientos y técnicas aprendidas. Ambientes adecuados, ejercicios de fortaleza, impulso creativo, sentimientos de semejanza, de amistad, para lograr la armonía con la bella razón (*República* 491d). Son expresiones que prologan a los diálogos platónicos. El programa educativo recupera la concepción platónica del alma humana y el sentimiento de respeto e identidad con la *polis*. Así, la educación incluye el aspecto irracional que tiende a prevalecer en la infancia y adolescencia, se recurrirá a

15 Vid, Blumenberg, Hans, *Salidas de caverna*, Madrid, La balsa de la medusa, 2004, 680 pp.

la imaginación que despierte el amor a lo bello, físico y moral, con un ingrediente de racionalidad, de tal manera que del amor de la belleza se pase al amor de la verdad.

La *politeia* y la *paideia*, se encuentran en el libro VII de *La República*, a través de la formación de los guardianes, del programa que deben cumplir quienes tengan las dotes originarias de carácter, un programa de quince años, empleando diez años para las ciencias y los últimos cinco para la filosofía o dialéctica, esto ocurrirá entre los veinte y los treinta y cinco años de su vida. Previamente se cubrirá el programa educativo existente en la *polis*. Las ciencias atenderán en el campo de las matemáticas, a la aritmética, la geometría, la astronomía y la música.

Destaca la formación especial para atender el problema filosófico fundamental de lo Uno y lo Múltiple, el problema radical del Ser, los objetos planos, los cuerpos en movimiento, la armonía y el ritmo, todo para indagar la belleza y el bien. En la Dialéctica, ejercicio de la inteligencia pura que se aplica a los inteligibles puros, destaca el arte de la conversación, de dar y recibir razones. Este aspecto es fundamental porque recoge la perspectiva socrática en su dimensión histórica, pues Sócrates investigó lo universal y fue el primero en atender las definiciones, según lo expone Aristóteles en su *Metafísica*, así la dialéctica es un método que busca constituir un saber necesario y universalmente válido. El diálogo será su forma paradigmática, con viveza y realidad, estableciendo una comunidad de discusión, que incluye el diálogo interior con el alma.

Esta formación de los guardianes muestra la necesidad de un conocimiento previo de la teoría de las *Ideas*, conforme a la escala del conocimiento y la alegoría de la caverna. La educación debe contribuir al acceso al reino de las *Ideas*, “el

método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia...” (*República*, 533d, p. 366). Este ojo del alma será fundamental en la educación dialéctica, pues afecta la vida humana en su totalidad y en su propia constitución, persigue como objetivo la contemplación de la *Idea del Bien* y busca conducirse con sabiduría en la vida pública y privada (*República* 517c).

El olfato político y la miopía política continuarán la analogía del ojo del alma. El retorno a la caverna es la necesaria responsabilidad de desempeñar cargos públicos o funciones educativas, que habrán de ocuparse a partir de los cincuenta años, en lo que resta de vida hábil. No hacerlo, en el caso del filósofo, también tiene su castigo, ser gobernado por inútiles sin saber e ignorantes sin experiencia.

Así, sólo quien haya recibido la educación dialéctica puede ocupar los cargos de mando, el gobierno de los filósofos vuelve a escena. Esa es la ruta educativa trazada por Platón, una educación científica y moral integral, que abarca la vida entera, que integra teoría y práctica, lo individual y lo comunitario, lo público y lo privado, la palabra y el acto.

El bien común de la ciudad, es el *Bien ideal*, este objetivo será permanente en la *Academia* de Platón y será compartido por el *Liceo*, el *Pórtico* y el *Jardín*, las escuelas respectivas de los peripatéticos, estoicos y epicúreos, con sus respectivas distinciones y énfasis formativo. Cabe destacar que a esta educación *académica* no acceden sino los mejor dotados después de superar largas y duras pruebas, el espíritu que anima será la verdad como meta, con el fin de lograr la perfección humana

en lo moral y en lo intelectual. El filósofo será el prototipo ideal como amante del saber y por su amor en la contemplación de la verdad. En *Las Leyes*, Platón continuará con su proyecto ético-educativo, vinculado con la legislación.¹⁶

3. La política como justicia

a) Lo justo o el estado ideal

¿Hay una o varias justicias? Esta es la cuestión que Platón considera como un problema a resolver en la instauración de su estado ideal. Si bien *La República* es una filosofía del hombre y de la vida humana en todas sus expresiones, el tratamiento del Estado perfecto se conjuga con la idea de la justicia, cuya naturaleza se observa con mayor claridad y precisión en un ámbito amplio. El estado tiene como objetivo el bien común según la justicia y debe otorgarse por igual a todos los miembros de la sociedad política.¹⁷

16 Proyecto que se realizará en conjunto con los trabajos de la *Academia*. Confróntese con la nota número 1, Cap. IV, más adelante.

17 Estas diversas y confrontadas experiencias sobre la justicia serán la base para la elaboración de teorías políticas sobre el poder y el orden en las distintas formas de gobierno. Nos permitirán analizar el papel del gobernante y del gobernado. Así se teje la fina tela del saber político. Esta idea prevalecerá hasta la etapa moderna, cuando Maquiavelo conciba al estado como un orden de dominio fáctico y de fuerza pura.

La justicia tiene muchas voces-discursos en la República ideal que nos permiten configurar las distintas posiciones sobre la justicia que estaban vigentes en la circunstancia griega que vive Platón.¹⁸

Céfalo considerará que la justicia implica conducirse con verdad y pagar las deudas, devolviendo a cada uno lo que hemos recibido de él. Su hijo Polemarco sostendrá que la justicia consiste en dar a cada uno lo que se le debe, así la justicia consistiría en hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos, contrastará con la idea socrática de que el hombre justo no puede en ningún momento hacer mal a nadie, ni al amigo ni al enemigo (*República* 335d).

Trasímaco pondrá la tensión sobre la justicia en el diálogo, muestra la cuestión del estado como orden de justicia o como un orden coactivo o de fuerza. Señala que lo justo no es otra cosa que el interés del más fuerte; y anota que la fuerza es aquella de la cual dispone todo gobierno constituido y que detenta el poder, así considera que en todas las ciudades lo justo es siempre lo mismo, el interés del gobierno constituido.

El derecho del más fuerte será la tesis de Trasímaco, posición cercana a la defendida por Calicles en el *Gorgias* (*República* 339^a, *Gorgias* 483d). En este sentido, la justicia es necesidad y la injusticia sabiduría y virtud. La dominación es una necesidad de la naturaleza hasta donde alcanza la fuerza.

18 Estos discursos están vinculados a la selección de los personajes para los diálogos, en donde representan ideas específicas, hay una relación personaje-discurso-idea. *Cfr.* la nota 26, Cap. II, de los personajes de *La República*.

Confronta la idea de naturaleza con la de convención social, tan importante en la elaboración de las ideas políticas.

Sócrates había externado al final del libro I de *La República* que la justicia es la virtud, excelencia o perfección del alma humana, la cual resume y organiza las restantes virtudes, con la razón como principio superior y dominante.

Adimanto y Glaucón, hermanos de Platón, colocan en la discusión el hecho de que se debe actuar con justicia no por los premios o castigos esperados, sino porque se ama la justicia en sí misma.

El estado será el segundo gran tema de *La República*. A él traslada Platón el primer tema, el de la justicia, con el fin de estudiarla mejor, pasa del análisis de la intimidad del alma humana a las instituciones de la ciudad. Amplía la visión para contemplar la idea. Es un método de acercamiento social y sensorial en donde la percepción inteligente alcanzará una reflexión ideal.

El estado-*polis*, es el espacio público privilegiado en donde se da el encuentro de discursos, en donde ocurre la acción, en donde la lucha con la palabra esculpe la fuerza que defiende a la ciudad.

La composición de la *polis*, alcanza la composición de las tres clases sociales que propone, la de los guardianes, la de los auxiliares y la del conjunto de los agricultores, comerciantes y artesanos, correspondiéndoles respectivamente a cada clase las funciones estatales del gobierno para los guardianes; de la milicia para los auxiliares-guerreros y, de la actividad económica productiva, para el conjunto social productivo. Establece que en estos últimos radicará toda la riqueza de la comunidad, así, los guardianes y los guerreros no pueden

tener propiedad alguna. Vislumbra Platón el impacto que la economía tiene en la estructura organizativa de lo social y en el proceder político de los individuos y los grupos.

La ciudad de Platón será prudente, valerosa, temperante y justa (*República* 427e). La prudencia o sabiduría residirá exclusivamente en los guardianes, el valor en los auxiliares o guerreros y la templanza o moderación será común a las tres clases del estado. La justicia en la ciudad está en todas las clases y en toda la ciudad, en lo que los hombres hagan, que unos gobiernen, otros combatan y otros más produzcan, que sólo esto haga cada quien y no intervenga en lo que no les corresponde, así la idea de justicia que se establece es hacer cada uno lo suyo y no entrometerse en lo de los demás. La justicia política en su especialización individual y social.

Esta será la idea fundamental sobre la justicia de Platón expuesta por Sócrates, es una idea individual de alto impacto social. De un cometido social con responsabilidad personal, con funciones claras de solidaridad y de integración. Que cada quien haga lo que le corresponde. Nada más. Esta cuestión puede ser vista como un problema o riesgo, una pérdida de libertad individual, en la medida en que la ciudad, *polis* o estado, determinan los límites y alcance de lo que cada uno de sus miembros puede hacer.¹⁹

19 Karl R. Popper (*La sociedad abierta y sus enemigos*, Vol I, Buenos Aires, Paidós, 1967, 353 pp.) ha interpretado en Platón una justicia totalitaria, al considerar “la fórmula idealista: ¡Detened todo cambio político! El cambio es vil, el reposo divino. Todo cambio puede ser detenido si el estado constituye una copia exacta de su original, es decir, la Forma o Idea de la ciudad” p. 132 y ss.

La teoría del alma concurre en esta perspectiva del estado, al emplear su división tripartita de razón, cólera y concupiscencia, que se articulan entre sí en la unidad de la persona, el yo subjetivo será el mismo que piensa, ama o desea. Esta idea de subjetividad creada por el genio de Platón encuentra vigencia en la psicología actual. Sin embargo, a la cuestión de la justicia acude la cuestión de la libertad que en la etapa del cristianismo, con el libre albedrío, cobrará un mayor peso en las relaciones individuo-estado.

En la relación de análisis de la política, en la confrontación o complemento entre hombre y estado, Platón eleva la justicia al rango de virtud universal, al considerarla como principio regulador de la vida individual y social. Da por terminada la discusión sobre una o varias virtudes y cuál su orden o jerarquía. Al final del libro iv de *La República* se asume que la justicia es incondicionalmente preferible a la injusticia, de tal forma que la justicia es la salud, belleza y buena disposición del alma. Es otro momento en la comprensión de lo justo, no sólo como una virtud en el alma, sino como un medio y fin para la adecuada acción política, en donde predomina el bien común. Decir y hacer serán las formas de defender el deseo, el interés y la necesidad pública.

En Sócrates y Platón, la política es justicia. La verdadera política es filosófica. Entonces tenemos en realidad una filosofía política o una política filosófica. En lo que atañe al objeto y al método. En lo que concierne a los sujetos, consideremos el papel del filósofo-rey o del rey-filósofo. En la expresión de la política revaloremos la unidad teórico-práctica que demanda la actividad misma, el sujeto que la practica y la indisoluble relación individuo-estado.

Llevada al extremo, entre el griego y el extranjero, el no-griego o bárbaro, habremos de aceptar que ante el posicionamiento socrático-platónico seguimos la constelación y movimiento del pensamiento de los griegos, no somos griegos en el sentido originario ciudadano, pero sí lo somos en un sentido solidario intelectual y formativo, nos ubica más en esta posición en el momento de deslinde geopolítico y geoantropológico frente a la antigua India, China o las demás culturas de oriente, Asia, Africa y Oceanía. Esto se observa en la distinción aristotélica entre los griegos y los extranjeros, considerando a estos últimos como bárbaros, por no conocer el griego, de manera específica a los oriundos de Oriente.

b) El Protágoras

El sofista Protágoras expresará la dimensión divina de la política y muestra los alcances terrenales que tiene; dice en el diálogo que lleva su propio nombre que “mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (*Protágoras*, 319^a, p. 521). Así encontramos que la propuesta sofística persigue la formación integral del hombre e induce en él un amplio apetito de poder. En este diálogo surge la discusión de la democracia, y la inquieta crítica por la participación de todos, con conocimiento o no, de los asuntos públicos, que se enmarca en el problema central, en torno a si la aptitud política es una disposición nativa o un conocimiento adquirido.

Es la exploración socrática en el sentido de que si la “virtud política” o la virtud en general, es algo que puede enseñarse o no (*Protágoras*, 320c). Tanto Sócrates como Platón afirmarán la posibilidad y la necesidad de que la educación amplía el conocimiento de objetos superiores, y sobre todo que puede y es necesario que así ocurra que avance de la inteligencia al carácter, esto es hacer no sólo sabio al hombre, sino virtuoso.

En la figura de Protágoras habrá la respuesta a la cuestión planteada por Sócrates en torno a si puede enseñarse la virtud política. Primero empleará un mito, el mito de Prometeo, en seguida propone la argumentación racional, contraria a lo que normalmente realiza Platón en sus diálogos, donde primero argumenta bajo la razón y luego ilustra y ejemplifica con un mito. Vemos cómo en el pensamiento antiguo la alegoría es un instrumento educativo, de conocimiento y de apoyo al pensar. Recuperemos, con el apoyo de Gómez Robledo, el sentido divino de la política y la forma en que se racionaliza políticamente esta narración.²⁰

Inicia al momento en que Zeus ordena que se poblase este mundo de seres vivos: hombres y animales. Encargó Zeus a Prometeo y a su hermano Epimeteo que distribuyeran convenientemente entre todos ellos los distintos dones o cualidades que cada especie necesitaba para poder vivir y sobrevivir en la lucha que inevitablemente había de venir entre ellas. Al recibir este encargo común, Prometeo tuvo la debilidad de dejarle a Epimeteo, toda la ejecución de la obra. Con el mayor éxito

20 Ha brindado una gran orientación la revisión de los tópicos platónicos que realiza Antonio Gómez Robledo en *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, UNAM-FCE, 1974, 623 pp.

procedió Epimeteo entre los animales, dando a cada especie los órganos e instintos necesarios tanto para dominar las inclemencias del medio, como para defenderse de los ataques de especies mejor dotadas. Pero tanto cuidó Epimeteo de los animales, que cuando llegó al hombre se dio cuenta de que había agotado la provisión de bienes que había recibido de Zeus, y que, en tanto que los demás vivientes estaban armoniosamente equipados, el hombre, él sólo, se encontraba desnudo, inerme y desvalido a no poder más.

La situación estaba tan crítica, que al percatarse Prometeo de ello hubo de acudir en auxilio de su imprudente hermano; y ante la posibilidad de ser descubierto por Zeus, se le ocurrió robar del taller de Hefestos el fuego y las artes del fuego y donarlas a los hombres para compensarlos.²¹

21 Las consecuencias de ello serán consideradas en otro mito en donde a Prometeo le devoran una y otra vez las entrañas, el hígado, por el verdugo-águila de Zeus, así como su liberación posterior con las flechas que matan al águila, provenientes del arco de Heracles, hijo de Zeus. También Hesíodo hará su parte en otro aspecto del mito prometeico, cuando Prometeo gane con astucia al propio Zeus en el reparto de huesos y carne del buey sacrificado: Prometeo cubre con grasa del animal los huesos y con la piel la carne y permite que Zeus tome la parte que le corresponde y la demás la dará a los hombres, Zeus se va por la grasa pensando que ahí está la carne, lo mejor del animal y, para su sorpresa no es así, la molestia posterior por el engaño en que ha caído no se hará esperar. Lo crudo y lo cocido del alimento humano y del proceso civilizatorio está en el robo del fuego, pues este permitirá una mayor duración del alimento y la transformación sedentaria del hombre. *Cfr.* García Pérez, David, *Prometeo; el mito del héroe y del progreso*, UNAM, 2006, 317 pp. y Carlos García Gual, *Prometeo, mito y tragedia*.

Con esto pudieron los humanos hacerse de útiles con los cuales les fue posible labrar la tierra y fabricarse casas y vestidos, incluso defenderse de fieras superiores. La técnica al servicio del hombre. Lo único que no pudieron hacer fue organizarse entre sí y vivir en ciudades, ya que para esto no bastaba la sabiduría útil para la vida, la única que llevaba consigo el don del fuego, sino que era menester, además, la sabiduría política, ahora bien, esta última no podía ya Prometeo hurtarla de ninguna parte, porque estaba bajo la vigilancia de Zeus. Faltos de ella, vivían los hombres en perpetua guerra entre sí; y de no remediarse las cosas, era fatal que la raza humana acabara por extinguirse.

“Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad.” (*Protágoras* 322c, pp. 526-527). Al preguntarle Hermes si a todos los hombres sin excepción debían darse los nuevos dones, o tan sólo a algunos, como sucede con las diversas habilidades técnicas, contestó Zeus que a todos por igual, ya que las ciudades no podrían subsistir si una minoría tan sólo estuviera animada de aquellos sentimientos, por cuya percepción se distingue precisamente el hombre del resto de los animales. Un monstruo y no un hombre sería el que de ellos careciese, y por esto ordenó finalmente Zeus –con un rigor que no era sino el necesario complemento de su clemencia– que se promulgara una ley en virtud de la cual habría de darse muerte, como a un “flagelo de la ciudad”, a todo aquel que fuese en absoluto incapaz de participar del respeto y la justicia.

Aquí termina el mito, y Protágoras, pasando luego al discurso racional (*Protágoras*, 324d) saca la moraleja de que no debe extrañarle a Sócrates que cualquiera tenga libre voz en las

asambleas populares, ya que en el alma de todo hombre reside, por don divino, la percepción de aquellos valores que son el fundamento radical de toda convivencia social y política.

Hay toda una literatura sobre las diversas manifestaciones, interpretaciones y uso del mito prometeico²². Sin embargo, la presentación del origen divino de la vida en sociedad, de la política, así como la notable distinción entre la *doxa* u opinión política que todos poseen, contrasta con el necesario conocimiento (*episteme*) de la política, que permita realmente señalar la ruta que debe seguir un curso de acción política para lograr su objetivo.

El objeto de conocimiento político está a disposición de todos, pero el saber político mismo está definitivamente limitado para todos. La expresión virtuosa de la política no sólo está en la relación del hombre con lo divino, con la palabra y los demás hombres, sino entre una élite privilegiada y una muchedumbre democrática.

En este sentido, nos damos cuenta que la ruta socrática tratada en el ámbito ético, tiene un claro sentido político. Parte de las tareas éticas de Sócrates serán empleadas por Platón para desarrollar una amplia teoría política. Conforme a la dialéctica misma, su teoría moral, social y política se apoya en una teoría del conocimiento y una psicología que implican una ontología y una metafísica.

Platón intenta justificar determinados valores éticos, en el marco de una concepción de justicia independiente de la

22 Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito* y David García Pérez, *op. cit.*, así como las interpretaciones de Carlos García Gual, André Gide y Albert Camus.

concreta realidad política de su tiempo. Su propuesta parte de una concepción racional del ser humano y de una función exclusiva en un mundo que no necesariamente está en la realidad empírica y cotidiana, sino que surge en primer lugar como una construcción teórica del filósofo. Es necesario comprender el papel que Platón otorga a la teoría de las ideas para entender la constitución de la *polis* ideal. Esta perspectiva requiere mantener la distinción entre lo sensible y lo inteligible.

Como elemento particular del saber político, del actor que actúa o piensa la política, consideremos que en el caso de Platón, hay un elemento negativo en su vocación teórica que le estimula, su frustrada vocación política de juventud. Si bien hay que considerar primero el desarrollo de la ontología, la teoría del conocimiento y la metafísica, para apreciar con justicia su posición ideológica, en este punto es mejor acudir al propio Platón en su *Carta VII*, donde nos dice que en su juventud quiso participar de los asuntos comunes de la política, pero le afectaron algunos sucesos, como el gobierno de los treinta tiranos con jefes y poderes absolutos, en el que participaban familiares y amigos, que enviaron a su amigo Sócrates, ya anciano, al más justo de los hombres de aquel tiempo, a que apresara a uno que querían dar muerte y hacerlo cómplice de sus criminales actividades, a lo que no accedió.

También recuerda Platón que al caer la tiranía de los treinta hubo ajustes de cuentas y por un desdichado azar, quienes ejercían el poder llevaron a Sócrates ante un tribunal popular imputándole una acusación criminal y la menos adecuada, como impío, votaron su condena a muerte y ejecutaron a quien antes no había querido participar en el arresto criminal de un amigo de los desterrados. Tales hechos y

observando lo que los hombres hacían en su actuar político, a la par que las leyes y costumbres, le parecía que el gobernar con rectitud los asuntos del Estado estaba cada vez más lejano, había demasiada corrupción y la ciudad no estaba gobernada con lo mejor de los antepasados.

Esta situación, le lleva a Platón al retiro de la política activa, señala que, al inicio de su vida deseaba intensamente dedicarse a la política, pero desistió de ella cuando se dio cuenta que había distorsiones en todo el sistema de gobierno, que le llevaron al examen de los asuntos y a esperar un momento más oportuno para actuar, pues al estar muchas ciudades mal gobernadas, no sólo por sus leyes sino por su conducta interna, era necesaria una reforma, en donde la filosofía contribuiría por su saber de lo justo, tanto en los asuntos públicos como en los privados, de tal forma “el rey filósofo o el filósofo rey son los únicos que pueden contribuir a disminuir las desdichas humanas, por su rectitud y conocimiento del bien y de la verdad.”²³

Platón avanza de la desilusión política a la reflexión ética y política, reflexión que conlleva la concepción filosófica como un camino de la desilusión a la acción realista, o al abandono de la política práctica. Así considera que para mejorar a los hombres hay que reformar la *politeia* a fin de obtener un régimen de convivencia justo y dirigido hacia el bien común; pero para reformar la *politeia* hay que educar a los ciudadanos sabiamente.

23 Véanse *Cartas* VII, 325-326^a-b, pp. 487-488 y también las páginas 91-92 de Platón, *Cartas*, Madrid, Akal, 1993, 198 pp. y *cfr.* con la misma conclusión que aparece en *La República*, (v, 473 c-d).

En el *Gorgias* dice que sólo Sócrates ha sido un verdadero político en Atenas, al preocuparse por mejorar a sus conciudadanos, no con riquezas ni con armamentos, sino ejercitando sus almas en la búsqueda del bien auténtico: la virtud y el conocimiento de sí. Aún cuando la virtud es enseñable no todos pueden acceder fácilmente a ella, sólo los filósofos que se han dedicado al verdadero saber deben velar por el orden ciudadano desde el poder. Concibe con seguridad que al igual que ocurre con los objetos que producen las artes y oficios deben realizarlos los técnicos para lograr la perfección, en el mundo de la política hay que ceder el mando a los expertos, los que conocen el fin y los medios para conseguir el objetivo correcto, el bien colectivo. La *areté* está basada en el conocimiento. Se yerra por ignorancia.

De igual forma hace una solicitud a quienes han avanzado en el saber de la política, pues así como el prisionero de la caverna que ha salido a ver la luz deberá retornar a la oscuridad para orientar sobre la verdad a los compañeros de prisión, aun a costa de su propia felicidad, el filósofo político debe hacer lo propio para asumir la responsabilidad que le compete.

La *Carta VII*, muestra el dominio azaroso de la política, así como el hecho de que Platón confiesa que nunca ha dejado de pensar en la reforma del estado, crítica a la realidad existente, como un deber del filósofo. Jamás renunciará a la consideración política en su convicción de que el hombre virtuoso necesita vivir en una comunidad justa y feliz, ya que el individuo no es autosuficiente. Como Sócrates, no concibe una existencia completa al margen de la ciudad. La *polis* constituye el ámbito de la vida más digna y racional.

En este sentido, Platón reprocha a los sofistas carecer de una ciencia auténtica, no son más que aduladores de la gente, que aceptan como criterios de valor las opiniones en uso (*República* 493 a-c). Asume que la tarea del político es fundamentalmente educativa y viceversa, el verdadero educador en los principios morales deviene el mejor político. En el *Protágoras* se establece que la virtud es enseñable, pero tal enseñanza requiere que quien la imparte posea una cierta sabiduría y una técnica. La virtud se puede enseñar, pero es requisito un saber de ella y una forma de transmitirla.

Esta idea sostiene una posición elitista que está contra la posibilidad de una educación de calidad para la mayoría (*República* 496d-e, p. 314), pues afirma que los pocos que han gustado del gozo y la felicidad de adquirir la filosofía pueden percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así como el hecho de que no hay nada sano, por así decir, en la actividad política, y ven que no cuentan con ningún aliado con quien puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre fieras, no están dispuestos a colaborar como cómplices en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje, y así, antes de prestar algún servicio a la ciudad o a sus amigos, han de perecer sin ser de provecho a sí mismos o a los demás. El rechazo de la política expone el límite de la muerte.

“Quien reflexiona –continúa Platón– sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan sólo de sus propias cosas, como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y la lluvia que trae el viento; y, mirando a los demás desbordados por la inmoralidad, se da por contento con que de algún modo él pueda estar limpio de

injusticia y sacrilegios a través de su vida aquí abajo y abandonarla favorablemente dispuesto y alegre y con una bella esperanza” (*República*, 496d, p. 314). La limpieza moral del individuo predomina frente a lo sucio de la vida política.

La inmovilidad política, la protección en mantener sus manos limpias, nos muestra el otro rostro de la política, demasiado movimiento, múltiples cambios de vista y de opinión sobre todos los temas, actos sucios, mentiras, traiciones, simulaciones o fraudes. Todo ello da una clara justificación del mantenerse apartado de la praxis política. El filósofo platónico medita sobre la *politeia* mejor y sobre una política que haga a los hombres mejores, virtuosos y justos, es la *paideia* auténtica. El sabio no se aparta de los asuntos comunes de la ciudad, es ineludible su compromiso y deber educativo para con ella. Pero la expresión no virtuosa de la política también existe.

Podemos asumir que lo que Sócrates hizo mediante el trato personal y el diálogo directo, Platón lo amplía en sus diálogos escritos, una obra literaria y filosófica guiada por lo ético y político. Así recupera la conducta socrática cuando anota que (*Apología* 31c-32^a, pp. 170-171) “hay junto a mi –dice Sócrates en el diálogo– algo divino y demoníaco... que se opone a que ejerza la política... No hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente”. Esta reflexión personalizada compartida ante el público, el tribunal, nos da cuenta de las otras expresiones políticas que no se encuentran en el campo de la

virtud, ni en una absoluta posición viciada, sino que demuestran que se puede castigar a quien no es culpable. Es una crítica de fondo a la posibilidad participativa del ciudadano.

Entramos en la reflexión sobre el papel que el diálogo ocupa en el pensamiento socrático-platónico, en su intención didáctica y en una actitud teleológica de búsqueda del saber, si bien esta forma expresiva no la inventa Platón, él le da su máxima expresión. El sentido esencial del diálogo es subrayar cómo el saber auténtico surge en un proceso dialéctico, en un contraste de opiniones, en un buscar en común rechazando las respuestas apresuradas y ahondando tras las soluciones convencionales.

La virtud del diálogo está en su forma misma, que impone a la filosofía y a la política la exigencia de ser un discurso crítico, no dogmático, que no se constituye solamente en función de su coherencia y de su teleología hacia la verdad, que necesita retroceder, en cierto modo, en cada paso, para asumir la exigencia de su constatación crítica. El diálogo busca formar más que informar. El *logos*, la razón, surge del recorrido que se hace en el alma y que ella se refiere a sí misma, según el *Teeteto*, (189e) razón y diálogo están unidos en el objetivo de la verdad en el individuo y de la justicia en la *polis*. Toda aporía es un primer paso hacia el saber.

Está presente la actitud de entrega socrática, que justifica la obediencia a las leyes de la ciudad hasta las últimas consecuencias, así se constata en el *Critón* y luego en el *Fedón*. En el *Protágoras*, la enseñanza de la técnica política, del arte de la política es el tema central. El maestro de excelencia, el carácter didáctico de la virtud y de la excelencia política. Los sofistas enseñarán que se aprende, es el problema de la realidad de una ciencia de la política y de la virtud. Es un ejercicio de

esgrima dialógica, un combate de inteligencia. El triunfo debe ser colectivo, de ambas partes, el conocimiento no tiene monopolio. En este proceso, la teoría de las ideas está en el mismo camino hacia la búsqueda de valores absolutos que se supone la dialéctica permitirá su acceso. Hay que intentar superar la ignorancia actual empeñándose en esa búsqueda, para bien del alma. Es una propuesta programática, la virtud se basa en el conocimiento, y la virtud es enseñable, debe buscarse una ciencia o técnica de la ética y de la política.²⁴

En el *Protágoras*, se expone el desarrollo confirmado por las artes y técnicas especializadas, patrocinadas por Prometeo, y lo que sucede en el dominio de la política y la moralidad, donde la práctica democrática no recurre a especialistas ni expertos, nos permite otear a la ética y la política con el requisito de expertos en la ciencia y en el conocimiento de la moral. Conocedores de la política, técnicos en el ejercicio del arte de gobernar.

Sócrates considera que así como en las artes es la opinión del experto la que cuenta, por su saber técnico, también en la moral y el buen gobierno hay que recurrir a expertos, desdeñando la opinión del vulgo. (*Apología* 25b, *Critón* 47^a.) La virtud debe fundarse en una técnica política, en una ciencia cívica.

24 Angela Sierra en su libro *Los orígenes de la ciencia de gobierno en la Atenas clásica*, (Ed. Lerna, España, 1989, 122 pp.) ha rastreado los elementos constitutivos de una disciplina del gobernar democrático surgido en Atenas.

En el *Gorgias*, ubicado en el tiempo y el desarrollo del pensamiento político platónico entre el *Protágoras* y *La República*, se rechaza la retórica y se establece la necesidad de la justicia. Para gobernar la ciudad lo que se requiere no es habilidad retórica sino auténtico conocimiento y amor a la justicia. De tal forma que el verdadero político no es otro que el filósofo, conocedor de la justicia y la *paideia*. Es consecuencia que sólo quien induzca a sus ciudadanos a cuidarse de su propia alma, llevará a la ciudad hacia la justicia y la felicidad. El objetivo de la política en el pensamiento de Sócrates y de Platón es la justicia.

Además, la idea del poder no está en hacer lo que uno quiere o en saciar los apetitos, pues el placer no es el bien, ni mucho menos la voluntad se reduce al deseo. Hay una métrica de los placeres. El camino a la felicidad es la búsqueda del conocimiento del Bien. El verdadero placer está en conseguir el bien del alma. El verdadero político es el educador. Sócrates lo es (*Gorgias* 521e-522^a), el único que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica, no quiere agradar, busca el mayor bien y no el mayor placer. Esa es la expresión genuina y virtuosa de la política.

4. El camino de la reflexión política platónica: Gorgias, República, Político y Leyes

a) El Gorgias

Un diálogo de avanzada, como lo es *Gorgias*, permite señalar la importancia metodológica de fijar los términos del discurso, como muestra de lucha que establece que las normas sociales

se elaboran teóricamente y se deciden políticamente. *La República* asimilará en su desarrollo los tópicos esbozados por el *Gorgias*. Las observaciones del *Político* y las reconvenções de *Las Leyes*, darán continuidad al pensamiento político socrático y al surgimiento del modelo platónico.

En el *Gorgias* de Platón, se confronta la tradición política ateniense basada en la retórica –talento para el discurso inteligente– frente a la dialéctica o filosofía –verdadero arte de la política– y el talento de la política se instala en el propio Sócrates, otorgando así el valor y peso de la política en el basamento de la verdad filosófica; la argumentación, la verdad y el acuerdo serán los elementos fundamentales que se enfrentan al honor, la victoria y el poder o dominación, elementos que la retórica sofística emplea.

El *Gorgias* muestra las dificultades para alcanzar el entendimiento común. La reciprocidad que se requiere no se satisface y el diálogo sufre. Sin embargo, conforme avanza esta situación de diálogo limitado, se nos va mostrando la posibilidad del entendimiento común que va orientando y controlando el discurso político. Se establecen los puntos de conexión entre la verdad filosófica, el poder y la política, sobre todo cuando requieren del conocimiento para actuar. Se revela entonces la presencia del poder en la búsqueda de la verdad misma, su vinculación en todo discurso y entonces surge la posibilidad de lograr una filosofía politizada o una moralidad producto del poder.

Aún cuando el tema inicial del *Gorgias* es la retórica, se amplía a las formas de vida, al considerando sobre qué es mejor si cometer o sufrir injusticias; el marco está en cómo vivir si como filósofos o como políticos. Sin embargo, este diálogo tiene un particular interés para nosotros en la medida que se

pronuncia porque Sócrates practica la verdadera retórica y es el único ciudadano ateniense que practica el arte de la política, el cual se identifica a la filosofía y busca mejorar a los ciudadanos de Atenas (*Gorgias*, 521d), cuestión similar y relevante a la planteada en la *Apología* y el *Fedón*, donde existe un exhorto al jurado, a que practiquen lo que Sócrates mismo ha hecho con sus conciudadanos durante su vida, a que se preocupen por el bien de su alma, más que por la vida tradicional y convencional ateniense que da primacía a la riqueza, el honor y la fama.

Cabe destacar que en este diálogo, *Gorgias*, Sócrates sostiene que el diálogo filosófico es paradigma de la deliberación política (527d), de tal forma que la filosofía es observada como la práctica del verdadero arte de la política. Y la discusión, así como el discurrir, el usar discursos está en la práctica cotidiana. El amplio trabajo sobre el discurso que Platón establece en el *Fedro*, nos obliga a correlacionar el tratamiento del discurso de la política, elemento que en el saber platónico tendrá un peso fundamental para el análisis de la política y del político.

Son verdaderamente sustantivos estos fragmentos del diálogo. La práctica filosófica es una forma de vida, igual que la práctica de la política. Los instrumentos de persuasión son similares o los mismos. Los objetivos de la práctica son contribuir a que sean mejores los ciudadanos. Hay así una equivalencia entre filosofía y política, que da la pauta al surgimiento de la filosofía política o de una política filosófica. No estamos lejos de afirmar los beneficios del rey-filósofo o del filósofo-rey de *La República*.

Ahora bien, siendo Sócrates el único ateniense que practica el arte de la política, conforme a lo descrito en el *Gorgias*, encontramos en un sujeto concreto el prototipo del

político, y en su práctica el modelo paradigmático de la política. El objetivo de la política tiene un sentido pedagógico: hacer mejores ciudadanos. Ello lleva implícita la necesaria formación requerida en el gobernante y un programa educativo para gobernar.

El modelo de Sócrates y de la filosofía socrática, devienen en paradigmas del sujeto político y de la materia, objeto y método de la política misma, esto es, la práctica pedagógica, a partir de lograr mejores ciudadanos, a través del saber filosófico, del uso de la dialéctica como camino de educación y superación individual y gradual, de una integración de valores sociales que tienen que ver con la defensa de la ley y las instituciones de la ciudad. De la defensa y búsqueda de su aplicación y respeto por parte del gobernante y del gobernado.

¿Qué papel otorga al diálogo en la política? El diálogo filosófico es un elemento metodológico extraordinario con diversos usos en la política, para la deliberación y la búsqueda del acuerdo. Para la educación ciudadana. Para hacer de la teoría una práctica cotidiana. En él la verdad encuentra un sentido para la justicia. Como fin virtuoso, genera la formación del individuo en un sujeto perteneciente a la ciudad.

La política en su base filosófica sólo tiene sentido en su posibilidad de cambio del individuo, en un practicante asiduo de la ciudadanía, en un comprometido con la vida política y social que le brinda la *polis*, la ciudad o el estado ateniense. Democrático o no. Sin considerar su grupo o clase social, sólo su pertenencia a la ciudad, sin duda como hombre libre, para que haga uso de su capacidad deliberativa y persuasiva, de la retórica y la filosofía como sustentos para una vida política amplia y hasta cierto punto democrática.

El diálogo socrático es la oportunidad no sólo de ser mejores, sino de comprometerse con el bien de la ciudad, de todos los individuos con los que se convive. El paradigma que sostiene Sócrates está no sólo en el examen de las condiciones de posibilidad de la sabiduría de todos, a partir de una aceptada ignorancia. Es una búsqueda abierta de conocimiento, a donde lo lleve la argumentación; consciente de sus limitaciones persuasivas de refutar y ser refutado, de aceptar el mejor razonamiento en interés de que predomine la sabia justicia.

Usar y mantener esta práctica socrática lleva implícita la posibilidad de mantener una ciudad saludable y ciudadanos comprometidos con el bienestar de su ciudad. Una política común, plural y de múltiples perspectivas, con una comunicación y debate lo más transparente posibles. Con la posibilidad de ser directa y lograr la acción política consensada. Es una forma de hacer política. De pensarla. De conformar un paradigma que confronta la vida política ateniense y logra vincularse a una reflexión de la política actual.

Por eso *La República* tiene una notable actualidad. Al reflexionar sobre los orígenes de la filosofía, de la filosofía política y de la política misma, encontramos los fundamentos de la política, del gobierno, la autoridad y el orden político y social en el diálogo platónico. Sin importar que fracase su aplicación. Nos interesa recuperar las lecciones que conlleva en la reflexión política. Que son las que hacen de *La República* un texto canónico y fundacional de la política.

Ahí se funda una tradición política. Más allá de originar la filosofía misma. La provocadora reflexión del texto, el estímulo turbador que produce, los principios que analiza, ponen en juego una reflexión teórica y práctica de la política que nos

obliga a comparar el discurso que propone con la realidad que contiene, que señala y critica, que propone y trasciende. Es su posibilidad crítica de cuestionar las bases y principios de la democracia ateniense de su tiempo. De establecer un modelo que nutrirá al pensamiento crítico posterior.

Cuando Sócrates reflexiona sobre el *Bien*, en el *Gorgias* tiene una sola alusión, mientras que en *La República* es el centro ontológico y el fundamento de la política. La comparación que se hace del arte de la política en el *Gorgias*, con el propósito de mejorar a los ciudadanos, deja de lado la definición de la justicia.

Es en *La República* donde se analizará a fondo el sentido de una vida justa, de su preferencia frente a lo no justo o injusto, a su contrario. Es una reflexión exhaustiva sobre cómo se debe producir la justicia en los ciudadanos, a partir del acceso privilegiado de quien filosofa y busca la verdad y por lo tanto el conocimiento del Bien. La analogía reaparece entre el rey filósofo y el médico en donde el primero se interesa en el cuerpo político tal como lo hace el segundo al cuidar del cuerpo de cada ciudadano.

Hay una línea de continuidad en la reflexión política, lo que se esboza en el *Gorgias*, *La República* lo elabora con soluciones específicas. En el primero, la política genera gran frustración y desgaste; es una arena en constante disputa, incluso se muestra que la dialéctica socrática se confronta en lucha por el poder con la retórica, rescatando la propuesta de un modelo para el verdadero arte de la política. Por su parte, *La República*, pretende un conocimiento irrefutable, que otorgue base y estabilidad al orden tanto del alma individual como de la sociedad en su conjunto.

La filosofía desplaza a la retórica como fundamento de la política. Pero, ¿la filosofía ha mejorado a los ciudadanos, a la

vida pública, a la ciudad? El *Gorgias* no nos da esta oportunidad de verificar. Es un planteamiento propositivo, sin duda, pero no hay evidencias. Es una discusión sobre la importancia del diálogo, el discurso, el poder y la moral. Espejeando o mirando de reojo la contraparte. Ponderando los alcances y límites precisamente del diálogo, del discurso, del poder y la moral. Es un tejido fino de la política como lucha, para observar quién establece los términos del discurso político.

La prolongación del diálogo mismo, con uno o varios interlocutores, con Gorgias y Calicles, es una muestra de la esgrima discursiva de sofistas serios. Un despliegue de inteligencia, de creencias y de discursos. Un vaivén de discusión moral en términos de valores personales o sociales, “cometer injusticia es peor que recibirla” (*Gorgias*, 474b, p. 65) y una contrarréplica de Polo, discípulo de Gorgias, en donde no sólo se establecen los términos del discurso político sino el fundamento metodológico y epistemológico del modelo socrático, dirá creo que ni tú ni yo ni nadie cree en eso (*Gorgias*, 474b6, p. 65).

Es la asunción de una preferencia sobre la justicia o la injusticia, donde no se requiere demostrar nada pues nos encontramos en el mundo de la creencia. Una muestra del esquema socrático, en donde el diálogo filosófico deviene en modelo de la discusión política. Más allá de la peculiar ironía socrática. Un modelo compuesto de elementos de honestidad, buena voluntad, reciprocidad y valentía. No necesariamente conocimiento o experiencia.

El conocimiento como virtud será el paso de formación del individuo que acepte el modelo socrático. La no aceptación o convencimiento de Calicles, puede señalar la deficiencia del modelo o la incapacidad de Sócrates para convencerlo. Lo cual

nos deja abierta la posibilidad de refutar o no las posiciones en conflicto. El abandono de la arena dialógica, significa que la lucha *agonal* se pierde cuando no existe la interlocución necesaria. Más aún en lo que concierne a una acción concertada, como lo demanda la actividad política.

En ambos personajes, Calicles y Sócrates, encontramos la representación de la dialéctica entre política y filosofía. La presencia de otros personajes-discípulos nos permite construir el escenario de otredad que está presente en las discusiones dialógicas, los medios o factores externos que intervienen. En donde finalmente, la asunción del esquema pregunta-respuesta, otorga cierta ventaja a la dialéctica frente a la retórica, el diálogo favorece inicialmente a la filosofía frente a la política. Pero debemos señalar que el rumbo que adopta el diálogo, finalmente es un uso persuasivo (retórico) y un uso de poder (política) del propio Sócrates, nueva ironía del caso. Esto no es más que el empleo de los elementos o fuerza del adversario a favor de la propia causa. La racionalidad del diálogo muestra lo que ha sido omitido, con conocimiento o no.

La tensión agonal que sustenta al diálogo está en las posiciones que entran en juego, dialéctica y retórica, fundamentos de la filosofía y la política, que en la trama se intercambian y nos permite mirar los impulsos contradictorios que los sustentan. El diálogo filosófico como base de la política. Una lucha entre sólidos combatientes que no lleva a la aniquilación del adversario, sino al reconocimiento de una continuidad, a pesar de que en el tiempo histórico posterior triunfe la filosofía socrático-platónica frente a la retórica sofista. Un atisbo de la futura dialéctica hegeliana del amo y el esclavo.

b) La República ideal

Sócrates asume la batuta de la autoridad política de manera unipersonal en el *Gorgias*, asimismo se considera como el único ateniense que practica el verdadero arte de la política, y ella se encuentra en un terreno dinámico e inestable, que forma parte de un conflicto tanto por el sujeto que la practica como por el objeto que persigue; mientras que en *La República*, la autoridad descansa en una clase de filósofos, conocedores expertos y entrenados en lograr la verdadera visión del Bien; busca el fundamento firme para un orden político y social que vaya más allá de la política.

El orden político como objeto platónico, conlleva a *La República* a plantear una especie de control social, del mundo, de quienes lo habitan, a través del poder unificador que le da la razón o la inteligencia humana. La idea de la ciudad ideal que se propone, en términos de justicia, es hacer lo que es propio de cada cual y conocer con certeza la función que cada uno tiene en la ciudad. El papel del mito y el uso de la razón, van en el mismo sentido, crear y mantener un orden estable y armónico.²⁵

Será en *La República* donde Platón reconozca a Sócrates y, a la vez, se distancie de él. El texto que actualmente conocemos como *La República*, originalmente tenía en griego el nombre de *Politeia*, que sería semejante a régimen o gobierno de la *polis* (o ciudad-estado), esta traducción y sentido nos fue legado a partir del empleo que Cicerón hizo de su obra con

25 Es el extremo que critica Popper de Platón, como antide-mocrático y totalitario en *La sociedad abierta y sus enemigos*, pp. 187-243.

el mismo nombre. En su alcance como segundo título de *La República*, le acompaña la expresión “acerca de la justicia” para explicitar el contenido con el cual inicia el tratado. Este subtítulo fue agregado por Trasilo, astrólogo del emperador Tiberio. La misma discusión del título y subtítulo, conlleva un elemento polémico en torno al objeto que se propone analizar: el principio de la vida en sociedad entre los individuos y en su conformación con el Estado.

La República tiene imágenes y metáforas teóricas de la vista, la luz, la visión, el sol. De viajes y excursiones. Del prisionero de la caverna que viaja hacia la luz del día, que culmina con el ascenso del filósofo a la visión del Bien y concluye al final con el descenso mítico de Er al averno. Nos muestra la capacidad creadora de la palabra, del discurso, del lenguaje, para construir mundos. El discurso político, se aviene como discurso democrático en la ciudad antigua. El acto platónico de pensamiento es creación, deviene de teórico de la política a un experto artesano político. Reordena el viejo mundo ateniense e inventa un mundo nuevo.

Ante un mundo real alejado de sus verdaderos objetivos, ajeno a la vida justa que requiere, el libro I de *La República* da cuenta de la amplia división existente en la sociedad ateniense al exponer la diversidad de apreciaciones sobre la justicia. Trasímaco otorga al poder su capacidad para determinar el sentido de lo justo, Céfalo lo considera como “pagar lo que se debe” y Polemarco “ayudar a los amigos y dañar a los enemigos”, Sócrates avanza la idea de “ocuparse de los propios asuntos” que desarrollará más adelante en el libro IV.

Aquí se muestran los obstáculos para fundar un discurso y un orden político sólidos. Se propone la famosa analogía

entre alma y ciudad para capturar la verdad sobre la justicia. La ampliación del objeto para mirarlo y capturarlo con mayor precisión. Un acercamiento metodológico que tiene repercusión en el ámbito de lo político y, claro, en su aspecto epistemológico. Es finalmente un ejercicio colectivo, no la visión de un filósofo iluminado, sino de un filósofo político plural y abierto a la opinión de los demás, para alcanzar el conocimiento.

Es un acto original de creación, de fundar ciudades, de establecer jerarquías ascendentes, que van desde la primitiva “ciudad de cerdos” de Glaucón hasta la *calípolis* del libro VII. Esta última encarnará la naturaleza de la justicia. Su composición en tres clases, paralelas a las tres partes del alma y del carácter, estará ordenada por el principio de la división del trabajo “una persona, una tarea”, cada uno, cada clase hará lo que está mejor dotado para hacer por la naturaleza.

Así, la justicia estriba en hacer lo de uno. La justicia es orden y objetivo en la vida de la ciudad y en la vida interna de cada uno. De tal forma, que el bien de cada individuo o clase es igual al bien del conjunto. Las relaciones sociales que se establecen evitan el conflicto, para volverse complementarias y recíprocas, incluso hasta de consenso. Esta idea permitirá valorar la relación conflicto-consenso como una tensión necesaria para el análisis de la política y del papel de los diversos actores en una situación determinada.

De tal manera que la ciudad justa recién fundada no es un mero ejercicio intelectual sino la creación de un orden político nuevo. Orden que es cuestionado por el propio Platón, al plantear la posibilidad de fundar realmente un régimen justo (*La República*, 592b, p. 455) que se opone a la posibilidad de que la justicia puede pertenecer a un hombre solo y a una

ciudad entera (*La República*, 368e, pp. 120-121). Es sólo el registro actualizado del reconocimiento entre los griegos de que la ética no está separada de la política.

Señalamos que en Platón el aspecto político nunca perdió su interés del todo, como lo muestra la *Carta VII*, lo que le impulsó a buscar bases sólidas y fundamentos filosóficos para la política. Era su contribución a la crítica situación que vivía la democracia ateniense de su tiempo. El desorden realmente existente le permitió su respuesta teórica, que critica e instauro los principios fundamentales del sistema de gobierno. Así, Platón establece el binomio de criticar y proponer una reforma completa del individuo, del alma, de la sociedad y del régimen de gobierno.

En el libro IX plantea la bondad individual del filósofo que no menoscaba la voluntad del orden social, sino que atisba en la frágil e imperfecta situación que caracteriza al mundo humano. Sócrates mismo plantea la pregunta ¿Es nuestra teoría menos cierta si un Estado organizado de tal manera no se fundara en la realidad? (*La República*, 472e, p. 281) Estamos inscritos en el ámbito de la política y *La República* nos describe los elementos teóricos iniciales que se requieren para comprender el mundo político. Para distinguir el papel de la teoría en el campo de la política práctica real.

De alguna manera, *La República* expresa la contradicción existente en la forma de vida política de la ciudad de Atenas, propone como virtudes platónicas el orden, la armonía y la estabilidad frente a la competencia, la controversia y la libertad, que se vinculan con el ciudadano y la sociedad.

Podemos observar que, en ocasiones, la contradicción del proyecto con la realidad está no sólo en el papel preponderante

que ocupa Sócrates, sino en las intervenciones de 7 de los 10 personajes que participan del diálogo²⁶. Lo cual le da una multidimensionalidad en las voces que genera un atributo de colectividad para la política.

El libro I será importante en la presentación de esta compleja pluralidad de posiciones y argumentos que genera una amena lectura a partir de la discusión dialéctica que se plantea. Algunos piensan incluso que este sólo libro sería un diálogo sobre la justicia y que podría haber llevado el nombre de Trasímaco.

El diálogo es permanentemente abierto, permite entrar en el debate. Los desafíos que Sócrates atiende son los mismos para el lector en su posición actual. Es una invitación a la apertura no sólo de los personajes del texto, sino de los lectores del mismo. El diálogo socrático muestra su riqueza al analizar las declaraciones equívocas de los interlocutores de Sócrates,

26 Como en la mayoría de sus diálogos, los personajes de *La República* tienen carácter propio y representan determinados ideales o modos de pensar: 1) Sócrates tiene el papel principal en el diálogo, expone y defiende la doctrina platónica. 2) Céfalo anciano respetado por virtudes y riquezas. Con sus tres hijos: 3) Polemarco, propietario de la casa donde se realiza la reunión, aficionado a la filosofía y defensor de ideales democráticos; 4) Lisias, escritor de discursos forenses; 5) Eutidemo, poco se sabe de él; 6) Trasímaco participa con energía activa en el Libro I, es un orador más que un sofista, con dos admiradores: 7) Carmantides, hijo de Querétrato, vencedor de la batalla de las Targélis y 8) Clitofonte, hijo de Aristónimo, partidario de la oligarquía moderada, participa en el 411 a. C., en el gobierno de los Cuatrocientos; y los dos hermanos de Platón: 9) Glaucón, el menor de los tres, hombre de mundo, aficionado al amor, a los animales y a la música y, 10) Adimanto, el hermano mayor de Platón, cauto y receloso.

de la forma en que se amplía la discusión a partir de nuevas interrogaciones y mejores desarrollos temáticos.

Esa es la capacidad pedagógica inmersa en *La República* y en específico en el libro I. El juego de alianzas y contraalianzas ocurre también en el surgimiento de las discusiones. Es cuando el método socrático dismantela las posiciones divergentes sobre la justicia, cuando confronta la indiferencia, el convencimiento genuino y la negación hostil, formas que van más allá del diálogo platónico, para observarse en todo tipo de discusión.

La forma del diálogo no pierde su objetivo, la búsqueda de la verdad, en su multivocidad de perspectivas, nos conduce a reflexionar sobre la amplitud que tiene el individuo y la dificultad para encasillarlo en una perspectiva, así como la indeterminación correlativa de la vida práctica cotidiana, que se muestra en la pluralidad de intervenciones sobre un mismo tema. Es una señal platónica para evitar todo reduccionismo de pensamiento y de acción, para no situar solamente los extremos de uno y del mundo.

El libro I terminará con la confusión socrática tradicional. La indagación sobre la justicia será un tema no concluido que continuará en el libro II, es un reinicio del diálogo. Situación que se repetirá en el comienzo del libro IV cuando se describa la clase de los guardianes y Adimanto cuestione a Sócrates sobre la felicidad de estos hombres (*La República*, 419^a), es la reformulación del diálogo con la oportuna posibilidad de meditar e intervenir desde fuera en la trama interna de la propuesta política y organizativa de la ciudad platónica.

La alegoría de la caverna junto a la parábola de la educación dialéctica del filósofo y del individuo en general, implican avances y retrocesos en ese camino que debe ser emprendido

por el individuo en su proceso de individuación y liberación simultánea, en su retorno a compartir lo aprendido a su propio grupo, es una especie de reorientación de la propia vida.

Está presente la conformación de una nueva *polis* ideal, de una ciudad ideal que muestra la vulnerabilidad y limitación de la *polis* real y de cualesquier vida humana. Los libros v a VII son sumamente optimistas al dar cuenta del trabajo de los filósofos por rehacer el mundo conforme a la idea trascendental. Situación que es modificada en el libro IX cuando Sócrates señala su deseo de que la *polis* de la idea pueda realizarse, al menos, en el alma del individuo (*La República*, 592b).

c) Las olas revolucionarias: igualdad de sexos, comunismo de mujeres y el rey-filósofo o el filósofo rey

Después de haber realizado el trazado de la ciudad ideal, Platón comenta en el principio del libro v de *La República*, el análisis de las constituciones imperfectas o degeneradas, aunque sólo registra el tema, habrá que esperar hasta el libro VIII para su desarrollo, sin embargo aprovecha la oportunidad y, en voz de Sócrates, buscará superar tres *olas* de incomprensión sobre tres aspectos fundamentales en la vida de la *polis* que sus interlocutores le han reclamado en el diálogo, que se refieren a la igualdad de mujeres y hombres en el acceso a la educación, la comunidad de mujeres e hijos en la clase de los guardianes y el gobierno de los filósofos.

Estas posiciones socrático-platónicas iban en contra de la opinión prevaleciente en su época, tenían un cierto aire

revolucionario en el contexto político ateniense. La mujer era considerada ajena a la vida política, tenía un papel casi ornamental para la vida social, de reproducción de la vida misma pero sin participación en ella.

Platón establecerá por primera vez la tesis de que la naturaleza humana, en el hombre y la mujer, es radicalmente una y la misma, la única diferencia es que el hombre procrea y la mujer concibe y pare, entonces cuentan con la disposición natural y psicosomática para recibir la misma educación que los hombres y participar en la vida pública y en los cargos más elevados. Si bien reconoce que en algunos sentidos físicos la mujer es más débil que el varón (*La República* 455e, 457^a). La igualdad de géneros es una propuesta platónica revolucionaria.

El comunismo de mujeres, o mejor, el comunismo de las mujeres y los hijos en la clase de los guardianes, será otra tesis fundamental y revolucionaria de Platón; los guardianes no pueden tener hogar particular, sus mujeres deben ser comunes a todos y los hijos de igual forma, de tal manera que ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre (*La República* 457d). Esta idea busca la funcionalidad del Estado. Es, de hecho, un comunismo restringido, sólo se ubica en la clase superior de los guardianes, las otras clases se excluyen de este régimen, poseen hogares exclusivos y propiedad privada, con las limitaciones que la propia propuesta establece. Además, destaquemos que el comunismo de los guardianes está en el ámbito específico de las mujeres, del intercambio sexual, y de los hijos que surjan, no en los bienes económicos, pues los guardianes obtienen de la comunidad lo que necesitan para comer y vestir.

El gobierno de los filósofos está asociado a una idea general que amplía el modelo de la *Academia*²⁷ de Platón, todos los guardianes son filósofos, tienen un régimen de vida austero,

27 La Academia platónica es un espacio privilegiado de organización del conocimiento de la política y transmisión del mismo. Es la expresión institucionalizada del saber político. Fundada en el 386 A de C., a una milla de distancia de Atenas, en una casa y jardín, bajo la tutela del héroe Academo, en el camino hacia Eleusis. Este esfuerzo de conquistar metódica y racionalmente el saber en todos sus aspectos, es referencia para todo centro de enseñanza o investigación superior. Platón crea con éxito esta idea, primera universidad del mundo, en ella vivirá hasta su muerte. El emperador Justiniano la clausurará nueve siglos después en el año 549 de nuestra era.

La Academia platónica logró integrar los conocimientos del pitagorismo y el socratismo, del saber formal existente hasta generar una forma de vida colectiva de formación intelectual, moral, religiosa y política, donde no se vendía el saber –contrario a los procedimientos de los sofistas– y cuyo sustento estaba en las contribuciones voluntarias. No entre aquí nadie que no sepa geometría, rezaba en el pórtico de acceso a la Academia. Era el reconocimiento a la científicidad de las matemáticas, a su influencia pitagórica, a su idea de perfección, encarnada en los números. Reflejo de la simetría y del uso cuantitativo que se expresa en *La República* y *Las Leyes*. Pero también se capacitaba a los alumnos para participar en la arena política y en la conquista del poder.

Entre las tareas internas de la Academia estaba la obligada y amistosa convivencia, para descubrir la verdad en los tópicos de investigación, en un esfuerzo comunitario peculiar de Atenas. En su espacio se establece un contacto directo que permite la discusión y la escritura, como forma de mantener un diálogo abierto; facilitándose la institucionalización educativa del pensamiento socrático-platónico y del diálogo como forma privilegiada de entendimiento, argumentación, deliberación, investigación y enseñanza.

sobrio y con un objetivo supremo de buscar la verdad, no el enriquecimiento, ni los honores, ni los placeres sensuales.

Siguiendo la teoría de las Ideas tendríamos que considerar que aquí Platón elimina lo múltiple fáctico para asegurar lo uno *eidético*, esto es, la *Idea* de la comunidad perfecta se muestra en la clase de los guardianes, no en la familia ni en el estado mismo.

En este modelo Platón se acerca mucho más al espíritu espartano, es un estatismo que absorbe cualquier otra organización intermediaria entre el individuo y el estado mismo, como las que existían en la época tales como la familia, el *demos*, la fraternidad y la tribu.

Por otro lado, la tesis del filósofo-rey o del rey-filósofo (*La República*, 473 d) está en la célebre expresión de que no habrá tregua para los males que afligen a las ciudades mientras no concurren en el mismo sujeto el poder político y la filosofía, esto es, mientras los filósofos no reinen en las ciudades o los reyes y gobernantes no se hagan filósofos. Esta idea tiene continuidad en el pensamiento político platónico, será apuntalada en los registros biográficos, en concreto en la *Carta VII* y de hecho estará vigente hasta su vejez.

Esta propuesta está íntimamente articulada con el programa educativo de Platón y el papel formativo que necesitan los futuros guardianes del Estado. El prototipo de filósofo platónico político que presenta al final del libro V y al principio del libro VI de *La República*, es un individuo que ama la verdad en su totalidad y que busca el conocimiento esencial del ser, sin que caiga en bajeza o mezquindad, de tal forma que se vuelve amigo y amante de la verdad, la justicia, la valentía, el dominio de sí, en suma, de toda virtud.

El esfuerzo y esmero que Platón plantea en la formación y educación del guardián-filósofo está en la misma relación de alcanzar la visión del *Bien*, como lo ha expuesto en la alegoría de la caverna y en la teoría del alma, tanto en sus expresiones míticas como en su parte narrativa racional. El *logos* hecho escritura. Esta visión no es un simple elemento académico o educativo es el establecimiento de un modelo para gobernar la ciudad. Es una propuesta eminentemente política.

Sin duda, el enfoque de Platón vincula la ética con la política, donde la visión del Bien es la pauta suprema para alcanzar el arte de gobernar. Los distintos saberes se inspiran en la idea del Bien, tanto los técnicos como el político, así se busca la perfección de la comunidad en su totalidad, tanto del ciudadano productor como del gobernante y, como consecuencia, el engrandecimiento espiritual y material de la ciudad. Es la posibilidad de alcanzar el bien común material a partir de un valor idealizado. Es un trazo fundamental para el desarrollo de la Academia platónica.

El mito final de *La República* conlleva el cuidado del alma, es una manera de considerar la idea de trascendencia de los ciudadanos y del Estado. El gobernante actúa como un Demiurgo-artesano para organizar el modelo de sociedad y *polis* ideales. El estado es no sólo un ente de organización política, es educador y agente de perfección moral ciudadana.

El modelo de estado ideal nos permite especular sobre la necesaria condición que prevalece en todo buen gobierno, que el poder se reparta en diferentes órganos estatales, que el poder controle al poder mismo, una especie de sistema de pesos y contrapesos que dará origen a la formal división de poderes moderna. Los guardianes platónicos sólo ejercen el

poder para el bien de los gobernados y no para sí mismos (*La República*, 613^a).

El paradigma ético-político platónico parece encontrar asentimiento en el análisis microscópico del alma humana pero no logra el mismo efecto en lo macroscópico del estado. Valdría considerar, ¿hay algún tipo de estado que sea aceptado como un modelo ideal actual? Entonces cabe considerar el pasaje al final del libro IX, que señala que poco o nada importa que la ciudad propuesta pueda o no realizarse en parte alguna, allí estará siempre, como un modelo en el cielo para el que quiera contemplarlo y regir por esta visión el gobierno de sí mismo (*La República* 572b, p. 422), está en el cielo, pero también lo podemos encontrar en el alma del hombre justo.

Podríamos separar los libros de *La República* del I al VII como de alto contenido en la formación ética del individuo y los libros VIII y IX en su relación con el Estado, sobre todo en el contraste con las organizaciones políticas opuestas al modelo ideal. Aquí se describen los tipos principales de las organizaciones políticas, cuestión que continuará en *Las Leyes*, aun cuando enfatice el papel relevante de la legislación. Sin embargo, la continuidad del gobierno del rey-filósofo y de los guardianes filósofos, se traslada ahora al Consejo Nocturno.

Platón asumirá cinco formas de gobierno, la aristocracia como forma perfecta y cuatro imperfectas: la timocracia o timarquía, en la que predomina el sentimiento del honor; la oligarquía, en donde predomina el apetito de la riqueza; la democracia o demagogia, amalgama de excesiva libertad de amplia improvisación, no es asimilable a la idea de Atenas con su democracia directa; la tiranía es la peor de las formas de gobierno, todos viven en el terror, incluyendo al tirano.

Desde el enfoque axiológico, Platón considera de la mejor a la peor forma de gobierno, situación no alejada de la realidad política misma.

El vínculo macroscópico y microscópico del que habla Platón se muestra al correlacionar en las formas de gobierno analizadas, los tipos humanos correspondientes, así tenemos al hombre timocrático, oligárquico, democrático y tiránico. La correspondencia entre caracteres y formas viciadas de gobierno alcanzará al pensamiento político occidental hasta nuestros días. La tipología de las formas de gobierno con las formas de vida mantiene la búsqueda del alma y la promoción de la salud, no sólo individual, sino del mejor gobierno como organización política.

La idea de los gobiernos impuros, el interior humano y el colectivo gubernamental, estarán latentes en la etapa cristiano-medieval y en la contemporánea situación que analiza el estado realmente existente con la propuesta alterna de reforma o revolución que se requiere. Entre el individuo que se es, por el que se desearía que fuera. Entre el ser y el deber ser, entre la apariencia y la realidad. Esta dicotomía platónica entre el individuo y la *polis*-Estado, nos permitirá movernos en los espacios de lo particular y lo general, de lo múltiple y la unidad.

El libro v cuando ya se ha fundado la ciudad en palabras, recomienza la tipología de ciudades y de personajes, su inferioridad respecto al mejor régimen y sus limitaciones en la perfección requerida. Surgen los temas que generan mayor tensión en su adaptación a una probable realidad: la igualdad de los sexos, la comunidad de mujeres y niños y, el gobierno de los reyes filósofos. Son las olas revolucionarias no expuestas en su momento. El libro VIII volverá a seguir

el curso de la reflexión inicial de la justicia cuando analice el ciclo de decadencia y declinación política.

La lectura confrontada de *La República* con el *Gorgias*, el *Político* y las *Leyes*, conlleva a comparar, dónde y por qué incorpora lo nuevo e innovador con aquéllo que es antiguo y tradicional; al vincular poesía y filosofía, propicia la idea de que la justicia demanda una igualdad esencial entre hombres y mujeres, que se amplía a la comunidad de mujeres y niños, hasta establecer la unidad entre poder político y conocimiento teórico, entre el soberano rey y el saber filosófico. Sabemos que mucho es nuevo, original y fundador.

Esto último es relevante en nuestro análisis, frente a la dinámica política, a su fluidez y cambio constante, el espacio de la filosofía, de la teoría, está asociado a lo fijo, al orden eterno e inmutable del *cosmos*. A una variación entre lo necesario de la *naturaleza* y lo accesorio de la *convención*. Une así dos formas de conocer la realidad y vincula filosofía con política, estableciendo el origen de la filosofía política o de la teoría política en su dimensión antigua.

¿Cuál debe ser la educación del filósofo? y, de alguna manera, ¿el alcance y sentido de la justicia? Será al final del libro v cuando Sócrates explore una respuesta amplia a esta solicitud de Glaucón y Polemarco sobre el juego de las pasiones que se desata entre Trasímaco por el poder y de Glaucón y Adimanto por la justicia, que permiten establecer la variedad de intereses en esa comunidad de diálogo. Lo que nos conduce una y otra vez a atender y entender las relaciones entre la naturaleza de la filosofía y la política misma. Es la dialéctica del propio diálogo, o la aplicación del método socrático a *La República*. Ni utopía ni antiutopía. Ni versión única o unitaria que socave la

individualidad y la diversidad para lograr unidad, consistencia u orden. Es un verdadero ejercicio de la razón, de discusión y, hasta cierto punto, de lograr un buen acuerdo.

Además, el diálogo socrático, basado en preguntas y respuestas, es la manera apropiada para transmitir la enseñanza de la filosofía; de un conocimiento que surge a partir de la aceptación de la ignorancia. Es el reconocimiento a la parcialidad e incompletud del conocimiento mismo. Es la oportunidad de que entren a escena los otros, la necesidad de los demás. La indagación requiere de la colectividad y corona la idea socrática de que la filosofía es una actividad constante de debate y deliberación, de visión y revisión.

Es decir, nos muestra un esquema de actividad política en su mayor dimensión. La enseñanza filosófica de Sócrates encuentra en el diálogo el modelo fundamental para representar sus alcances y limitaciones. Diálogo y no monólogo, como propio de una forma de gobierno democrática. Colectividad frente a individualidad, el mayor número frente a la imposición personalizada. Reflexión a partir del debate y no imposición de un pensamiento único, ingreso de la pluralidad que permite revalorar la opinión no especializada sobre la política. Apertura y no cerrazón, opción de alternativa en la decisión política. Una oportunidad a la democracia frente a la imposición totalitaria, crítica del poder como posibilidad del saber político.

Si bien podemos aceptar que no hay una continuidad expresa entre los diálogos de juventud platónicos, en particular la *Apología de Sócrates* y el texto de *La República*, la propuesta de ciudad ideal que pretende establecerse en el mundo real, nos muestra su posibilidad a partir del conocimiento objetivo –compartido socialmente– de la justicia, que permite así la

incorporación y preparación de los ciudadanos que deseen desarrollar su inclinación al conocimiento filosófico y que co-mulguen con la experiencia del diálogo socrático.

La técnica filosófica es una base para la política misma, con el afán de limitar o cancelar el arte y la poesía, establecer el comunismo, imponer formas educativas estrictas y mantener la paz social a través de una mentira calculada a partir del uso del mito de los metales. Así se lograría una *polis* armónica, ordenada, donde la razón domina. Sin duda, es un asalto de la razón, es el establecimiento de una sociedad cerrada, de un pensamiento único y la consecuente pérdida de libertad. Pero ello significa una posibilidad de realización.

El libro IX alcanza su clímax en la indagatoria socrática de la justicia y de la posible fundación de una ciudad justa. De tal forma que Glaucón disocia la trama vinculatoria de filosofía con la política, al postular un principio de realidad un tanto egoísta, pues considera que si el alma filosófica sostiene con profundidad su preocupación, no participará de buena gana en política (*La República*, 592^a, p. 455) dado que la ciudad fundada en palabras no existe en la realidad (*La República*, 592b, p. 455), Sócrates responde que “quizás haya un plan para esto trazado en el cielo para el hombre que desea observarlo y, sosteniéndolo ante su vista, fundar esta ciudad dentro de sí. No importa si existe ahora o existirá alguna vez. Él debería estar activo en la vida de esta ciudad, y de ninguna otra.” (*La República*, 592b, p. 455) De tal forma, que ni Sócrates ni Platón, abandonan su postura. La realización puede ocurrir en lo individual o en la ciudad, es un retorno a la propuesta inicial de ampliación para analizar la justicia en perspectiva macro, aquí se haría en la situación micro.

En este sentido, cobra cierta importancia, que en la argumentación del diálogo, aparezca en la presentación final el mito de Er, nos muestra también la imposibilidad de la justicia en la ciudad, con una posible salida de que ésta se ubique quizás en el alma individual. De tal forma que en *La República* se ha hecho transparente lo que en el *Gorgias* se esbozaba. La dificultad de tomar partido, si esto fuera necesario, entre la propuesta platónica de encontrar un conocimiento político incuestionable a partir de un conocimiento filosófico, resulta radical y conlleva la dificultad de encontrar los cimientos necesarios que afiancen una comunidad política estable.

En el modelo platónico, en donde el saber tiene primacía para usarlo en el poder o la actividad política en general, encontramos la necesidad de atender tanto a la forma del pensar político como a la forma de la actividad política. Ambos se apoyan en la idea de que el conocimiento político verdadero es esencialmente una ciencia del orden, una función arquitectónica, en donde se esclarece la posición y relación correcta entre los individuos, se señalan los orígenes del mal en la comunidad y se prescribe el modelo que predomina.

El orden político y sus respectivos fenómenos se transfiguran a la luz de una visión del Bien. Es una propuesta que proyecta y moviliza a la acción política misma, con el fin de alcanzar la excelencia perfecta y la verdad absoluta (*Las Leyes* V, 746 y *La República* VI, 503). Es la constante insistencia de Platón de atender la moral social y la visión política. Es la posibilidad de lograr la unión entre la verdad del conocimiento y la práctica de la política. Es la búsqueda incesante de que el conocimiento en general, y en particular el conocimiento político debe hacer buenos a los hombres. Una cuestión teleológica que

obliga a entender la naturaleza humana, el alma humana. De tal forma que el ámbito político correlaciona todas las esferas e influencias del carácter humano, ya sean públicas o privadas.

La propuesta de una sociedad ordenada de manera justa conlleva la posibilidad o la necesidad de una reforma moral y la estabilidad política, expone el sentido de su funcionalidad. Es la remembranza socrática. Cuestión que Platón analiza en el antagonismo que plantea entre la filosofía y la sociedad. Considera que vivir de manera filosófica es un martirio. Su experiencia política comentada en la *Carta VII* en su afán por aconsejar a Dioniso, la corrupción de su tiempo que lleva a condenar a muerte a Sócrates, el más justo y sabio de los hombres, parece conducir a un callejón sin salida la relación entre el filósofo y su participación en la política.

De aquí que sea un gran motivo lograr un mundo seguro para la filosofía y reformar la sociedad para perfeccionar a sus miembros. Platón considera que un mundo de razón gobernado por la filosofía es necesario para salvar la situación de corrupción y crisis existente en la Atenas de su tiempo. Así se propone una ciudad virtuosa, justa, que desarrolle lo mejor de sus ciudadanos.

Confronta a los sofistas en la medida que si bien develan la fuerza que las creencias tienen en el control del sistema político, lo hacen para lograr técnicas de éxito político a partir de un supuesto verdadero conocimiento, que no es más que un conjunto de opiniones que confunden a la sociedad en su totalidad, como a cada uno de los individuos que la constituyen.

Concluye que los sofistas no enseñan conocimiento sino opinión. Sin duda tiene un gran valor en la práctica de la actividad política, en su éxito pasajero, pero en nada contribuye a hacer mejores a los ciudadanos, crítica que Platón realiza no

sólo a los sofistas, sino a los hombres que se dedican a la política, al gran Pericles incluso.

Por ello propone que el caos de lo político puede ser remodelado por una visión de perfección a través de la *Idea del Bien*. El filósofo con poder o el gobernante que participa de la filosofía no implican necesariamente la unidad de términos opuestos, sino más bien, la integración de dos tipos de poder, esto es, la complementación de la política y la filosofía. Del poder y el saber. Esa sería la forma perfecta del poder político, la unidad entre la teoría del pensamiento que genera el modelo adecuado y del político que lo pone en práctica. Se niega al tirano y al retórico político como formas verdaderas de poder.

Si bien Platón da cuenta de la existencia de intereses personales encontrados en la *polis*, considera que un verdadero conocimiento de lo bueno y lo justo, puede lograr el consenso y la orientación de los intereses y del poder hacia un objetivo común. Es la entrada de las *Formas inmateriales*, de las *Ideas*, como generadoras de un conocimiento verdadero y estable. Es la integración del mundo que incorpora los campos de lo inteligible con lo sensible. El campo de lo sensible describe y evalúa el mundo existencial de la acción política; en tanto que el campo de lo inteligible da cuenta del mundo político que podía ser construido. El mundo unificado del saber político platónico.

El modelo que proponen las *Ideas* platónicas se expresa en categorías que dan una visión, que captan el fenómeno político y permiten reducirlo a una forma adecuada, así la estabilidad, la atemporalidad, la armonía, la belleza, la medida y la simetría nos permiten reconstruir un mundo político a partir de la propuesta platónica. Es la propuesta de la política como una disciplina arquitectónica. La inmutabilidad de las *Formas*

o *Ideas*, su constancia y perdurabilidad, puede traducirse en la categoría política de estabilidad (*Político* 269d); el conocimiento de la belleza eterna intuye un orden político transformado a partir de categorías estéticas (*Las Leyes* IV, 706), sólo se cambia respecto del mal, finalmente, la unidad y la armonía de las *Formas* encuentra su correlato en la necesaria unidad y cohesión de la ciudad estado, Platón nos dice al respecto ¿Acaso el peor mal para un Estado no surge de cualquier cosa que procura despedazarlo y destruir su unidad, mientras nada lo beneficia más que lo que tiende a unirlo y hacerlo uno? (*República* v, 462b, p. 264).

Platón diagnosticó el síntoma de la enfermedad, el modelo político estaba en crisis, la democracia ateniense contradecía todo orden posible. El fundamento gubernamental estaba en todo menos en el saber. El mundo inteligible era rebasado por el mundo sensible. La contradicción era evidente, las luchas entre grupos para imponer su provecho particular contrastaban con un sistema de gobierno que buscaba la felicidad para todos, se afectaba la idea de armonía y de belleza, del propio demiurgo-creador, pues un Estado puede alcanzar la felicidad recién cuando sus lineamientos son trazados por un artista que trabaja según un modelo divino (*La República* vi, 500e, p. 320).

El razonamiento platónico frente a la realidad ateniense implica responder al sentido de la política y a lo político mismos. Platón consideraba que la reflexión política implicaba un conocimiento de la vida buena en el ámbito público y que el objetivo del gobierno era una correcta administración de los intereses públicos de la comunidad. Independientemente de la discusión que provoca la idea de una vida buena y del objetivo

de gobierno, Platón logra establecer que lo político está estrechamente vinculado con lo público de una comunidad. Reflexión y acción son dos rostros de la moneda política.

¿Hay una buena y otra mala política? Si es el caso, ¿en qué radica su diferencia? En este sentido, pareciera ser un contrasentido el planteamiento de Platón en la medida que si la sociedad estaba enferma porque había una actividad política perversa y entonces la misión de la filosofía y la buena política debían liberar a la comunidad de la actividad política misma. Es una paradoja política fundamental. El arte de la política debía confrontar a la actividad política existente. Había consecuencias para el pensamiento y la acción. Se ha planteado en otro lugar una perspectiva radical en Aristóteles, en donde la política debía ser la del bien común, si no simplemente no hay política.²⁸

De ahí la firmeza de los métodos propuestos por Platón, tanto en la comunidad de la propiedad, de las mujeres y los hijos, de la clasificación de la sociedad en tres clases con funciones exclusivas cada una. Había problemas de interpretación, en donde lo político como proyecto iba en contra de la política como actividad. Cómo actuar con sabiduría en un ambiente conflictivo, ambiguo y de cambio, era la cuestión predominante. Es el punto que permite medir la cualidad del político. Saber de qué está hecho.

La metáfora del médico que debe recetar medicinas poco agradables para el paciente, con tal de mantenerlo sano, presentaba dificultades en el cuerpo político. El arte de gobernar

28 Cfr con Javier Franzé, *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, pp. 17-37, sobre la cuestión si la mala política sigue siendo política o si la corrupción es parte de la política también.

o el arte político encontraban dificultades para resolver conflictos y antagonismos. El tratamiento implicaba observar las cuestiones esencialmente políticas como un objeto propio, no eran bacterias o virus sino personas. Tampoco eran postres aceptados gustosamente por el ciudadano.

Conforme la enfermedad del cuerpo político y social, en ocasiones no había tiempo para perderse en la amplitud del terreno político y lanzarse sobre la naturaleza del Bien, el destino del hombre o la cuestión de la conducta justa. Podría caerse en la imposición y desvincular al arte político de la actividad conciliatoria. En adoptar un falso enfoque del arte de gobernar. Ronda un espíritu utilitario o una planificada precisión, al fin y al cabo, es una decisión política.

Por eso la propuesta de Platón resultaba difícil de realizar, pues su distinción entre el verdadero político-estadista-filósofo frente a la del político-sofista-charlatán tenía que pasar la prueba de la búsqueda de la perfección del ciudadano. De ahí las paralelas entre política y educación, así como su reflexividad. No bastaba manipular deseos y ambiciones, había que trascender y buscar algo más elevado, un sistema justo, aunque impopular y, pocos estaban dispuestos a arriesgar poder y prestigio en esta tarea.

Frente a esta situación ateniense, la propuesta del gobernante político resultaba crítica en sí misma, pues su grupo de adeptos era distinto al de los cómplices políticos tradicionales, como filósofo guardaba respeto hacia la verdad y como gobernante buscaba moldear caracteres y modelar formas de vida pública y privada, conforme a la visión del ideal paradigmático trazado (*República* VI,500).

Se busca la realización del arte de gobernar a partir de los verdaderos intereses de la comunidad, se guiaba no por los intereses del grupo de adeptos sino de la *Idea* del buen gobierno y la buena comunidad. El verdadero gobernante no sólo debía conocer lo real, sino darle existencia, hacer material el modelo político conforme al modelo divino²⁹.

Esta tendencia platónica del buen gobernar, se apuntala en las analogías del gobernante con el médico, el pastor, el tejedor y el artista que se encuentran en *La República*, *El Político* y *Las Leyes*. En todos los casos, Platón procura la mediación del experto profesional, la *Idea* como guía y sobre quiénes debe actuarse. El traslado que hace de estas artes al arte de gobernar es relevante por los modelos que propone, paradigma que alcanzará la vida política contemporánea, pues la búsqueda de la armonía del conjunto social, la unidad de propósito de los individuos o grupos y el rechazo de los extremos, guiarían el quehacer del político como estadista, del gobernante filósofo o del filósofo rey.

El problema más fuerte estaba sin duda en la necesaria selección, en la condición de los materiales con los que había que realizar el arte de gobernar, pues no siempre se podía actuar como el médico amputando un miembro para salvar el cuerpo, o quitando hilos que el tejedor consideraba afectaba al producto final, no había situación estética que permitiera la

29 En el esquema nietzscheano, había la búsqueda por establecer el dominio del principio *apolíneo* del orden armonioso frente a la tendencia orgiástica predominante de la vida política *dionisiaca*. Véase principalmente, Nietzsche, F., *El origen de la tragedia*, 9ª. Ed., México, Espasa-Calpe Mexicana, 1983, pp. 23-35.

obra de arte si no existía material humano adecuado. De aquí el sistema educativo fundado en la disciplina espartana que Platón proponía. La propuesta del rey filósofo y la educación de los guardianes en *La República* o el legislador imaginario de *Las Leyes*, son consecuencia del diagnóstico real.

El modelo de Platón buscaba establecer fundamentos políticos inalterables, en todas las áreas de la vida comunitaria con el fin de acercarse al modelo del *Bien*, su búsqueda estaba fincada en la matemática, como ciencia prototipo para avanzar la vida en comunidad, la política misma, era la búsqueda de una vida armoniosa y regular que se iba a esbozar en extremo al final de *Las Leyes*, al proponer un cuerpo ciudadano fijo en 5,040, cifra que expresaba la magnitud óptima por su utilidad en el cálculo político y como elemento divisor para las tareas de la guerra, la paz, los impuestos y la administración.

Así la estabilidad y precisión de los números acudiría a la vida de la comunidad. Además su propuesta contenía la dinámica propia de la sociedad. El estilo de vida musical y gimnástico que propone Platón, esbozado en la élite gobernante de *La República* y desarrollado en la vida comunitaria de *Las Leyes*, pretendía alcanzar la integración social, con unidad y armonía.

En el diálogo platónico *La República*, se muestra una ciudad justa e ideal. El comienzo de *La República* enlaza con el *Gorgias*, al discutir el valor de la justicia. Trasímaco, sostiene y recuerda a Calicles que la justicia está dictada por los que detentan el poder en interés propio.

La discusión sobre la justicia, permite a Platón construir su modelo ideal, una *politeia* distinta a las democracias u oligarquías o tiranías de la época. Con la teoría de las ideas ya desarrollada, nos da una síntesis de su filosofía política y de su

ideología en este diálogo. Propone un modelo teórico al que un gobernante ilustrado tomará como referencia ideal y patrón de excelencia. No propone un estado mejor sino el estado ideal. Solicita la participación del filósofo en ello, en la política para promover la justicia, la templanza y todas las demás virtudes civiles (*República*, 500).

La República es un tratado político, no sólo un diálogo sobre la justicia. En su periplo se reconoce que la justicia es lo más conveniente para el individuo, avanza en la construcción de la ciudad perfecta, donde la estructura social con sus tres clases organizadas según su función laboral refleja la estructura tripartita del alma humana, en seguida nos da una teoría del conocimiento con la alegoría de la caverna y de la educación, luego analiza las diversas formas de gobierno y sus degradaciones, concluye con la educación auténtica, censurando la influencia tradicional de la poesía y con un cuidado mito –teología política– sobre la responsabilidad ética de cada persona en la elección de su forma de vida.

La construcción de una sociedad justa se liga a la educación del ciudadano para la Justicia, que es la armonía del cuerpo social. En su momento, Platón recurre a lo que llama una noble ficción, un relato fenicio, mito inventado, donde narra que de la tierra surgieron ya los hombres creados con diversa naturaleza, los de oro, plata y bronce, son las distintas razas de hombre. El mito simplifica y aclara una conclusión filosófica. La necesaria división triestamental de la sociedad (*La República* III, 414d)

La correspondencia del bien final del individuo y la colectividad está en la conexión entre ética y política. Inteligencia, carácter y deseos. El lugar que a cada individuo

corresponde en la estructura social. La razón debe dirigir, el valor proteger y los apetitos mostrarse obedientes y productivos. Si cada elemento cumple la función que le es propia, la comunidad y los individuos realizarán la justicia y lograrán la felicidad.

Los símiles de *La República* sobre el sol y la *Idea del Bien* (504e-509c), sobre la línea segmentada (509c-511e) y la alegoría de la Caverna (514^a-518b) exponen plásticamente su tesis de la superioridad en el conocimiento de unos pocos, como la base de ese derecho al poder. La *Idea del Bien* es el fundamento ético que los filósofos administran para una sociedad con tal efecto. El saber auténtico funda las relaciones que mantienen y determinan la vida en la *polis*.

Aún cuando se persiga un fundamento más sólido para la política, basado en la filosofía, tenemos que reconocer que el momento de fundación de la filosofía es propiamente político. La política ateniense, el ambiente cultural e institucional que predomina, favorece este proceso. El esfuerzo del *continuum* histórico que surge habrá de trascender en el trabajo de Platón y se encontrará en la obra fundadora de la filosofía política de occidente, en *La República* misma.

Por otro lado, cuando entramos en la reflexión sobre *La República*, no sólo vislumbramos la actividad socrática, sino valoramos la discusión sobre la actividad política misma, en su práctica y en su saber o pensar. La práctica del diálogo platónico, la presencia de Sócrates con su peculiar estilo filosófico de cuestionar y afirmar la ciudad, su acción y pensamiento, así como la propuesta del rey filósofo con un conocimiento cuasi-divino, nos genera múltiples opciones en la actividad y la reflexión de la política.

La visión de *La República* puede ser contradictoria, de lo totalizador que no totalitario a la especificidad del sujeto o del gobierno, de la visión inclusiva a la excluyente, de la posibilidad extrema de que el propio Sócrates podría ser el primero en ser exiliado de la ciudad ideal junto a la poesía. De aquí que se revalore la continuidad o discontinuidad entre las obras de juventud y las de madurez, con el papel de Sócrates en su influencia con el pensamiento socrático sobre Platón.

Predominará la idea unitaria en el diálogo de que el conocimiento objetivo del *Bien* es posible y necesario para establecer una ciudad y un alma bien ordenadas, lo cual, en última instancia, se opondrá al planteamiento de la filosofía socrática de un conocimiento irónico basado en la ignorancia.

Por lo que deberemos de ponderar una lectura de *La República* como en fragmentos filosóficos o como una totalidad teórica autónoma. Aunque no se excluyen las posiciones debemos entender cómo abordamos ese conocimiento, aquí hemos optado por ambas estrategias con el fin de lograr cierta exhaustividad en los argumentos sobre la política.

Lo que no podemos erradicar es el hecho de que el texto nos plantea como requisito imaginación y sensibilidad teóricas, cuestionamiento y conservación de los elementos del orden como son el gobierno, la autoridad y la estabilidad como gobernabilidad. Esta es una utilidad que no regatea el diálogo y que sin duda, tiene gran repercusión en la comprensión de estos elementos existentes en un régimen, para abordar el análisis de toda situación política contemporánea.

En este sentido, *La República*, como texto fundacional, como creador de una ciudad, es un texto político, pues claramente fundar es un acto de poder, de igual manera le

acompañan la violencia y la exclusión como es el caso de la cuestión secundaria de la felicidad de los guardianes, la expulsión de la poesía y el exilio de quienes tienen 10 años de edad, la “mentira noble” y el programa eugenista que ofrece. Son las paradojas políticas del diálogo.

La República nos muestra también un acto político fundacional, que no encuentra legitimidad en ningún acuerdo, sino más bien es un producto de la imaginación y la construcción colectiva, una búsqueda incesante de un orden social, fundado en el saber filosófico de *lo Real*, que trae consigo jerarquía y sistema, que ofrece certidumbre a la comunidad, que le otorga solidaridad e identidad al ciudadano con su ciudad. Es la teoría del pacto social implícito. Serán los contractualistas los que le den forma y peso específico.

5. Política de cálculo

a) El Político

Con el diálogo *El político*, Platón funda su teoría política en el principio socrático de que el gobernar es un oficio técnico basado en el conocimiento. El político requiere de un experto que posee un saber que le capacita a actuar incluso por encima de las leyes escritas. Ética y política siguen unidas en esta concepción del político-estadista al servicio de la comunidad. Se diferencia de *La República* en que no habla de la educación como factor fundamental ni del sistema organizativo social, nos muestra una perspectiva del método dialéctico en la *diairesis* (por división y especificación). Mientras en *La*

República se atiende el proyecto ideal, en *El Político* se va de lo mejor absoluto a lo posible real.

El político perfecto es solo un dios o un hombre excepcional que sería un milagro su aparición. Si el divino político no se presenta en nuestro mundo habitual entonces es necesario proponer la obediencia a las leyes. Es la propuesta del plan B en toda actividad política, en donde la incertidumbre y la crisis son la situación normal.

Platón ha comparado primero al político con el pastor, luego con un tejedor. En su esquema del equilibrio político requerido, enfatiza la justa medida, la recta proporción. Es una manera de dar cuenta de las dificultades de lo ideal, que devendrá en el justo medio aristotélico.

Examina los tres tipos de gobierno, monarquía, oligarquía y democracia, atendiendo a su imposición por violencia o consenso popular, la riqueza o pobreza de los gobernantes y la obediencia a las leyes, de mejor a peor acepta la monarquía constitucional, la aristocracia y la democracia.

El mito del *Político*, cuenta cómo un ciclo cósmico gobernado por Cronos, en que los hombres pastoreados por dioses llevan una vida idílica, se opone a otro, en que la divinidad abandona el timón, el mundo rueda al revés y va hacia la región infinita de la semejanza, y a punto de caer en el caos, vuelve a ser retomado por el gobierno divino.

Hay en este mito un ambiguo elogio a la edad de oro primigenia, sin política ni filosofía, y una explicación de cómo hay que contemplar la labor del político en una áspera realidad y no en un marco idealizado.

Sin duda, *El político*, es uno de los diálogos más difíciles de Platón. Dice lo que busca, la definición del político, pero

parece que no la busca, que está disperso, que le surgen otros tópicos en el camino de la discusión, de la reflexión política.

Platón coloca en primer plano la idea de que puede y debe haber una *episteme* de la política, un saber seguro y cierto que permita orientarse en el dominio político; que esta *episteme* de la política se apoya finalmente en un saber trascendente; e incluso que se apoya sobre la trascendencia misma.

Platón critica el régimen democrático y también el papel de la ley. En 294^a-c justifica sus pretensiones de superar la ley escrita en nombre de un saber superior. También retoma la cuestión de la justicia en Grecia ¿quién debe dar qué y quién debe tener qué?

En *El Político* se puede reencontrar prácticamente todo Platón, cambia la definición de quien es apto para gobernar, el político, el hombre político o el hombre real, que en *La República* se identifica con el filósofo. El hombre real no aparece como pastor, la primera definición, sino como un tejedor real, lo que teje es dispar, son los diferentes individuos de la *polis* y las diferentes partes del alma de los individuos.

Ni siquiera el tejedor real es la verdadera definición del político. Hay una tercera, que no es el filósofo y que tampoco lleva a él. Esa definición prepara el camino hacia el tipo de régimen y gobierno de *Las Leyes*.

Los miembros del consejo nocturno son filósofos, educados como tales pero formalmente no son ellos quienes gobiernan. En la ciudad de *Las Leyes*, los verdaderos gobernantes son los magistrados, los magistrados elegidos.

El político sitúa el tránsito del régimen definido absolutamente en *La República* como poder de los filósofos al régimen de *Las Leyes*, en que hay magistrados electivos, aunque manejados por el consejo nocturno.

El objeto del diálogo: encontrar una definición del político. La estructura es extraña, dos definiciones del político, ninguna de las cuales es válida según Platón. La definición adecuada está escondida en el diálogo.³⁰

El político como pastor (258b-277c), se expone con dicotomías, diferentes especies de saber (teórico/práctico) y luego acude la idea del pastor. Dos incidentes, la distinción entre especie y parte (262^a-263b), luego la necesaria atención al punto de vista subjetivo en las divisiones que se realizan (263c-264^a).

¿Por qué el político no puede ser el pastor? Porque hay otras artes que se ocupan de la crianza de los hombres. Porque un pastor propiamente dicho se ocupa de todo, mientras que el político no se ocupa de todo. Digresión primera: el mito del reino de Cronos. Un pastor es superior a los otros seres a quienes hace pacer, cabras o carneros, es de otra especie, si hubiera un pastor de hombres, sería un dios, y justo en el tiempo de Cronos, había un pastor divino. (268e-274). Este político pastor se confunde entre el pastor humano y el divino, por lo que modifica la definición, no sólo es pastor, sino que cuida los rebaños de cierta manera (275c-276e), pero luego se abandona,

30 En esta lectura de *El Político* de Platón seguimos de cerca la propuesta-plan de Castoriadis: 1) Fecha y situación histórica; 2) Estructura del texto, el extraño enlace entre las definiciones, los incidentes y las digresiones. 3) Las dos definiciones. 4) Los ocho incidentes. 5) Las tres digresiones. 6) El problema de la composición: ¿hay o no una estructura oculta detrás de lo que parece un edificio muy barroco, con dos torres principales, tres torres anexas y ocho construcciones secundarias?, Vid. Castoriadis, Cornelius, *Sobre el político de Platón*, FCE, Argentina, 2002, 187 pp.

en 277^a-c, el Extranjero dice que todo eso no funciona, y así se dejan de lado el rebaño y la pastoral.

Se introduce un incidente número 3, un nuevo principio metodológico, el paradigma y sus elementos, que propicia la definición número 2 del político como tejedor. El incidente del paradigma se ubica en la cuestión ¿cómo pensar una cosa a partir de otra? ¿tropiezo con dificultades para pensar una cosa acometiéndola de frente, o no sé cómo tomarla? Lo que puedo hacer es encontrar un paradigma, algo distinto que muestre parentesco suficiente, que se deje articular y desplegar de manera fecunda hasta que yo pueda volver a la primera cosa y decir, eso es, ahora puedo abordarla así. Este incidente ofrece un camino humano de solución a esa *aporía*: ¿cómo sé que el tejido es un buen paradigma del arte del político? ¿cómo sé qué es un ser humano antes de haberlo visto? ¿cómo puedo buscar algo si no sé ya qué busco? Más que solución de la *aporía*, Platón nos muestra el gobierno de la *aporía*, pues presuponemos que en las cosas hay parentescos intrínsecos más que formales, que permiten pasar de una categoría a otra, del tejido al político.

Segunda definición del político como tejedor, que ocupa todo el final del diálogo. Inicia con una exposición (279b-280^a) que muestra la técnica del tejido mismo y las diversas maneras de tejer. Ahí surge el incidente cuarto, (281d-e) la diferencia entre las artes de la causa propia de las de la causa compuesta o acompañante o comitante, como Platón dice.

Luego muestra el incidente 5, antes de volver a la definición: la medida de las cosas. Para Platón hay medidas relativas y medidas absolutas. Medidas que sólo cobran sentido mediante las comparaciones y medidas absolutas, normas de las cosas. Sobreviene el incidente 6, el ardid de Platón sobre el verdadero

objeto del diálogo: no es el político, del que hacemos poco caso, sino la dialéctica, el ejercicio dialéctico (285d). Enumera Platón las siete artes de la vida en común y luego las artes auxiliares y subalternas (289-291^a) donde aparece el político democrático-demagógico y se producen dos enormes digresiones.

La digresión 2 sobre las formas de los regímenes políticos (291d-292^a), retomada en 300d-303b, donde Platón dice que la democracia es a la vez el menos bueno y el “menos peor” de los regímenes.

La digresión 3, en donde Platón desarrolla la idea de que sólo la ciencia está en la base de la definición del político. Esta digresión se articula en 5 puntos: en 292, la base de la definición; en 293^{a-e}, la afirmación del carácter absoluto del poder de quien sabe; en 294^{a-c}, la deficiencia esencial de toda ley escrita; en 254e-297d, aparece la primera navegación, donde Platón reafirma el poder absoluto del que sabe, y cuya mera aparición suprime de derecho cualquier ley; y finalmente, de 297d a 300c, la segunda navegación, la que dice que a falta del verdadero político podemos conformarnos con esas reglamentaciones deficientes e inadecuadas que son las leyes escritas.

¿Qué es lo que teje este tejedor real? ¿Cuáles son los materiales que tiene que combinar, entrecruzar para ejercer su función? Primera referencia sobre el objeto de ese tejido es la de las diferentes artes, las siete artes principales y las artes auxiliares indispensables para la vida en común.

El político es el tejedor real que entrelaza todas las artes necesarias para la vida de la ciudad, aunque no las teje tanto en su persona sino que permite más bien la coexistencia de esas diferentes artes en la ciudad. Aquí se introduce el tema de la

virtud, ya abordado en *La República* y que Aristóteles retomará en su teoría sobre la *phronesis*.

Como pareja de la ontología surge la psicología. El político entrelaza en su tejido las diferentes partes de la virtud, las partes psíquicas de la virtud en los individuos, y, por lo tanto, desde ese momento volvemos una vez más a él en su actitud de entretejer esos aspectos, dimensiones de la virtud; en el rodeo, hay una especie de adición.

El verdadero político no entreteje meramente las artes y luego las partes del alma, posee una capacidad relevante, también teje genéticamente a los habitantes de la ciudad. Que haya mezcla entre las familias con más “cabeza loca” y las más prudentes, para que sus descendientes exhiban una combinación de esas cualidades que constituya una buena mezcla, y así se llega, a la definición final (311b-c). El político tejedor, como un político gobernante, en un gobierno mixto, o combinado.

b) Las Leyes

Por su parte, en el diálogo *Las Leyes*, Platón nos muestra a la ciudad en términos austeros y fortificada por las normas escritas. Combina los fundamentos de la legislación con una elaboración detallada del aparato legislativo.

A los 81 años, la muerte alcanzó a Platón redactando literalmente su último diálogo, *Las Leyes*. Aquí retoma la construcción de una *polis* en la que pueda realizarse la justicia anhelada por el filósofo. Es un nuevo empeño de proyecto político global. Aunque hay cierto pesimismo en el enfoque. El extranjero ateniense es el conductor del diálogo. No es una

cuestión de forma, sino de un contenido, en donde el personaje platónico encarna la posición de la crítica de su propia *polis*.

Las Leyes ofrecen un avance en el camino indicado por *El Político*. Se busca una fácil realización, ante la realidad y la actual condición de la sociedad, no la utopía de *La República*.

Platón no habla de los reyes filósofos, ni de ideas ejemplares, ni de tres clases distintas en la población, ni de los tres elementos funcionales del alma, no se busca una educación para los guardianes sino para toda la sociedad.

Aun cuando no se abandona la perspectiva ética fundamental, la verdadera política es la que mejora a los ciudadanos en bien de sus almas y el gobernante ocupa su cargo en razón de su conocimiento del bien objetivo, al servicio de la comunidad, el gobierno es educación, de manera que todos aprendan que lo mejor es la justicia y que se debe hacer lo que es justo y bueno para lograr una ciudad feliz.

La *paideia* se fundamenta en la buena legislación. La resonancia socrática de respetar la ley de su ciudad y reafirmar su soberanía. La preeminencia de las leyes frente a los poderes máximos se establece en el momento en que los hombres al darse leyes se diferencian de las bestias. Se busca con ello realizar lo mejor. El verdadero arte político ha de cuidar no de su bien particular, sino del común. El bien común esté mejor atendido que el particular. El arte de gobernar debe incluir el conocimiento de que eso es así. Aunque su naturaleza mortal le impulsará sin cesar a la ambición. Dos motivos por delante de lo más justo y lo mejor. Un hombre que naciera por una suerte divina con capacidad suficiente para tal empresa no necesitaría para nada de leyes.

No hay ley ni ordenación alguna superior al conocimiento, ni es lícito que la inteligencia sea súbdita o esclava

de nadie, sino que ha de ser la que lo gobierna todo, si es verdadera inteligencia y realmente libre por naturaleza. No se da esto. Por eso hay que preferir el segundo término, la ordenación y la ley, que miran y atienden a lo general, aunque no alcancen a cada una de las cosas (*Leyes* 875^a-d). Esto ya había sido dicho en *El Político*.

Se busca que los legisladores actúen con sentido moderado, de acuerdo con la razón, en concordancia con las leyes divinas que rigen el cosmos. Lo racional busca concreción en los preceptos legales. Hemos de regir nuestras casas y nuestras ciudades obedeciendo a lo que hay de inmortal en nosotros y dando nombre de ley a lo que determina la razón (*Las Leyes*, 714^a). Hay que persuadir a los ciudadanos de que las prescripciones humanas miran a las divinas, y las divinas todas a la razón, que es su guía (*Las Leyes*, 631d).

Platón ya no habla en *Las Leyes* de la *Idea del Bien*, luminoso objetivo de todo, sino de lo divino y de *Dios*. Proclama la objetividad de los valores, pero la funda ahora en lo divino. La divinidad, ciertamente, ha de ser para nosotros la medida de todas las cosas, y mucho mejor que cualquier hombre, como algunos afirman (*Las Leyes*, 716c, pp. 375-376). Reminiscencia crítica de *Protágoras*.

En *Las Leyes*, de los doce libros que la integran, los libros VIII, IX, XI y XII están dedicados a exponer un código legal detallado. Los libros I, II y III forman una introducción general donde se abordan tópicos de psicología, arte, educación, historia y teoría política. Se rechaza el proyecto político espartano, que pugna por una sociedad encaminada hacia la guerra, oponiéndole el de la ciudad fundada en la justicia para todos. Los libros IV y V trazan el marco general

para la fundación de la ciudad, consideran sus condiciones geográficas. El libro VI atiende magistraturas, elecciones y leyes matrimoniales. El VII es sobre la educación y el X legisla temas de religión.

En esta nueva ciudad que Platón propone, a él mismo no le hubiese ido tan bien, pues impone a los solteros duras penas y privación de honores, lo mismo que a los casados sin hijos. A la utópica ciudad de *La República*, la ciudad de *Las Leyes* se presenta alejada del paradigma celeste, cautelosa y resguardada tras esos códigos escritos, sin confianza en los filósofos guardianes ni en la iluminación al fulgor de las Ideas. Es una ciudad con mayor posibilidad de realización por los hombres.

Hay que señalar que el diálogo de vejez, el último en su elaboración, *Las Leyes*, es el más extenso de la obra de Platón. Plantea una nueva versión de la vida humana y de la organización política. En muchos sentidos es un contraste con el tamaño y las ideas de *La República*. Incluso podríamos decir que el estado ideal de *La República* se encuentra también en el estado posible de *Las Leyes*. Estas últimas no cancelan el estado ideal de la primera, hay una reafirmación básica sobre cómo materializarlo. Destaca de inmediato, no sólo por el título, sino por el contenido que este segundo estado es un estado de leyes. Estamos inscritos en la política como arte de lo posible.

En *La República* los guardianes son ley suprema en *las Leyes*, se asume que ninguna naturaleza humana nace lo suficientemente dotada como para poder saber, a la vez, aquello que es mejor para los hombres en la convivencia política y, sabiéndolo, para poder quererlo siempre y ponerlo siempre por obra (*Las Leyes*, 875^a, p. 171). Contrario a la idea que sostenía en *La República*, Platón considera al gobernante como un

esclavo de la ley. A tal grado, reminiscencia socrática, que el ciudadano no sólo debe luchar por la ley, sino optar por morir antes que desobedecerla.

Platón reitera como problemas específicos la obediencia y sumisión a la ley, en lo general y en lo específico de Atenas, así como la inmortalidad del alma, la existencia de valores absolutos y de verdades eternas, son elementos fundamentales del pensamiento político de Platón, estos tópicos diseñan la estrategia metodológica y la técnica del diálogo, como instrumentos fundacionales del enfoque político.

De aquí que en un amplio sentido, lo legal, no sólo es normativo o coactivo, en el mundo antiguo posee una fuerza persuasiva y educadora, en su momento organizativo plantea la armonía de la comunidad a través del orden, la medida que se requiere para la convivencia humana. Es la discusión sobre obedecer y/o someterse a la ley, a la cuestión de si se debe obedecer una ley injusta, el camino de la rebelión y de la crítica al orden establecido.

En *Las Leyes* asistimos al uso fundamental del método comparativo, relevante en el análisis de la política, que se establece desde el principio del diálogo, al evaluar las características institucionales, de lo legal y lo político, entre Atenas, Esparta y Cnosos. El nuevo estado-ciudad de *Las Leyes* es producto de la comparación, no sólo de las virtudes, sino del espíritu de disciplina y el valor militar, sin embargo se impone la idea ateniense de que el Estado no debe tener como fin exclusivo la guerra y la victoria, sino la formación del hombre. Dirá que la victoria sobre sí mismo es de todas las victorias la primera y la más gloriosa (*Las Leyes*, 626e, p. 193), entre el rango jerárquico virtuoso que establece ocurre que justicia,

templanza y sabiduría irán primero que la valentía (*Las Leyes* 630b-e, pp. 200-201).

Los libros I, II y VII de *Las Leyes* atienden fundamentalmente la temática educativa, la idea del estado educador, el estado formador de valores morales e intelectuales, que se consuma en la idea de un legislador capaz de forjar y modelar las almas. Entre las diferencias que establece con *La República*, destacan la creación de una magistratura educativa de los dos géneros, al que acceden sólo los guardianes de la ley que además de la respectiva educación y edad de cincuenta años, deben tener familia, esto es la experiencia de ser padres con hogar propio.

Platón instituye también en este segundo paradigma estatal, la educación pública, universal, obligatoria, gratuita y popular, así lo asevera en el libro VII, a un grado tal que generación, crianza y educación integran una unidad comunitaria, la familia será la célula y el fundamento estatal, en el ámbito privado pero con repercusión pública, propone en su ley-estado ideal que se prohíba toda relación sexual fuera del matrimonio, así como toda relación homosexual, de tal forma que quienes no cumplan, sean excluidos de los honores cívicos y los cargos públicos que conlleva.

En este diálogo el tema de la educación dialéctica y la teoría de las Ideas se encuentra minimizado, por no decir ausente, pocas expresiones hay que las asocien como este considerado el texto relevante sobre el tema, el mejor método de observación y de investigación es el que consiste en reducir lo múltiple a la singularidad de la idea o de la forma (*Las Leyes*, 965c, pp. 337-338), por otro lado, el tema teológico ocupa un lugar relevante, el libro X se consagra al análisis de este problema. El

saber teológico ocupará el más alto saber en *Las Leyes*, como lo mostraba el saber dialéctico en *La República*.

El estado que se propone en *Las Leyes* es una mezcla de autocracia-monarquía con democracia; monarquía y democracia serán las dos formas de gobierno generadoras de los otros tipos (*Las Leyes*, 693d, p. 330). El arte de gobernar está en la capacidad de saber combinar sus respectivos principios, el principio autoritario de la monarquía y el principio libertario de la democracia, así podrá lograrse una ciudad libre, razonable y bien relacionada consigo misma.

El uso organizativo-cuantitativo destaca al proponer la distribución del poder y de la riqueza a partir de los 5,040 lotes de igual extensión que se otorgarán a cada una de las familias que constituyen la ciudad. Este número –que admite el mayor número de divisores (59, incluyendo del 1 al 10)–, permitirá asignar proporcionalmente las diferentes magistraturas, la herencia estará determinada también por él y sólo será exclusivo de un hijo, cuando la familia crezca y deseen aumentar su propiedad esto no será posible, por lo que tendrán que emigrar para no romper la distribución organizativa social que existe. La moneda local no tendrá valor en el exterior.

Lo relevante está en la habilidad que se requiere para combinar democracia y oligarquía, cuestión que se traslada a la distribución de los cargos. El Gran Consejo contará con 360 miembros, 90 por cada una de las cuatro clases existentes, el proceso electoral durará 7 días, aunque este Gran Consejo o Asamblea será posible convocarle y disolverlo en cualquier momento por el Consejo, estas formas correspondientes al Poder Legislativo, encontrarán un amplio Poder Ejecutivo repartido en diversos magistrados y funcionarios, como los

regidores de la ciudad y de mercados, los sacerdotes, los regidores rurales, las autoridades educativas, los guardianes de la ley, todos ellos sumarán 37 y contarán con al menos 50 años de edad.

Esta organización política de *Las Leyes* que se registra en el libro VI, se complementará con el Consejo Nocturno que se menciona en el libro X y se desarrolla en el libro XII. El Consejo Nocturno es el nervio del Estado, posee poderes extraordinarios y superiores a los de cualquier otro órgano estatal. Sesiona diariamente al final de la noche o al alba; sus diez miembros, la mayoría ancianos, son los guardianes de la ley junto con otros diez jóvenes entre 30 y 40 años, nombrados selectivamente y que hayan obtenido la más alta educación posible.

La soberanía de la inteligencia vuelve a destacar en este segundo modelo estatal. También señala los poderes inquisitoriales que posee el Consejo Nocturno, como una manera de controlar la vida pública y privada de los ciudadanos, hay castigos severos a los delitos de impiedad; este Consejo procurará con todos los medios a su alcance que reinen en la ciudad las cuatro virtudes cardinales, armonizadas en la vida ciudadana en su totalidad.

Si bien este estado legal mantiene la estructura fundamental del estado ateniense, posee características del estado espartano. Por ejemplo, los cuatro órganos fundamentales Asamblea, Consejo, Guardianes de la Ley y Consejo Nocturno se corresponden a los cuatro órganos de la vida política ateniense, la Asamblea, el Consejo o Senado, el Arcontado y el Aréopago, pero la disciplina que propone no corresponde a la situación prevaleciente en Atenas ni a su espíritu o costumbres.

Otra cuestión relevante en este segundo estado que propone Platón, es que si bien en *La República* la organización de la ciudad se funda en la fe existente de los dioses, en su providencia y justicia incorruptible, así como en que los filósofos mantienen a la justicia como valor absoluto, y en última instancia la justicia divina actúa al final de la vida. En *Las Leyes* encontramos en el libro x, el problema teológico o de Dios, Platón considera que el ateísmo es la fuente de insensateces, a grado tal que señalará parafraseando a Protágoras, que Dios es la medida de todas las cosas, como una forma de expresar su visión teocéntrica frente al antropocentrismo.³¹

En la ponderación de las obras políticas platónicas podemos recuperar el sentido de las ideas en la práctica.³² Conforme al papel relevante que tenía el conocimiento político, cuando concurría la idea del Bien y la utilidad que tendría para el gobernante su saber, asentamos un esquema de

31 Esta tesis será difundida por la pintura de Rafael, “La Escuela de Atenas” cuando reproduzca la imagen del anciano Platón apuntando con su dedo hacia el cielo. No un estado teocrático, sino la religión como sustento de la vida política. Sombra futura del utilitarismo de Maquiavelo.

32 La influencia de Platón sobre el pensamiento político occidental es notable, sus categorías han entrado al *corpus* de discusión de muchos otros pensadores. La armonía, unidad, moderación y estabilidad por citar algunas, son atributos fundamentales del análisis político y de los regímenes políticos mismos, a ellas han recurrido desde Polibio, Cicerón, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Hegel, Rousseau, Madison, Montesquieu, hasta Habermas con su actualización de la acción comunicativa a partir de una actitud dialógica ético-discursiva.

análisis en donde la necesidad de conocer *el Bien*, es un requisito previo, aunque el conflicto existente entre los grupos, el funcionamiento de las instituciones políticas, cómo dirigir y cuándo actuar y cuándo no hacerlo, enfrenta el riesgo en la educación política del gobernante, que podría ser diluida en saberes ajenos a la política; sin embargo, Platón concebía *el Bien* como una necesidad para todos, además nadie se negaría a conocerle sabiendo que sigue sus propios intereses, por ello el arte político no perjudicaría a nadie mientras observase su objetivo con fidelidad.

El modelo platónico requiere una amplia dosis preventiva o planificadora, sobre todo cuando los conflictos son recurrentes y hay un compromiso con la comunidad, como un deber político. Por otro lado, la idea del político estadista, del filósofo rey o del legislador que no sólo poseen saberes o virtudes excepcionales sino que tienen una idea divina y eterna del *Bien*, permitió estimular la idea en donde el rey influye y revitaliza el ímpetu del individuo y de la comunidad para alcanzar objetivos superiores.³³

El filósofo rey es una figura que en el pensamiento de Platón responde a su visión de la poca duración del orden

33 Ideas que no están fuera de la realidad cuando trasladamos la reflexión platónica al esquema de Marx o Lenin cuando el modelo de sociedad se ubica en el modelo de una clase social o en la teoría de una élite revolucionaria desinteresada, este esfuerzo de infundir a los hombres una idea renovadora de cambio, de armonía o de un nuevo orden no está tan alejado del modelo paradigmático de Platón, claro está, con contenidos y objetivos distintos, pero modelados en función de un objetivo que transforma la totalidad de la sociedad.

político y de la desconfianza hacia el poder absoluto, es una respuesta para beneficiar al conjunto de la sociedad y evitar la tiranía. La disciplina filosófica y la excelente formación permitirían que el verdadero político, estadista o gobernante no sucumbiera a las tentaciones del poder y el placer (*La República* VII, 521, p. 347), de aquí que considerara que la mayor dificultad estaba en convencer al filósofo de abandonar su vida contemplativa para participar en la política, era el retorno a la caverna.

El amante de la sabiduría no competiría por riqueza y poder, sino por más conocimiento, su ambición no dañaba a nadie y sí beneficiaba a todos. De tal forma que la compulsión a mayor poder que el propio poder político genera no alcanzaría al filósofo que desea más saber. Platón no negaba la necesaria participación o el derecho de los ciudadanos a intervenir en los asuntos de su comunidad, lo que dudaba era de la participación con conocimiento de causa, era la distinción estricta entre la opinión pública y el verdadero conocimiento político.

Si bien el carácter absoluto del conocimiento político en Platón no proviene propiamente de la actividad política, sino de otros campos como las matemáticas, las artes especializadas como la medicina, la tejeduría, el pastoreo o la navegación, no significa falta de realidad en el modelo platónico, sino más bien otorgaba su fuerza a la precisión que se requería en la vida política y que se había logrado en otras áreas como la ciencia, la matemática o la medicina.

Esta idea sería desarrollada posteriormente con mayor profundidad por el discípulo más avanzado de Platón, por Aristóteles, quien dirá en la *Ética nicomaquea* que “nuestra exposición será adecuada si es tan clara como lo permite el tema, ya que la precisión alcanzable no es similar en todas las

exposiciones, como no lo es en todos los productos de los diversos oficios...”

Y continúa, “las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los prejuicios que causan a muchos...hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante llegar a conclusiones semejantes...es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.” (*Ética nicomaquea* I, 1094b 12-19; 1098^a 20-34, pp. 133-134).

Si bien el conocimiento experto se reserva a pocos, en el ámbito político, las características de una mayor participación en los asuntos que conciernen al ciudadano, permiten la intervención con opiniones diversas, incluso no fundadas en conocimiento, pues lo que le da valor es su pertenencia al estado, a la *polis* y no a su formación educativa o experiencia; puede ser la simple creencia o gusto, lo que induzca la participación, esto dificulta los juicios sobre la política.

La distinción entre opinión y conocimiento resulta relevante, pero en una decisión pública con predominio democrático, ya nos enseñó Platón en el ejemplo del tribunal de niños que juzgan entre el médico que aplica medicina amarga y el pastelero que entrega postres que afectan al individuo, que podría resultar vencedora la peor elección. En el caso de Platón, considerar un verdadero juicio político a partir del saber de las

Ideas o Formas eternas del conocimiento, no conduce a la relevancia del juicio político.

La contraposición entre conocimiento y opinión, vuelve a surgir, cuando se analiza un tipo particular de régimen. En una democracia las opiniones tienen el potencial de ser el medio de dar a conocer el carácter político de la sociedad. Es la necesaria conexión entre lo público y lo privado, la vinculación con las necesidades, intereses, deseos de una sociedad y de cada individuo.

La reflexión de Platón en *La República* establece que la unidad social deriva básicamente de la virtud y la sabiduría que vinculan a quienes gobiernan con la totalidad de la sociedad y, además, está soportada por una estructura ordenada de funciones asignada a cada individuo. Por otro lado, en *Las Leyes*, la unidad es la misma, pero no sólo se confía en una élite, sino más bien a una minuciosa regulación que permite fluir al resto de la sociedad las decisiones adoptadas.

En los textos políticos de Platón, observamos métodos distintos con objetivos comunes. La visión del *Bien*, ya sea en el filósofo o en la trama legal nos lleva a señalar que el arte de gobernar tiene como objetivo la educación de las almas, lo cual requiere unidad de la comunidad, sensibilidad y sentimiento únicos.

Sin duda la unidad es una condición necesaria para el arte político. Pero el arte de gobernar debe apuntar a lograr estabilidad temporal y síntesis parcial, encarar lo incompleto; por lo que el modelo platónico resulta difícil de materializar dada la imperfecta naturaleza humana que participa de la vida política. Es un saber político de lo contingente para alcanzar lo absoluto virtuoso.

Hay dificultades en construir una lógica política a partir de categorías platónicas como belleza, estabilidad o armonía o de unidad en el sentido platónico, se requieren mediaciones entre ellas y su funcionalidad operativa en la sociedad y, en el propio proceso de gobierno. Por eso el saber político de Platón es inasible de inmediato, reclama la paciencia del tiempo de aprendizaje, la prudencia virtuosa y la persistencia cotidiana.

III

Aristóteles y el saber político

1. La comunidad política aristotélica

¿Cuál es el sentido de la reflexión política en Aristóteles? ¿Una crítica de la propuesta platónica, tanto de *La República* como de *Las Leyes*, o una nueva perspectiva? ¿Cómo se vincula la teoría con la práctica? ¿La *polis* ateniense determina la reflexión de la *Política* o la *Política* define el quehacer de la *polis*?

En Aristóteles la política está definida por los fines que realiza, por el bien común. Si no busca este fin, simplemente no es política. El deber ser habrá de derivarse del ser, así los fines de toda actividad, los valores que la orientan, son legitimados del ser que se derivan, de la naturaleza humana, que al decidir crea. Así los valores surgen de los hechos, de la naturaleza del ser, de las cosas y actividades mismas, es por ello que la naturaleza es normativa, otorga criterios para la acción buena del hombre.

En la *Política*, Aristóteles da un tratamiento sistemático a los temas relacionados con el origen y sentido del gobierno de la ciudad y las tareas del gobernante y del gobernado. Acude al análisis de 158 constituciones particulares para

fundamentar sus planteamientos. Otorga un valor artístico y técnico a la política, una ciencia práctica, que encabeza y dirige a las otras disciplinas.

La *polis* contextualiza el objetivo y la búsqueda del bien y de la felicidad, que Aristóteles desarrollará ampliamente en la *Ética nicomaquea*. El individuo y la *polis* coinciden en sus fines, permite el desarrollo armónico de ambos, pero cuando se dividen u oponen entra en crisis la organización política o resultan afectados determinados individuos. Es cuando concluye Aristóteles que el hombre es por naturaleza un *zoon politikon*, un ser político, hecho para vivir en la *polis* y que necesita de ella para su sobrevivencia (*Política*, Libro I, p. 45 y ss).

La concepción ética y política aristotélica mantiene vasos estrechos y comunicantes entre ambos campos. La caracterización de la vida política se afirma en la relación individuo-ciudad, “Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque, procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades” (*Ética nicomaquea*, 1094b, p. 133), cuestión que desarrolla de manera genético-evolucionista en la *Política*, en donde la *polis* es culminación de la obra humana, es autosuficiente, lo que le otorga preponderancia frente al poblado, la aldea y la hacienda familiar.

¿Cómo relaciona Aristóteles el análisis de la *polis* con la naturaleza del poder, con la política, con quién manda y quién obedece, cómo se fundamenta? De manera natural sería una respuesta directa, corta y tajante. Aristóteles observa en la *polis* la suprema forma de asociación. La supeditación del individuo

a la *polis*, se reafirmará en la doctrina que otorga la supremacía al todo frente a la parte que le constituye.

Doctrina que jugará un papel relevante en el pensamiento aristotélico y que se expresa en un modelo biológico-natural, en una analogía del cuerpo que se repetirá en la *Política*: “Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano... Todas las cosas se definen por su función y por sus facultades, de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Así pues, es evidente, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo” (1253a 19, p. 52).

Ambas ideas, la concepción orgánica de la *polis* y la doctrina de la supremacía de la ciudad-estado sobre el individuo aparecen también en *La República* de Platón. Son parte de la concepción práctica, de la autoridad ilimitada del estado griego antiguo, que incluso integra al terreno de la moral. Aunque se diferencian por la vertiente del estado ideal asumida por Platón y la del estado posible considerada por Aristóteles.

La diferencia entre la concepción aristotélica de la política y la platónica aparece en los dos primeros libros de la *Política*. En el libro I, Aristóteles analiza las cuestiones fundamentales o teóricas sobre la naturaleza de las ciudades y del hombre. En el libro II, expone lo inadecuado de las versiones anteriores sobre el mejor régimen, así como las limitaciones de los regímenes reales considerados como supuestamente mejores. Enfatizamos estos dos aspectos sobre la comunidad política y la naturaleza humana.

Hay un paralelismo al inicio de la *Política* con el de la *Ética nicomaquea* (pp. 45-46): “Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad, y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien” (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), “es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Esta es la llamada ciudad y comunidad cívica”; y que la asociación más autorizada de todas y que abarca todas las demás lo hace particularmente, y “tiende al bien más autorizado de todos. Esto es lo que se llama la ciudad o la asociación política”. Así nos encontramos con que la *polis*, la “ciudad”, o el “estado”, o la “ciudad-estado” es un grupo de personas que comparten o tienen ciertas cosas en común, y ya agrupadas se le denomina sociedad, asociación o comunidad.¹

A partir del bien común, del bien autorizado que abarca todos los fines y los objetivos particulares, se distingue y caracteriza la asociación política. Hay distinción entre “sociedad” y “Estado”, son relaciones que deben esclarecerse en la reflexión para especificar su tipología, su dependencia o subordinación, su complementariedad y su integración, la forma en que se

1 Vid. la nota 4, Cap. 1, sobre la noción de *polis*. En el caso de los conceptos de comunidad, sociedad o asociación, registramos la interpretación que hace Max Weber sobre el estado como asociación y no como comunidad, basado en la idea de Ferdinand Tönnies, sobre comunidad como forma primaria de amistad y voluntad naturales que conforma al grupo social y, de sociedad o asociación que se sostienen en la actitud de cálculo, en una voluntad racional de planificación deliberada. La nación es más cercana a la comunidad y el estado a la asociación.

constituyen, sus semejanzas y diferencias. Distinción que es ajena al pensamiento aristotélico. Pues no identifica la ciudad con el Estado ni mucho menos con una forma específica o concreta de Estado y, además no mantiene el atributo de la concepción moderna del Estado de su soberanía jurídica. Sólo establece que la ciudad (*polis*) y sólo ella está interesada en el bien humano en general.

Cuestión que surge cuando critica la opinión de que el régimen político o la experiencia política sean iguales en el gobierno y administración de la familia, o del gobierno del amo sobre los esclavos o del gobierno real. Hay diferencias en el gobierno familiar, de la aldea, tribu o pueblo con el de la *polis*. Aristóteles concibe a la ciudad como una asociación de seres humanos libres e iguales, cuya diferencia se caracteriza esencialmente por la especialización económica (*Política* 2.2 1261^a 22-34, pp. 88-90).

Aristóteles critica la confusión de las formas políticas que hace Platón con otras formas de gobierno, y anota como error fundamental la defensa del comunismo de mujeres y de hijos, que Sócrates propone en *La República* (*Política* 2.2-5, p. 95), lo que asume como una incapacidad para apreciar la diferencia de personas que caracteriza a la *polis*. La búsqueda de unidad de la ciudad aboliendo el matrimonio y la propiedad común es imposible e indeseable, sólo diluye la organización familiar y disminuye el apego de los hombres por lo que es suyo, sin que desaparezcan los conflictos por los bienes materiales.

Propone que la ciudad en su irreductible diversidad debe hacerse una y común por la vía de la educación o por la influencia de hábitos, filosofía y leyes (*Política* 2.5 1263b 35-40, pp. 98-99), irónicamente señala en Platón un descuido de la

filosofía y de la legislación, que al final será una demanda para la educación del gobernante, en el mejor de los regímenes.

Aristóteles analiza los elementos que componen la ciudad y la manera en que se desarrollan. En la familia, hay dos relaciones básicas, la de marido y mujer y la de amo y esclavo, que atienden las necesidades naturales de la reproducción y la conservación. La familia sirve a las necesidades cotidianas. En otro nivel más amplio, la aldea es una forma de asociación para satisfacer las necesidades no cotidianas, es la unión de varias familias. La ciudad, la *polis*, será la asociación completa o perfecta, unión de varias familias y aldeas, y la primera que logra la autosuficiencia. Aquí se busca no sólo vivir, sino vivir bien.

Así, por naturaleza, la ciudad es la forma de organización natural del hombre y el hombre por naturaleza es un *animal político*. La célebre frase aristotélica sobre el hombre como animal político se ubica en la idea de la naturalidad que asiste a la ciudad y a sus elementos. La politicidad está en el esfuerzo del hombre por vivir juntos aun cuando no haya necesidad de ayuda mutua y va más allá de la animalidad de cualquier rebaño, pues posee como carácter distintivo la capacidad de la palabra, el discurso o la razón (*logos*) que le sirve para revelar lo ventajoso y lo nocivo, para percibir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y ello provoca la asociación original de la familia y la búsqueda de satisfacción plena y perfecta en la ciudad o *polis* (*Política*, 1253^a 8-18, p. 50).

En la ciudad se comparte una percepción del modo de vida bueno o justo. De aquí que quien se preocupa por el buen orden de la ciudad debe “prestar minuciosa atención a la virtud y el vicio políticos”, la ciudad existe no sólo para vivir, para

satisfacer las necesidades primarias, sino para vivir bien, noble o felizmente (*Política* 3.9 1280^a 24-81^a 6, pp. 174-175). Así, sólo en la ciudad el hombre realiza su potencial felicidad, la vida de acción de acuerdo con la virtud.

La ciudad es preeminentemente natural. Aún cuando existe en los individuos la capacidad para el mal, pues “Así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos. La injusticia más insoportable es la que posee armas; y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas” (*Política* 1.2 1253^a 29-37, p. 52). Plantea una visión amplia del individuo mismo.

La idea de la naturaleza de la ciudad es una respuesta al argumento sofístico, expuesto en el *Gorgias* y en *La República* sobre el sentido de que la ciudad es contraria a la naturaleza y, se apoya en la fuerza. De aquí que Aristóteles argumente incluso que la esclavitud no es un hecho de fuerza o antinatural, sino que el esclavo por naturaleza está en que el alma del cuerpo no es capaz de realizar la razón y no hay así una igualdad humana, por ello la esclavitud es esencialmente convencional, sin embargo Aristóteles busca fundar la esclavitud sobre una superioridad de la virtud del amo y no en la simple fuerza.

Aristóteles propone en la *Política* un pluralismo metodológico y la amplitud de hipótesis, partiendo de la opinión común ciudadana hasta la idea inteligible, para abordar el tema de lo justo en la *polis* y en el individuo que la conforma. Así integra la preocupación por el estado ideal con los tipos contemporáneos de constitución que vive y los consejos políticos prácticos; mantiene su teoría del fundamento objetivo natural

con la opinión aceptada por la mayoría; admite los valores de la *polis* y está dispuesto a valorar opiniones alternas; utiliza criterios morales pero también acepta el criterio pragmático del provecho material. Abandona lo ideal estatal, por la posibilidad mejor, aceptable y real.

De manera fundamental para el saber político, en la *Política*, (Libro I, 1252-1253^a, pp. 49-52) Aristóteles plantea su idea de la naturaleza y lo natural, muestra su distinción frente a lo artificial y lo cultural, pero no necesariamente plantea una oposición. Considera lo natural como aquello que no está fijo o dado, sino más bien, se encuentra en desarrollo, en crecimiento, en vías de realizarse, es lo que llama fin o bien. Concibe lo natural como lo que corresponde a cada cosa, lo que le es propio, lo que es cada ser en sí mismo, lo que posteriormente será denominado en la etapa medieval como esencia.

En este sentido, aun cuando parezca reiterativo, para la comprensión del saber político, siguiendo lo que es el desarrollo natural observamos cómo son las cosas, y en nuestro caso, facilita comprender la tipología del gobernar, del mando y la obediencia y, además, resolver el problema de la mejor forma de gobierno, que consideramos más adelante.

El problema original de la diferencia en las formas de gobierno de cada comunidad, muestra el valor del ser cuantitativo o cualitativo, esto es si la relación de poder y de gobierno, expresada en quien manda y quien obedece, es distinta en la familia, la aldea y la *polis*. Aristóteles concibe diferencias cuantitativas y cualitativas. En las organizaciones como en su forma de gobernar, el número varía, de menor en la familia, a mayor en la *polis*, considerando la aldea como mayor ante la familia y menor frente a la *polis*.

El método analítico es empleado por Aristóteles para estudiar mejor la realidad compleja de la *polis*, por lo que busca dividirla en sus elementos más simples. A la vez sugiere –sintéticamente– observar cómo se llegó de manera natural a la comunidad de la *polis*. Lo que visto como un resultado complejo, la *polis* misma, se genera progresivamente partiendo de elementos simples, así de lo simple a lo complejo se atiende la evolución y se observa mejor dicha complejidad. También del todo a la parte o del análisis a la síntesis y viceversa. Es la expresión de la idea metodológica de carácter genético-evolucionista, de origen y fin, de dónde viene y a dónde va.

¿Cómo resuelve Aristóteles el problema de la constitución, de la organización y la forma de gobierno que son propias de la *polis*? Busca atender el proceso de gestación y de evolución y no sólo el resultado ya dado. Es una cuestión metodológica de importancia, pues en dicho proceso se obtiene información y conocimiento de la naturaleza de los seres que se quiere comprender. Todo desarrollo parte de un comienzo u origen. En el caso de la *polis*, el origen está en la fuerza natural que impulsa al macho y a la hembra a la unión sexual, a la formación de la pareja y luego de la familia.

A la cuestión: ¿cómo explicar la formación de una comunidad entre los hombres? Aristóteles responde: en la idea de formar pareja, de unirse, juntarse o asociarse, Aristóteles sostiene la hipótesis, de que existe un instinto sexual natural, por emparejarse, que tiende a unir al macho y a la hembra, “no en virtud de una previa elección”. Es más bien un impulso instintivo o deseo natural que ocurre en todos los seres vivos, que se manifiesta por una tendencia natural a perdurar, esta unión de dos seres está en función de la procreación, de la supervivencia.

De manera natural hay algunos que tienen la capacidad de organizar a los otros, ¿por qué? Pues porque existen algunos individuos capaces de previsión, y ellos son quienes mandan de manera natural, pues su capacidad de previsión de los acontecimientos les otorga un valor al comienzo de toda organización social. No es la fuerza y la protección, sino la inteligencia lo que haría la diferencia. Sin duda el débil necesita del fuerte para la supervivencia, pero el inteligente puede dominar incluso al fuerte, incluso siendo débil. Critica sin duda la doctrina del más fuerte, aunque distingue aquí al que manda y al que obedece son, respectivamente, el amo y el esclavo. Reconocimiento justificador de su mundo, escindido en hombres libres y esclavos; distinción social fundamental y esbozo de una división del trabajo en la sociedad griega.

La capacidad de previsión o deliberación es la función más alta de la razón. No está al alcance de todos los seres humanos. Quienes tienen esta capacidad por naturaleza están capacitados para mandar, mientras que los que no la poseen están obligados a obedecer. Si no, se pone en riesgo la supervivencia misma, sobre todo de aquéllos incapaces de prever.

La igualdad entre los hombres por naturaleza, ha sido un supuesto obvio y natural para nuestro tiempo. Sin embargo, con anterioridad había diferencias sustantivas. Aristóteles fundamentará esta diferencia en la naturaleza: si los hombres tienen diferentes capacidades, producto de las diferencias que existen en la naturaleza, pues si fuesen iguales por naturaleza, llegarían necesariamente a ser iguales de hecho. En este sentido, si se parte de las mismas condiciones con iguales capacidades, se podría llegar necesariamente a los mismos resultados. Distinción que anuncia la noción de justicia aristotélica: tratar

igual a los iguales y desigual a los desiguales. Noción que tendrá resonancia en el estado contemporáneo: hay igualdad pero frente a la ley.

En el proceso de dominio, la unidad amo-esclavo es resultado de conveniencia, para ambos. El esclavo acepta ser mandado por otros, porque la capacidad de previsión, de prever del otro, les genera protección a ambos, tanto de los elementos naturales, como de la agresión de terceros. Por otro lado, la diferencia natural entre los hombres, implica no necesariamente la aversión o la exclusión sino la posibilidad de su complementariedad. Es una especie de esclavitud racional.

Esto le permite concebir tres grados o tipos de humanos: los varones libres, las mujeres y los esclavos. Esta tipología se asociará a cierta división natural del trabajo y a su necesaria especialización, que tendrá que observarse conforme a los órganos del cuerpo y con los distintos tipos humanos. También tendrá un gran alcance al considerar a los extranjeros o externos a la propia comunidad, los bárbaros. Y además, logra clasificar las clases de la sociedad así como las variantes en el gobierno de la misma.

Aristóteles parte de la existencia de un orden natural, que da a cada ser su función. De tal forma que todo ser tiene un fin natural. En el caso del hombre, la diferencia está en los grados de inteligencia: una puede prever y la otra no puede prever. Esta última se delimita negativamente. De aquí que los hombres “bárbaros” no distinguen entre las mujeres y los esclavos, pues consideran que están en la misma condición, ya que ambos obedecen, y se contraponen a los que mandan. La diferencia entre los griegos y los bárbaros está en la distinción entre la mujer y el esclavo, que no tienen ni la misma naturaleza ni las mismas capacidades.

Por eso Aristóteles realiza y enfatiza esta distinción en el mundo griego. Ve una razón natural. La distinción es fundamental para los griegos frente al hecho de que los bárbaros no la realizan. La capacidad de hacer esta distinción es producto de otra diferencia fundamental: la de ser un hombre libre, frente al que no lo es, de tal forma que los bárbaros y los esclavos son iguales, siendo que los bárbaros serían esclavos por naturaleza.

Los bárbaros carecen de la capacidad racional de deliberar, esta es la razón por la que no son capaces de comprender la diferencia entre una mujer (que también, como el esclavo, carece de la capacidad de deliberación) y el esclavo (que además de carecer de la capacidad de deliberación, carece de la de decisión). Así, para los bárbaros sólo existen dos grados: los que obedecen y los subordinados.

Aristóteles parte del origen, de lo originario, lo que genera, lo que es anterior en el tiempo. En la familia griega, la diferencia con la familia burguesa, el grupo familiar incluye varias generaciones, integra a los parientes agregados por los enlaces e incluye a los esclavos y a los animales domésticos. Es una familia ampliada que llega a ser incluso idéntica con la tribu. Es un principio ontológico originario que contrasta con el principio lógico de la prioridad hacia la *polis*.

La familia es una comunidad cuyo fin es satisfacer las necesidades inmediatas que favorecen la supervivencia. Por eso la familia se reúne alrededor de la mesa del pan, de aquí la cita de los poetas de Aristóteles, con los alimentos que procuran la supervivencia. Cabe mencionar que si bien muchas afirmaciones de los poetas son verdaderas, la poesía no explica o fundamenta sus afirmaciones, a diferencia de la ciencia y la filosofía, que argumentan y dan razones. Que deliberan.

La aldea es una comunidad cuyo fin es proveer a las necesidades mediatas, a largo plazo. Aristóteles considera que la evolución y ampliación natural de las familias tuvo que derivar en la constitución de las aldeas.

Aristóteles establece diferencias en la forma de gobernar la casa y la aldea, diferencias no sólo cualitativas sino cuantitativas. La composición de las aldeas es la misma que la de las familias, aunque más amplia y numerosa. De ahí que las formas de gobierno no difieran en una y otra. Pues la autoridad paterna y la autoridad real tienen una misma naturaleza.

Así como las aldeas se originaron en la extensión de las familias, la *polis* se origina en la extensión de las aldeas. Ambos procesos surgen por la evolución natural de cada una de estas comunidades.

Aristóteles establece la diferencia entre el origen y el fin u objetivo de algo. Lo que origina la *polis* es la necesidad inmediata de supervivencia, pero la finalidad de la *polis* es la autosuficiencia y la autonomía. Aristóteles considera que el origen no determina la naturaleza de algo sino su finalidad. En el tiempo, en su orden ontológico, primero está la comunidad familiar, después la aldea y luego la *polis*. La comunidad familiar tiene su origen en la urgencia del vivir, o sea, lo que ha motivado el surgimiento de la familia es la sobrevivencia.

Pero la *polis*, en la medida que es autosuficiente, no tiene por fin sólo la subsistencia sino el vivir bien, esto es, realizar la perfección del hombre, el hombre vive bien cuando vive como hombre, cuando vive “como se debe”. El individuo no se autosatisface, para vivir necesita de otros, pero tampoco son la familia o la aldea, porque no producen todo lo que necesitan.

En suma, sólo en la *polis* se puede decir que hay autosuficiencia y se puede alcanzar el bien propio del hombre.

El concepto de fin es fundamental en la concepción política de Aristóteles. La *polis* es la finalidad de todas las otras comunidades, que tienden a la *polis*. Es el orden lógico. Es decir, todas estas otras comunidades tienden a la autonomía, a la autosatisfacción. La *polis* realiza aquello que las otras comunidades no pueden realizar por sí solas. Y después dice: "...la naturaleza es finalidad..." es decir que hay que pensar la naturaleza como algo que se dirige hacia un fin.

En lo natural todo tiende a realizar su perfección, esto es, a hacer efectivas sus potencialidades. Todos los seres tienden a esto. No se conoce la naturaleza de algo hasta que ese algo se desarrolla plenamente, hasta que agota sus potencialidades. No se puede conocer la naturaleza de algo sobre la base de lo que es en el comienzo. Por eso dice Aristóteles que la naturaleza es finalidad.

El fin también es el fundamento, lo que da base a todo este proceso. Lo que da base es el fin, el resultado final. Por "fundamento" no hay que entender una simple "condición". Para que un individuo se junte con otros se tienen que dar ciertas "condiciones" como, por ejemplo, que sean individuos deseantes. Pero el "fin" es aquello a lo cual se dirigen todas esas acciones aun cuando no lo sepan. El fin puede justificar o fundamentar todo el proceso. Cada etapa en un desarrollo es más rica que la anterior y lo más perfecto es superior a lo menos perfecto. Así razona Aristóteles.

De aquí que metodológicamente tengamos dos movimientos: uno genético-evolutivo, en el movimiento que va de lo más simple a lo más complejo, de lo no desarrollado a lo desarrollado, de la comunidad familiar a la *polis*. El otro es el

de fundamentación lógica: la familia se sostiene en la aldea, ésta en la *polis* y ésta en sí misma. Entonces la *polis* es lo fundamental, porque es la finalidad última.

En Aristóteles la naturaleza de algo es el resultado de su desarrollo completo, pero sobre todo, del movimiento autónomo que posee. Diferente de la concepción moderna, que entiende por naturaleza lo que está dado desde el comienzo, Aristóteles concibe a la naturaleza como lo que resulta del desarrollo, es decir, como el fin.²

La naturaleza es lo que cada ser es después de cumplirse el desarrollo. El significado de “naturaleza” es distinto al de la actualidad. Nosotros entendemos la naturaleza como las condiciones de las que se parte; Aristóteles considera lo natural como aquello que se ha desarrollado completamente. Por eso lo natural, la perfección y el fin coinciden. En la modernidad son opuestos, de lo natural se parte y al fin se llega.

Lo último que dice en la *Política* (Libro I) es que la causa final y la perfección coinciden y esto es lo mejor. Bien, fin, causa final, perfección y natural son sinónimos en la *Política* de Aristóteles. El fin es la autosuficiencia, toda comunidad que no sea autosuficiente no ha alcanzado el fin.

2 R. G. Collingwood, (*Idea de la naturaleza*, FCE, México, 1950, 243 pp.) distingue en Aristóteles siete sentidos de naturaleza (*physis*): 1) origen o nacimiento; 2) simiente, donde las cosas se desarrollan; 3) fuente del movimiento o del cambio; 4) materia primitiva de la que están hechas las cosas; 5) esencia o forma de las cosas naturales; 6) esencia o forma en general y 7) la esencia de las cosas que poseen una fuente de movimiento en sí mismos. Este último es el sentido verdadero y fundamental que Aristóteles considera de la naturaleza.

Ante la pregunta ¿podemos realizarnos como “seres humanos”? los modernos tendemos a pensar que no, que es un proceso infinito. En cambio los antiguos, piensan que hay una perfección que puede alcanzarse y hacia la cual tendemos naturalmente. Los modernos pensamos primero en “medios”, no en “fines”, en un perfeccionamiento tecnológico, pero los fines creemos que no se pueden determinar. Aristóteles, al contrario, piensa que hay una racionalidad de los fines. Los medios siempre están en relación con los fines, sólo importan desde los fines, va a ser el fin el que le dé valor a los medios, así como es la *polis* la que le da valor a la aldea y a la familia. Estas instituciones no tienen un valor por sí mismas, porque no realizan la perfección que buscan. Esa perfección o ese fin sólo se realiza en la *polis* y es la autonomía.

De tal forma que lo necesario para Aristóteles es aquello que resulta necesariamente del desarrollo natural.

a) El hombre, animal político

¿Cómo concibe al hombre en su ser político? ¿Cuál es la relación que Aristóteles plantea entre animalidad y politicidad en el hombre? ¿Cómo se vincula el individuo con la sociedad, la ciudad y el estado? Aristóteles establece inicialmente la idea fundamental de que el hombre es un animal político por naturaleza. El sentido está en su vinculación con la idea de vivir en sociedad. No establece cómo, sino por qué y para qué. Es decir, vivir aislados es una posibilidad que caracteriza a los animales o los dioses. Entes inferiores o superiores al hombre. Este vivir en sociedad se realiza con el fin de la conservación

y la reproducción. La familia, la aldea como unión de varias familias y la *polis* o ciudad-estado serán momentos de integración social y de configuración de fines trascendentes al individuo. Pero vivir en la *polis*, conlleva necesariamente la posibilidad del bien vivir.

El pensamiento griego y Aristóteles en particular, integran lo social y lo estatal en su idea de lo político. Hay una unidad tridimensional de la vida política que abarca al individuo, la sociedad y el Estado. Es una unidad constitutiva del todo de la vida griega y de su esencia. La vida política considera la vida pública, religiosa, ética, social y estatal y, viceversa en cada una de estas expresiones públicas o privadas.

El hombre habrá de perseguir, en este vivir en sociedad, el mejor funcionamiento de su conservación y reproducción, por lo que la ciudad-estado deberá sumar voluntades individuales hacia un mismo fin; aunque habrá de establecer leyes apropiadas que consideren las diferencias y eduquen a los ciudadanos para la responsabilidad civil dentro de la libertad.

El *animal político*, o “animal cívico”, hay que entenderlo como un “ser viviente que vive en ciudad”, y por ciudad entendemos la *polis*, así ser un “animal cívico”, o un “animal político” y ser un “ser vivo que vive en *polis*” son sinónimos. Sólo se halla la perfección en la *polis*, es decir, sólo se puede ser verdaderamente humano en la *polis*.

Si el hombre se define como un ser que vive en *polis*, todo ser que no necesite de la *polis* y que sea autosuficiente, no será humano. Será superior (dios) o inferior (bestia, animal carente de razón) al hombre. De aquí que el ser que no necesita de la *polis* es agresivo o belicoso por naturaleza. Según Aristóteles, la guerra no es constitutiva del hombre sino de un ser que es

en alguna medida inferior al hombre. La guerra es la condición natural de los seres que no viven en la *polis*, y a la inversa: la renuncia a la guerra como la manera natural de resolver los problemas comunes es una condición de la *polis*.³

Aristóteles advierte que no hay que confundir la sociabilidad propia del hombre, su naturaleza que está en la *polis*, con lo gregario, que es propio de muchas especies animales. Pues, en la naturaleza hay un orden, hay un sentido y una finalidad.

Por otro lado, al considerar la racionalidad humana, con la palabra y el discurso, Aristóteles plantea no sólo el significado sino el sentido político y crítico del *logos*. Los significados que tendrá la noción de *logos*, van desde la “palabra” y “discurso” al de “razón”. Por eso, los animales que sólo tienen voz, no pueden diferenciar estos opuestos: lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto. Otros traducen lo útil y lo nocivo y lo bueno y lo malo. En la palabra hay una especie de evaluación sobre lo justo y lo injusto. De ahí la diferencia entre vivir en manada y vivir en sociedad. Entre político y no-político, entre socialidad e instinto.

3 Este aspecto sobre la guerra y el colocarla en un lugar secundario, muestra la diferencia, en el tiempo y la cultura, que la Grecia del siglo IV tendrá frente a la etapa de heroicidad y honor previos, contrasta con el modelo homérico originario. También será un elemento distintivo tanto entre Atenas con Esparta y con el pensamiento moderno posterior de Maquiavelo y Hobbes, quienes se oponen a la idea de la guerra que sostiene Aristóteles. Será una de las rupturas esenciales de la idea de la política como justicia frente a una idea de política como seguridad.

La participación en la palabra es lo que da fundamento a las otras comunidades como la familia y la aldea. La *polis* es este ámbito en el cual el hombre puede ejercer la palabra; en las otras comunidades esta capacidad aún no se ha desarrollado completamente, y por eso se justifican o fundamentan en la *polis*.

En términos metodológicos y epistemológicos, Aristóteles nos presenta en la *Política* una fase de anterioridad lógica, demostrativa, no temporal, distinto de su posibilidad ontológica. Algo es anterior lógicamente cuando se sirve de base o fundamento para lo demás. La *polis* es más fundamental que la familia y la aldea, pues en ninguna de éstas se puede realizar la autosuficiencia o autonomía. Lo conveniente sólo se realiza en la *polis*.

Esto tiene que ver con los tres niveles que adjudica a la razón: el de la deliberación, el de la decisión y el de la obediencia. Estos tres niveles son los tres niveles de la palabra, y el nivel de la deliberación sólo puede realizarse en la *polis*. En la familia no se delibera en conjunto, sino que decide el padre de familia, en la aldea deciden los ancianos, el jefe de la unión de las familias. En cambio en la *polis*, todos los hombres desarrollan estas capacidades y las ejercen.

El conjunto es anterior a las partes porque las partes lo son “del conjunto” y no a la inversa. Las partes no son lo que son sino a partir de su pertenencia al conjunto. La parte se define desde el conjunto. Un conjunto no es una suma de partes. Aquí está la justificación de la anterioridad en el sentido lógico, siempre es más fundamental el todo que las partes, porque la parte se define a partir del todo y no al revés. No hay que confundir con la anterioridad temporal, en este sentido las partes sí son anteriores al todo, como la familia es anterior a la *polis* en el tiempo.

Sólo se puede hablar de la “mano” o del “pie” cuando forman parte del cuerpo. La mano separada del cuerpo o sin cuerpo no es mano porque no cumple esa función. Son homónimos, tiene el mismo nombre, pero no son tales. Se definen por lo que pueden hacer, por las capacidades que pueden realizar.

El hombre puede desarrollar una perfección, que otros seres vivos no tienen, se puede decir que el hombre es mejor que cualquier otro animal, pero también el no desarrollo de esa perfección lo pone en una situación peor que otro animal. Por ejemplo, si el perro no habla, no es en realidad un vicio o algo malo para el perro, porque no tiene esa perfección, pero si el hombre no habla eso sí es un vicio, y es algo peor que el perro que no habla.

Sobre la esclavitud natural (*Política*, 1254b-1255^a, pp. 56-58) asumirá que son esclavos los seres humanos que no evidencian otra capacidad y disposición natural que las corporales, siendo manifiesto que no están naturalmente facultados para la deliberación y la decisión.

De ahí abordará las formas de gobierno, puras e impuras: monarquía (gobierno de uno), aristocracia (gobierno de los mejores) y república (gobierno de muchos). A esas formas puras de gobierno se oponen las formas desviadas como la tiranía, la oligarquía y la democracia. Aristóteles entiende por “democracia” el gobierno de los pobres y la no aceptación de los ricos.

En el caso de las formas de gobierno puras no se establece cuál de las tres es mejor, pues habría que actuar casuísticamente para deducirla de una indagación objetiva de las diversas formas históricas de gobierno, y definir conforme a las circunstancias cuál sería la más conveniente para un

determinado estado. En principio, toda forma de gobierno es buena si quien gobierna busca el bien de los gobernados. Aristóteles analizó las constituciones de 158 estados para dar cuenta de la diversidad en el gobernar.

La idea del buen gobierno o del mejor gobierno, si bien es casuística da cuenta de que existen elementos éticos que posibilitan un marco general para dilucidarlo: la búsqueda de la felicidad. Será el momento de determinar tiempo y espacio como categorías políticas. De atender el sistema de necesidades y de valores. De analizar lo concreto del gobierno.

De vincular lo político con la forma de vida, ya que para algunos, la felicidad consiste en los placeres; para otros, en las riquezas; el hombre bueno o sabio la busca en el ejercicio de la actividad que le es propia al hombre, es decir, en la vida intelectual. Esta última, no excluye el goce moderado de los placeres sensibles y de los demás bienes externos y materiales, con tal de que no impida la contemplación de la verdad.

A partir de esta base, Aristóteles desarrolla su concepto de virtud; que consiste en la aplicación del justo medio. Con ello el hombre, al actuar debe estar regido por la prudencia o regla recta. Las virtudes son hábitos que se adquieren por medio de la repetición. La virtud por excelencia es la justicia, que consiste en el cumplimiento de las leyes y en el respeto a los demás ciudadanos.

De esta forma, el binomio animal político, como característica fundamental del hombre, habrá de establecer un equilibrio tenso en su lucha interna y externa, primero, entre el cuerpo y el alma, en seguida, al interior del alma misma y, también, entre la animalidad y la politicidad; estableciendo una relación inversamente proporcional que establece para el

análisis político un paralelogramo de fuerzas en su contenido y en su forma.

En cada acto humano encontraremos la relación social que muestra que a mayor animalidad obtenemos menor politicidad y la relación inversa. El predominio de una u otra característica permitirá distinguir el grado de racionalidad en el individuo –como una relación medios y fines– y el del dominio instintivo-animal o ético-político-social.

En la relación del hombre consigo mismo y con los demás, ese devenir de socialización-intervención, de animalidad y politicidad que lo aísla o integra específicamente a la familia, la sociedad particular, el estado y al mundo en su totalidad, habrá de mostrar las pautas del conocer y reconocer de los objetos animados e inanimados, en suma, del hombre y del mundo. De su comportamiento como tal. Cuestión que encontrará en la propuesta de la teoría de la virtud, una reflexión profunda sobre el hombre y su concatenación con el saber político.

A partir de aquí es posible otear la historia de la humanidad. Esfuerzo que en el mundo moderno realizará Hegel. Analizar y tomar conciencia de los registros de generación de cultura, el establecimiento de civilizaciones, la configuración de paradigmas, las instituciones sociales y de los procesos políticos y económicos. En última instancia, será la expresión del animal político, de su capacidad de creación e innovación. Es la muestra de una totalidad frente a las particularidades históricas, individuales y colectivas. De las distintas manifestaciones o mediaciones en que se expresa la comunidad política y el individuo. Que alcanzará su clímax en las figuras y categorización del saber absoluto, que comprenderá en la historia, las mediaciones de la filosofía, la religión, el arte y la ciencia.

Los elementos de análisis de la política que Aristóteles señala al explicar el origen natural del animal político y de la *polis*, nos brindan la posibilidad de entender el conflicto y el consenso, la identidad y la diferencia, el reconocimiento en sí, de hacer de la dialéctica del amo y del esclavo una expresión privilegiada del devenir de la humanidad en lo social y lo político, en lo lógico y lo ontológico.⁴

En términos históricos, con la conquista de los griegos por los romanos y el crecimiento de las ciudades, la *polis* devendrá en *civitas*. La *polis* sucumbirá con lentitud pero con seguridad. Habrá perdido su fin y los medios que la mantenían unida como un todo integrado en busca del bien común. Al organizarse esta sociedad romana lo hará preponderantemente bajo un orden jurídico más que político, otorgando a lo jurídico imperio sobre lo político.⁵

4 La distinción y división entre lo político, lo social y lo estatal vendrá con los comentaristas medievales y la ruptura entre la filosofía política clásica y la moderna, que emprenderán en su momento Maquiavelo y Hobbes. Tomás de Aquino traducirá la expresión “animal político” por “animal político y social” (*Del gobierno del príncipe*, Libro I, Cap. 1). Egidio Romano al citar a Aristóteles dice que el hombre es un *politicum animal et civile*, es decir, un animal político y civil (*Ibid*, III, 1-2). Con Maquiavelo irrumpirá la idea republicana asociada a lo civil. La tipología de los gobiernos de corte aristotélico, será constreñida a la república o la monarquía.

5 Cicerón expresará esta idea en su caracterización de la *civitas* como una agregación humana basada en el consenso de la ley (*Sobre la República*, I, 25). Séneca marcará la distinción entre lo político y lo social al concebir al hombre como un *sociale animal*, lo contrario

Se modifica el alcance del Estado y la configuración del ciudadano. El establecimiento de nuevos criterios para determinar los nuevos adjetivos del animal político: individuo, persona, sujeto, consumidor, cliente, actor, ciudadano. Se transforman sensiblemente los vínculos que mantienen con los otros, con quienes conviven cara a cara, con sus contemporáneos, sus antecesores y sus sucesores. Es la plenitud total del tiempo, en un espacio de relaciones concreto. Que nos permite mirar la transformación del régimen y de sus costumbres, así como calificar al individuo, a la sociedad y a su organización política por su búsqueda de felicidad.

En estos registros, Aristóteles nos brinda un esquema de análisis de lo político en donde la naturaleza humana, como primera naturaleza, imprime las características distintivas en el animal político; su segunda naturaleza, que abarca el proceso de sociabilidad mismo, como racionalidad para delimitar fines y medios, para la integración social, la creación de cultura, de organizaciones sociales y políticas, de valores, de un orden producto de las armas, religioso, jurídico y científico. La creación consecuente de organizaciones que buscan su reproducción. Todo ello le proporciona en este segundo momento, las condiciones del disfrute de la supervivencia, de la reproducción y la conservación misma. Del ejercicio del poder. Del encuentro con el otro.

del animal político que habita en la *polis*, por vivir ahora en una *cosmópolis* (*De clemencia*, I, 3)

b) La tipología de las formas de gobierno

¿Qué ruta sigue Aristóteles para analizar el gobierno? ¿Cómo establece las formas de gobierno o de Estado? ¿Qué papel otorga a la ética en el campo de la política? ¿Cómo distingue al buen hombre del buen ciudadano? En el principio del libro III de la *Política*, Aristóteles aborda la cuestión fundamental de la naturaleza de los regímenes. Inicia con la naturaleza de la ciudadanía, discute los tipos básicos de regímenes, sus diferencias y pretensiones de justicia política. Al análisis de la monarquía y la ley continúa el amplio tema de la naturaleza del régimen político.

La reflexión sobre la ciudadanía le permite entender la relación entre la ciudad y el régimen. El ciudadano es quien comparte la toma de decisiones o el gobierno, ya ocupe un cargo o ya goce del derecho de voto en las asambleas públicas o en los jurados. La ciudadanía es función del régimen y quienes son ciudadanos en una democracia no por fuerza lo son en una oligarquía; el régimen determina la identidad de la ciudad, aparte de los factores geográficos o de nacionalidad.

A partir del análisis de las formas de gobierno, en particular de la oligarquía y la democracia, se clasifican y subclasifican las distintas organizaciones políticas, encuentra cinco tipos de democracia y cuatro de oligarquía, asume la pluralidad de constituciones, de estados.⁶

6 Aristóteles en su *Constitución de los atenienses*, trata la forma de gobierno, las instituciones, estructura y órganos del régimen ateniense, lo hace de manera diacrónica y sincrónica, al considerar también las reformas de Clístenes, sobre la redistribución de los *demos* de 4 a 10 y la reforma *hoplita* que da mayor participación

De aquí que toda *polis* se componga de una pluralidad de partes, clases o grupos sociales, diferenciados. En la descripción de las funciones gubernamentales en el mundo antiguo, Aristóteles será pionero, aunque siempre buscará ir más allá de la simple descripción: “Es necesario hablar un poco más ampliamente de en qué consiste cada uno de estos regímenes. En efecto, la materia tiene algunas dificultades, y es propio del que filosofa desde todos los puntos de vista y no sólo tiene en cuenta el aspecto práctico no descuidar ni dejar de lado nada, sino poner en claro la verdad sobre cada uno de ellos” (*Política*, 1279 b 11-16, p. 172).

Ilustra así el método *aporético*, el plantear dificultades (*aporíai*), aporías, en los principales conceptos políticos, que hay que resolver a partir de la tensión dual, conceptual y pragmática. Método que muestra en plenitud en la *Ética nicomaquea* (libro VII) así: se exponen las apariencias o lo que el caso parece, se plantean las *aporías*, se busca resolverlas corroborando todas las opiniones establecidas o las más importantes o el mayor número de ellas, “pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto” (1145 b1-7, p. 292). Se socava el método socrático-platónico sobre los defectos de la conducta humana, que apelaba a la ignorancia intelectual y no a las flaquezas morales.

igualitaria al ciudadano común (p. 91 y ss). De manera distinta es el trabajo homónimo de Jenofonte, expuesto como discurso que se interroga y responde ante un público afín, con un sentido negativo hacia la democracia.

En el contexto de la *Política*, el método aporético aparece al discutir la *dikaíosúne*, en donde Aristóteles no critica directamente a Platón pero sí al papel de la *polis* y el alma como coordinación justa de las partes que la constituyen. Al rechazar la idea platónica se plantea el análisis de la *dikaíosúne* como igualdad y justicia (1280 a 12, p. 174).

El problema estriba en cómo ha de juzgarse la igualdad. Primero se recogen todas las opiniones, aun en contra de la idea aristotélica de que los hombres son moralmente desiguales, pero atendiendo la idea de participación e igualdad en la *polis*; surge aquí la idea de que quienes hacen mayor aportación deben tener mayor participación de los beneficios, pero al valorar el tipo de aportación, se rechaza la inversión financiera, la nobleza de nacimiento y la cuna libre (que se encuentran en la base de las posturas oligárquicas, aristocráticas y democráticas, respectivamente) para favorecer las buenas obras.

Así, Aristóteles pugna porque se beneficien en el reparto de bienes y honores los hombres de virtud superior, cuya vida esté conforme con el justo objetivo del estado. Habría que considerar que ni el principio teleológico ni la doctrina del justo medio, caros a Aristóteles, son empleados en esta ocasión para discurrir sobre la igualdad y la justicia en la *polis*. Da cuenta de que no hay constitución apropiada para todas las ciudades. Toda constitución debe reflejar la forma en que la virtud, la riqueza, la nobleza de cuna y la cuna libre se reparten entre los miembros de la comunidad.

Al analizar la relación entre el buen ciudadano y el buen hombre, establece que el buen ciudadano tiene como función básica conservar la asociación política, dado que el régimen es quien constituye esta asociación, la virtud

ciudadana es relativa al régimen mismo, no es un asunto exclusivo individual.

El régimen es una disposición institucional y refleja las relaciones de autoridad y subordinación entre los diversos grupos que integran la ciudad. El cuerpo gobernante, la clase política dominante o en el gobierno, es el régimen. De tal forma que todos los regímenes tienen como elemento gobernante a una, pocas o muchas personas y su objetivo es el bien común de la ciudad en su conjunto o la conveniencia privada de los gobernantes.

Postula Aristóteles seis tipos básicos de régimen, la monarquía o reinado de un solo hombre como forma correcta, en tanto que, como forma desviada surge la tiranía; en el gobierno de los pocos, la aristocracia compuesta por los mejores, que gobierna a lo que es mejor para la ciudad y para quienes participan en él, o la forma desviada de la oligarquía y, el gobierno de la multitud en forma desviada es la democracia y la forma correcta es un término común a todos los regímenes la *politeia* o constitución política, que en algunos es considerada como timocracia.

La distinción de los regímenes no es simplemente cuantitativa o numérica. La diferencia entre democracia y oligarquía está en la riqueza o su ausencia, pues la oligarquía es el gobierno de los ricos, que por lo general son pocos y la democracia el gobierno de los pobres, que por lo general son mayoría. La diferencia está en diferentes modos de vida y en concepciones distintas de la justicia política. Esto pone de relieve la cuestión cualitativa como elemento de análisis, opuesto y complementario a la vez de lo cuantitativo.

Tanto los demócratas como los oligarcas aceptan una justicia distributiva, donde los iguales reciban iguales cosas,

pero no están de acuerdo en qué constituye la igualdad de las personas. Unos creen que la desigualdad de riqueza justifica un trato desigual y otros que la igualdad de libertad requiere trato igual en todo. La igualdad democrática se funda en la igualdad de riesgo al defender a la ciudad de sus enemigos.

Aristóteles plantea, entonces, que la mejor manera de juzgar la justicia política de los grupos sociales en la ciudad es por sus respectivas contribuciones al objetivo de la ciudad. La participación de los otros dependientes, tomando uno como referente, en el gobierno es cuestión de conveniencia, más que de derecho. Así entre los muchos y los caballeros, señala que la suma de las virtudes de espíritu y de carácter presentes en muchos individuos contrapesen la virtud colectiva de unos cuantos hombres excelentes, así como un banquete preparado por muchos es mejor que por una sola persona, o las obras de poesía o música mejor juzgadas por muchos que por pocos.

Este argumento, en contra de Platón, no es tan sólido, pues la depreciación de la competencia política de los muchos, en términos de juzgar los efectos de las políticas inventadas por otros, como el usuario de una casa, es mejor juez que el arquitecto diseñador-constructor de la misma. De aquí que su propuesta de solución al problema de la justicia distributiva no sea tan rotunda ni satisfactoria, como veremos más adelante no se resuelve teóricamente, sino más bien, parece que todos los grupos clave de la ciudad tienen un derecho absoluto a la justicia política.

Propone la idea del mejor hombre, del individuo sobresaliente que equivale a todo un grupo o clase en importancia

política, aunque también es favorable a la práctica democrática del ostracismo de los individuos políticamente poderosos.⁷

Aristóteles, explica en la *Constitución de Atenas*, que dos años después de la victoria de Maratón (490 a. C.), confiada ya la democracia en su fuerza, se utilizó por primera vez la ley relativa al ostracismo, que había sido promulgada por recelo de los que estuvieran en el poder. El primero a quien se aplicó fue a un pariente de Pisístrato (xxii, 3). En su *Política* (1284^a-b, pp. 191-195) amplía la justificación de la medida: “Un punto igualmente importante en la democracia y en la oligarquía, en una palabra, en todo gobierno, es cuidar de que no surja en el Estado alguna superioridad desproporcionada... Porque el poder es corruptor y no todos los hombres son capaces de mantenerse puros en medio de la prosperidad... Es, sobre todo, por medio de las leyes como conviene evitar la formación de

7 El origen del ostracismo surge a instancias de Clístenes cuando termina la tiranía de Pisístrato y de su hijo Hípias, a finales del s. vi a. C. La ley establecía la pena de destierro para aquellos políticos que fueran encontrados culpables de acumular un exceso de poder. El término proviene de la mecánica de esa condena, por votación. La “papeleta” era un trozo de vasija de barro que en griego se denomina *óstraca* (literalmente conchas). En el *Ágora* de Atenas debía de haberlas para dar y tomar, pues estaba al lado del barrio de los alfareros, el famoso Cerámico, situado al pie de la *Acrópolis*. Una vez al año se planteaba en una sesión ordinaria de la Asamblea (*Ecclesia*) la cuestión del ostracismo. Los ciudadanos grababan en los *óstraca*, con cualquier objeto punzante, el nombre del que consideraban merecedor del castigo. Para la condena se necesitaban 6,000 votos, aproximadamente los dos tercios del censo de ciudadanos. Sufrieron esta condena personajes como Aristides, Temístocles y Cimón.

estas personalidades temibles, que se apoyan ya en la gran riqueza, ya en las fuerzas de un partido numeroso. Cuando no se ha podido impedir su formación, es preciso trabajar para que vayan a probar sus fuerzas al extranjero...”

En el análisis de la monarquía, busca Aristóteles responder a si es más ventajoso ser gobernados por el hombre mejor o por las leyes mejores. Mantiene una línea similar al tratamiento de la equidad en la *Ética nicomaquea*, favoreciendo sin embargo la deficiencia particular de la ley, por estar libre de pasión.

Recuerda la idea platónica de que la pasión o ardor dominan a los gobernantes y a los mejores hombres. Asume que la monarquía es un régimen apropiado para ciertas clases de sociedades aunque también señala que corresponde a la más temprana época organizativa de la ciudad.

A inicios del libro IV de la *Política* (p. 215 y ss), Aristóteles plantea su programa de los distintos regímenes. Compara la ciencia de los regímenes con la gimnasia, que se preocupa no sólo por el tipo de ejercicio mejor para el mejor tipo de físico, sino los tipos mejores para los físicos imperfectos, por lo que considera analizar no sólo el régimen mejor, sino el examen de los tipos de regímenes que son mejores para tipos particulares de ciudades, y el tipo que es el mejor y el más apropiado o aceptable para la mayor parte de las ciudades.

La mayoría yerra en este tipo de análisis de los regímenes, dirá Aristóteles criticando a Platón, porque olvidan lo útil, el estudio de los regímenes menos perfectos pero más alcanzables y, al concentrarse en el mejor régimen fuera del alcance de la mayoría de las ciudades, como el espartano, que aunque más alcanzable no es típico de los regímenes existentes. Por lo que propone que “debemos introducir una disposición de

tal suerte que sean persuadidos con facilidad y capaces de participar en él por el hecho de que surge directamente de aquellos que existen, ya que reformar un régimen no es tarea más fácil que instituir otro desde el comienzo” (*Política* 4.1 1289^a 1-4, p. 217, *Cfr.* Esta idea del nuevo orden será relevante en *El Príncipe* de Maquiavelo).

Aquí vemos a un Aristóteles más allá de un simple interés en la clasificación científica, del rango o valor, de los distintos regímenes, y nos acercamos a una perspectiva del cambio gradual, a un pensador o político mesurado que analiza el cambio dentro de las leyes e ideas políticas existentes y no por esquemas utópicos radicales.

Funda su análisis en que hay un buen número de regímenes porque hay un buen número de partes sociales en cada ciudad. Las más importantes son la mayoría del pueblo y la minoría de los ricos, por eso se sostiene a veces que la democracia y la oligarquía son los dos regímenes fundamentales, sin embargo hay un elemento intermedio, una clase media, que en algunas ciudades posee mayor importancia política.

Además sustenta diferencias entre los mismos grupos de ricos y pobres, diferencias que alcanzan en dimensiones o exclusividad el cuerpo gobernado. Hay pues subtipos o subdivisiones al interior de las formas típicas de régimen. Así por ejemplo hay un subtipo de oligarquía como “gobierno de los más poderosos”, el grupo más pequeño de las personas ricas y un poder sólo por la clase campesina, que siendo democrático no abarca a todos.

Estas diferencias matizan los regímenes típicos a un grado tal que podríamos encontrar similitud entre una democracia

moderada con una oligarquía moderada que con una democracia radical.

Así observaríamos un posible *continuum* entre los distintos tipos de régimen, y de sus subdivisiones, y no sólo una perspectiva exclusivista y separatista entre ellos, lo cual en la intención de Aristóteles favorece esta borrosidad lineal entre los regímenes para establecer reformas graduales entre ellos.

Es así como surge la idea de un *gobierno mixto*, que se ubicaría en la constitución política como tesis general de los regímenes. Tesis que Polibio sustentará como fundamento del buen gobierno. Así se disminuye o elimina la confrontación política entre ricos y pobres; dicha constitución política sería una especie de mezcla entre oligarquía y democracia, modificando su propia versión establecida en el libro III, de la *Política*, en donde la constitución política se presenta como simple forma de democracia correcta.

El elemento medio, la clase media, también favorece la solución conflictiva entre estos dos grupos de pobres y ricos, lo cual sería la respuesta al por qué Aristóteles exalta el papel de la clase media y el potencial político que le asigna. Con lo que cataloga los defectos entre los ricos que mantienen la arrogancia y los mezquinos pobres, sin embargo, ambos cometen actos de injusticia, pues quienes han vivido en el lujo no se acostumbran a ser gobernados y los pobres tienden a ser demasiado humildes o serviles, por lo que existe el riesgo de que tendríamos entonces una ciudad no de hombres libres, sino de esclavos y amos.

En la *Política*, al final del libro IV y considerando los libros V y VI, Aristóteles trata extensamente las instituciones políticas y las causas del conflicto faccional (*stasis*), así como del cambio

político o revolución y, de los métodos de instituir y conservar los regímenes.

Aristóteles deviene en consejero político de los regímenes existentes, no sólo de las democracias y oligarquías, sino de los tiranos mismos. Hay un registro de la psicología de los políticos que, más adelante, constituirá los espejos de príncipes, como elemento de educación y formación del gobernante.

El conflicto pasional, expuesto en la ira, la arrogancia, el miedo, el desprecio y la pasión del honor contribuirán a la inestabilidad del régimen, a la lucha faccional y a la revolución, así no será un conflicto por la propiedad, sino por concepciones rivales de justicia y de supuestos merecimientos, estableciendo así el papel de la psicología de las élites gobernantes y de las consecuencias políticas de una virtud en el individuo o de su ausencia.

c) El mejor régimen

¿Qué lugar tendrá el mejor régimen en una ciencia de la política eminentemente práctica? ¿Hay sólo una herencia platónica al respecto, sobre todo en los dos últimos libros de la *Política*? ¿Hay o no conexión entre estos dos libros y todos los anteriores, en su carácter más práctico, en la obra de conjunto? Veamos la propuesta aristotélica de respuesta.

El mejor régimen permite hacer explícitas las suposiciones y elecciones subyacentes en toda reforma posible de los regímenes existentes. Es una confrontación con la realidad realmente existente. Es una posibilidad de mejorar, de erradicar lo accesorio y perjudicial. Un régimen mejor debe respetar la

condición humana prevaleciente, aun cuando establezca diversas circunstancias en su combinación, o no haya existido jamás en la propia realidad. Aporta también no sólo nuevas y mejores normas para juzgar la legitimidad del régimen existente, sino promueve un modelo o meta para todo cambio político. La búsqueda del mejor régimen lleva implícita una dosis alta de crítica al régimen existente.

En la discusión del estado ideal que subyace en los libros VII y VIII de la *Política*, se muestra un acuerdo fundamental entre los principios básicos de Platón y Aristóteles. Así la *polis* favorece el desarrollo virtuoso de los ciudadanos, ese es el objetivo fundamental de la *polis*. La *polis* buena es una *polis* justa. En este tipo de *polis*, las medidas políticas son oportunas y de provecho tanto al interés común como al individual o grupal. Si bien hay diferencia en el sentido del provecho o la utilidad, así como en las causas de la inestabilidad y sobre quién debe gobernar.

En el Platón de *La República* quienes son capaces de gobernar en interés de todos y por ende, mantener la estabilidad del estado, son los filósofos, aunque en *Las Leyes* reconoce que las cualidades para gobernar no se encuentran con facilidad entre los hombres por lo que plantea un grupo de guardianes elegido de una lista de 5,040 ciudadanos.

Por su parte, Aristóteles, propone al final del libro III, que el estado mejor será el gobernado por una sola persona de virtud suprema o por una corporación de hombres virtuosos. Aristóteles se distingue de Platón al relacionar al filósofo con esta especie de hombre dotado de fuerza y sabiduría, necesario para el gobierno. En el libro I se le considera inepto para la *polis*, en el III el filósofo es reacio para admitir este tipo de *hombre superior*.

Se vislumbra una preferencia por el gobierno constitucional y el imperio de la ley, de aquí que Aristóteles muestre mayor reflexión a la forma de gobierno, a la mejor constitución, controlada por una especie de clase media, de hombres de medianos recursos económicos con virtud sobresaliente, que no favorezca a los extremos de pobreza ni de riqueza.

El político o mejor el verdadero hombre de Estado ha de ocuparse de la virtud más que de otra cosa, si desea hacer de sus conciudadanos hombres de bien y obedientes a las leyes. La ciencia política considera a la virtud como virtud humana, el bien y la felicidad que busca es el bien humano y la humana felicidad. De aquí la necesidad de que el político posea algún saber de las cosas del alma; que estudie lo relativo al alma, más que por razón de las virtudes y no más de lo necesario. Es un sentido práctico y no teórico.

Aristóteles basa su propuesta de régimen mejor en la forma de organización social y económica espartana, abarca una clase de ciudadanos con completa libertad para la actividad política y militar y una clase no libre o semilibre de trabajadores de los campos; en la justicia política supone como norma para las ciudades un cuerpo considerable de ciudadanos libres dedicados a las actividades económicas.

Es, un gobierno de pocos, una forma de aristocracia, un cuerpo gubernamental dedicado públicamente a buscar la virtud. Sin embargo, el problema sigue existiendo no en los derechos parciales frente a la justicia política sino en la educación en la virtud, que es lo que sostiene al final la mejor pretensión de justicia política. Hay de hecho una gran resonancia platónica en esta cuestión.

En términos prácticos el análisis del mejor régimen permite a Aristóteles, siguiendo a *Las Leyes* de Platón, ofrecer posibilidades a las nuevas ciudades que se fundan más allá del centro ateniense, pues atiende las dimensiones de la ciudad, ubicación y plano, tanto como las cualidades necesarias de sus habitantes; de aquí que destaque el valor educativo y la forma de vida de los ciudadanos, lo cual sería un planteamiento práctico, como guía o manual, para los aristócratas, reales o potenciales, en las ciudades que ya existen y que podrían impulsarlos a fundar nuevas y mejores ciudades. Se vislumbra el espíritu de conquista que Alejandro hará realidad.

Cuando en el libro II de la *Política* señala los defectos de las clases aristocráticas en Esparta y Cartago, entre otros la preocupación por la riqueza, (en Esparta la riqueza se codicia en secreto, por la austeridad de sus leyes que prohíben acumular oro y plata; en Cartago, la riqueza es honrada y se requiere para ocupar un cargo) consideradas en su época como de las mejores ciudades gobernadas, muestra una forma de vida novedosa, de carácter aristocrático en el final de la *Política*. Insistirá que “donde la virtud no es honrada por encima de todas las cosas, no puede haber un régimen ciertamente aristocrático” (*Política* 2.22.1273b, p. 142).

En el fondo, la preferencia aristocrática de Aristóteles, es semejante a la especialización que Platón proponía para gobernar, tanto en el caso del rey-filósofo o del filósofo-rey, como del especializado y experimentado Consejo Nocturno que plantea al final de su vida.

En el nuevo diseño del estado, del mejor régimen, Aristóteles asume que una gran ciudad no necesariamente es la mejor, ni mucho menos la mejor gobernada, de hecho considera

que es casi imposible que ocurra, ¿Quién será general de un número excesivo, o quién será heraldo, a menos que tenga la voz de Esténtor? Señalará el propio Aristóteles.

Hay un hecho sobresaliente, fundamental para el mejor régimen, que consiste en la extensión, pues una ciudad grande en superficie menoscaba las funciones políticas críticas, ya que disminuye el conocimiento personal de los individuos y afecta la función de supervisión. Este será el punto en donde la *polis* alcanza su cima y, a partir de ahí, por la lucha entre facciones (*stasis*) y el propio crecimiento, decline hasta desaparecer.

El aspecto de la seguridad de la ciudad también será importante, pues propone en primer lugar, una preparación superior de las tropas en valor y habilidad militar, fortificaciones, potencia naval ofensiva y, alianzas; estrategias necesarias para sobrevivir y crecer, teniendo sumo cuidado en esto último, pues la expansión, como ha ocurrido con los ejemplos de Atenas y de Esparta, muestran que el imperio puede arruinar una ciudad tan fácilmente como unos inadecuados recursos militares (*Política* 7.14, 1333b 4-25, pp. 439-440).

De esta forma, el mejor gobierno tendrá que ver con las virtudes de sus habitantes y el diseño y organización de la ciudad-estado. La especialización y la división del trabajo dentro de la sociedad, darán pie a un proceso de aristocratización social por la vía del saber mismo.

2. Ética y política en la vida social

Para Aristóteles la ética y la política constituyen un estudio continuo al que llama la filosofía de la vida humana (*Ética*

nicomaquea x, 1181b15, p. 407). Ambas tienen por tema el bien del hombre, el fin al que se dirigen todas las actividades humanas. La ética expone la forma de vida buena como la llevarían a cabo los mejores hombres en un estado bueno, mientras que la política muestra los principios constitutivos del estado bueno en sí.

Recordemos que al inicio de la *Ética nicomaquea*, se llama al arte político el arte arquitectónico o soberano, que estudia el objetivo final de la acción humana. Aunque el bien es el mismo para un individuo y para la ciudad, el bien para un pueblo y una ciudad es más grande y más completo, más bello y más bienaventurado (*Ética nicomaquea* VI, 1142^a9-10, pp. 279-281). Estos son los fines de la ética, que es de una naturaleza política (*cfr. Retórica*, UNAM, 1356^a26-27, pp. 6-7).

Así pues, al arte político están subordinados todos los demás (él menciona expresamente al mando militar, la retórica, la administración de la casa y el estado-ciudad) y tiene a su cargo la educación, “Qué temas hay que aprender, quiénes deben aprenderlos y durante cuánto tiempo”. Este arte no debe ser abordado a la ligera, debe existir madurez de edad y carácter en quienes van a aprender “lo que es bello y justo, y las cuestiones políticas en general”. El arte de la política deviene en un arte complejo, enciclopédico, de experiencia y encaminado al bien común de la ciudad.

Por ello, el choque entre el hecho y el ideal es un rasgo constante de la *Ética nicomaquea*. Aristóteles considerará sus tres estilos de vida en orden ascendente de mérito, la vida de disfrute que tiende al placer, la política que busca el honor y la filosófica o contemplativa, la más elevada de todas (1095b17). En la forma de vida, entre lo público y lo privado, distinción moderna y ajena a la antigüedad griega, encontraremos la

expresión cotidiana y trascendente de la vida buena proclamada por el mundo griego.

Aunque en el libro x de la *Ética nicomaquea* insiste en la autosuficiencia como señal del bien más elevado y declara que la actividad intelectual del filósofo es la más autosuficiente de todas las ocupaciones, siempre hay restricciones. En el libro primero, explica que “mediante autosuficiente no queremos decir suficiente para un hombre solo, que vive una vida solitaria, sino que incluye a los padres, los niños, la esposa y, en general, a los amigos, los conciudadanos, porque el hombre es un ser social por naturaleza” (1097b8-11, p. 143). Quien no posee esta capacidad o es una bestia o un dios (*Política* 1253^a27-29, p. 52). El factor social, determinando al actor individual. La necesidad de una lectura meticulosa, de buscar la conciencia de las palabras, demanda una revisión reiterada e integral de ambos textos aristotélicos.

Como hemos anotado anteriormente, la ciudad o el estado, la *polis* griega, al igual que las sociedades más primitivas que la preceden, es un producto natural, que surge de las necesidades de la vida misma (*Política* 1252b29-32). Sólo como miembro activo de una *polis* bien gobernada puede el individuo llevar una vida plena y realizar su propia potencialidad. El bien para ambos es el mismo. No hay que descuidar las artes prácticas, hay que proveer a las necesidades materiales de la vida y, juntamente con la libertad del ciudadano, guardarlas de los atacantes. Para los esclavos no hay ocio.

Así pues, el bien al que tiende la ciencia política es el más excelso en la actividad humana. Ese bien es la felicidad que, en términos generales, supone equivalentes vivir bien y obrar bien que ser feliz. El bien y la felicidad son concebidos a imagen del

género de vida que a cada cual le es propio. Algunos consideran el bien supremo en el placer, por lo que aman la *vida voluptuosa*; otros lo hacen con el honor, espíritus selectos y hombres de acción, es el fin de la *vida política*, algunos creen que es la virtud ese fin y son quienes consideran la *vida contemplativa*.

El bien se toma en tantos sentidos como el ente, por ello no puede ser algo común, universal y único como sugerían los platónicos y los pitagóricos. El bien que busca Aristóteles debe ser practicado y poseído por el hombre. ¿Cuál es este tipo de bien? Aquello por cuya causa se pone en obra todo lo demás.

Los fines parecen ser múltiples, pues tampoco no todos los fines son fines finales; pero el bien supremo –afirmará Aristóteles– debe ser evidentemente algo final. Por lo que si hay un solo fin final, este será el bien que buscamos y si muchos el más final de entre ellos. Tal parece ser la felicidad. Una con múltiples expresiones. Así ese bien es el bien supremo, el que permite captar el acto del hombre en la obra que realiza, ese es el acto propio del hombre mismo en su vida activa. Que consiste en la actividad y obrar del alma en consecuencia con el principio racional, el acto de un hombre de bien es hacer todo ello bien y bellamente.

La noción de felicidad es analizada por Aristóteles como fin, forma y acto, este último es la clave para valorar la conducta humana. Se busca poner en acto todas las potencias humanas que la naturaleza otorga en las virtudes y que los hombres perfeccionan por costumbre. Por tanto, el fin último de la vida humana, de la felicidad, no es sino “la actividad del alma según su virtud más perfecta y más completa”. Aquí integra, como objeto y método tanto la naturaleza propiamente humana, con el género de vida y sus rasgos virtuosos.

La virtud para Aristóteles no es un acto completo, sino una disposición habitual. Las virtudes las adquirimos ejercitándonos en ellas como artes y oficios, lo aprendemos haciéndolo. Es el acto virtuoso el que determina el sumo bien, la felicidad del hombre, como individuo y en comunidad.

En Aristóteles, conocer el contenido del *Bien*, objetivo y universal es necesario, pero no suficiente para practicarlo, como Sócrates y Platón lo proponían. Él señala que el contexto afecta la decisión y la realización del valor, no como los sofistas consideraban las circunstancias influyendo en qué valor elegir o construir, sino que condicionan no el qué, dado que es objetivo y viene de la naturaleza, sino el cómo, la realización concreta de un valor en una circunstancia dada, particular, única e irreductible a otra.

Diferente de Sócrates y Platón, Aristóteles considera el fin no sólo como un conocimiento, sino también y fundamentalmente la voluntad de practicarlo y la habilidad para crearlo o encontrarlo. Por ello depende del hábito, pues así se obtiene la destreza que da el ejercicio sistemático. Para que el ejercicio fructifique e involucre la responsabilidad individual, debe guiarse por el método del *justo medio*.

Este es criterio moral para encontrar el *Bien* en cada circunstancia. Criterio que analiza tensiones extremas o diseño casuístico, que da más posibilidades a encontrarlo en el punto medio, entre el exceso y el defecto. Así, ejemplifica a la valentía que, como término medio, está entre la cobardía y la temeridad.

Aristóteles observa la realización del valor no como ideal, sino que mira la realización posible. Aquí se diferencia también de Platón, quien se preocupaba por la ciudad y el régimen político ideales y no los mejores posibles dadas las circunstancias,

como Aristóteles; de tal forma que habrá tres regímenes buenos, sujetos a la ley y al bien común, entre los que se elegirá el mejor, según las circunstancias concretas de cada comunidad política y, los correspondientes desviados o corruptos, sujetos al interés de una facción. Platón considera un régimen ideal o perfecto, y el resto deformaciones.

También critica Aristóteles a los sofistas, que conciben la ética y la política como retórica, pues para él no cabe crear el sentido del valor, que es objetivo; hay deliberación, pero sobre la base de un saber cierto, que sería la certeza de la bondad del valor a realizar. Se delibera porque se busca el mejor modo posible de realizar ese valor. Es el cómo, no el qué.

Para Aristóteles el alma humana está dividida entre un elemento racional y un elemento capaz de obedecer la razón, así la virtud o excelencia también es doble. A la parte racional del alma corresponden las virtudes intelectuales, que se adquieren por el habla o la enseñanza. A la parte no racional, sede de la pasión o la emoción, pertenecen las virtudes morales o éticas, las virtudes asociadas al carácter, al *ethos*. Aristóteles considera que las virtudes morales surgen en los hombres no por naturaleza, ni son contrarias a la naturaleza, más bien los hombres tienen un potencial natural para desarrollarlas, pero hacerlo requiere acostumbrarse. Las virtudes morales son similares a las artes por el modo en que se adquieren, los hombres aprenden a ser buenos realizando acciones justas, así como un carpintero aprende su oficio practicándolo (*Ética nicomaquea* 1-13-2.1, pp. 156-157).

Realiza en la *Ética nicomaquea* un análisis detallado de las características y los tipos de la virtud moral, observa algunos elementos específicos tales como: la virtud moral

que incluye la razón, pero no es algo esencialmente racional, es más bien una característica actitud o disposición hacia las emociones y las acciones que de ellas derivan. Según define Aristóteles, la virtud es una disposición que incluye la elección intencional y va dirigida a la observancia de un medio entre extremos viciosos; este medio no puede definirse en abstracto con precisión, pero se determina por la razón de acuerdo con las circunstancias particulares del caso.

Así, Aristóteles asume que el papel de la razón en la acción moral es instrumental. Y aunque la acción moral para ser realmente moral, ha de ser resultado de una elección, lo que no supone que la elección incluya un proceso de cálculo racional de las ventajas y desventajas de actuar moralmente. Más bien, está en la esencia de la conducta moral que las acciones virtuosas sean efectuadas por sí mismas y no por sus consecuencias.

Lo anterior se ilustra cuando analiza la virtud del valor (*Ética nicomaquea* 3-6-9, pp. 195-196) prueba de toda interpretación utilitaria de la moral y ajena a la concepción aristotélica. El hombre valeroso escoge el medio entre la cobardía y la precipitación o temeridad; sobre todo en situaciones de riesgo de probable muerte súbita en combate. Distingue al que realiza hazañas valerosas por sí mismas y al que lo hace pensando en la opinión de los demás, por vergüenza o deseo de honores; tampoco asume como valor auténtico las acciones producto de la ira o temperamentales.

En suma, el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección, en una vida completa. Así es como al definir a la felicidad como una especie de vida dichosa y de conducta recta, que incluye los caracteres; la felicidad expresa virtud, prudencia, sabiduría, placer y prosperidad y, así

configura el buen hombre, el buen ciudadano. Por tanto, las acciones conforme a la virtud serán en sí mismas deleitosas y placenteras, también serán bellas y buenas.

En otros términos, el bien supremo del hombre, la felicidad, es cosa de aprendizaje o de costumbre, pero nunca el resultado de algún otro ejercicio o por hado divino o de la fortuna. Por ello la felicidad, cierta especie de actividad del alma conforme a la virtud es el bien supremo como fin para la política y busca hacer a los ciudadanos de tal condición, que sean buenos y partícipes de buenas acciones, capaces de participar de actividad semejante. Para la felicidad será menester una virtud perfecta y una vida completa.

Para Aristóteles, cada ser vivo, animal, posee un carácter determinado, un catálogo de tendencias y apetitos que tiende a gobernar su conducta. El animal humano, además del carácter tiene la capacidad de pensar, lo que le permite múltiples posibilidades de acción, de deliberación, de decisión y de elección, el carácter humano es también el objeto de investigación en la *Ética nicomaquea*. Se propone una concepción ética, que origina el surgimiento de la Ética como actividad política y se vincula a la búsqueda de lo bueno para el ser humano, que consiste en aquello que conduce a su felicidad.

Al rechazar la teoría de las *formas* de Platón, así como la idea de que el filósofo sería el llamado a gobernar, realizando la *forma del bien*, Aristóteles da la supremacía a la verdad, y en ese sentido, niega la posibilidad de una *Idea del bien* en sí o una forma universal del *bien*. El bien es tan amplio que genera equívocidad, dice que “el bien se dice de tantos modos como el ser” según las diversas categorías, tipologías de caracteres y de vida. El bien según la categoría del cuándo, se asocia a lo oportuno.

Nadie busca el bien en sí, sino su propio bien. El bien en sí no existe. Y si fuera el caso, los individuos tendrían que actuar casuísticamente en un método comparativo para resolver las cuestiones en torno a la acción y conducta humanas.

a) El buen ciudadano o la segunda naturaleza

La reiterada naturalidad de la realidad y de las relaciones humanas y de poder, así como la forma en que se organiza la comunidad, están presentes en la perspectiva de análisis aristotélica, es la vida en sociedad, la cultura, la segunda naturaleza. La conclusión del magnífico pasaje traducido por Cicerón,⁸ y que Guthrie considera como una magnífica introducción al texto cuasiperdido *De la Filosofía*, en el que Aristóteles se explaya sobre la grandeza del mundo natural, como si ello condujera inevitablemente a la idea de la creación divina, es una manera de señalar la puesta en la tierra de la reflexión política.

Por fin ha desaparecido el “lugar más allá de los cielos” del *Fedro*, así como la subordinación platónica del cosmos físico a un reino más elevado e ideal de *Formas* puras trascendentes. El lenguaje de Aristóteles recuerda las imágenes de la Caverna platónica y el estanque de aire del *Fedón*, pero en su cuadro es este mundo nuestro el que es la región más elevada de la luz y la verdad.

No hay nadie que viva en la situación de los prisioneros de Platón, a no ser que pueda imaginarse una raza de hombres

8 *Sobre la naturaleza de los dioses*, UNAM II, 95-96, pp. 88-89.

que haya nacido realmente en las entrañas de la tierra y no haya visto nunca las maravillas de nuestro mundo:

“Eso es una idea magnífica de Aristóteles, cuando nos pide que imaginemos una raza de hombres que hubieran vivido bajo tierra, en mansiones bellas y hermosas adornadas con estatuas y pinturas y provistos de todo aquello cuya abundancia se supone que contribuye a la felicidad, pero que no hubieran emergido nunca a la superficie de la tierra, habiendo oído sólo mediante rumores e informaciones de la existencia de los dioses, su poder y santidad. Supongamos que en una época determinada se abrieran las fauces de la tierra y que de sus escondidas residencias escalaran hasta llegar a estas regiones en que habitamos, cuando se les diera la oportunidad de salir a la superficie. Ahora bien, cuando advirtieran de repente la tierra, el mar y el cielo, percibieran la grandeza de las nubes y la fuerza de los vientos y contemplaran el sol, reparando no sólo en su grandeza y belleza, sino también en su poder, puesto que originaba el día derramando su luz a través de los cielos; cuando la noche hubiera proyectado después su sombra sobre la tierra y vieran la variable luz de la luna, como si creciera y menguara, los ortos y los ocasos de todas estas luminarias y sus cursos giratorios fijados por la ley inmutable para toda la eternidad; cuando advirtieran todo esto, digo, creerían de inmediato que existen dioses y que estas obras extraordinarias son suyas. Esas son las palabras de Aristóteles.”

Ante esto, ¿qué más natural que, al ver su bondad, majestad y belleza, los hombres lo consideraran como un producto de la deliberación y amoroso cuidado divino? Esta es la diferencia de concepción del universo, la platónica y la de Aristóteles, este último no lo consideró como un producto, ni

mucho menos generados por los dioses, ni existente fuera de este mundo, sino como un organismo natural, que mantiene su existencia por un dinamismo interior.

En términos de investigación, el sentido empírico nos lleva a considerar que hay que hallar la verdad en el mundo que nos rodea. No hay *mito* sino *logos*. Platón señalaría que incluso una imitación puede decirnos algo sobre la realidad que imita. Para Aristóteles, la realidad está aquí, con tal de que sepamos cómo buscarla.⁹

Aristóteles otorga la dignidad a la política tanto en la autoridad que ejerce sobre todas las formas de conocimiento humano, como en su papel en la legislación. Que se suma a la consideración del bien individual con el bien de la ciudad, en donde asume que si el bien del individuo y el bien de la ciudad son el mismo, el de la ciudad evidentemente es más grande, más noble o más completo, estas son las cosas a las que tiende nuestra búsqueda, que es, así, una especie de experiencia política (*Ética nicomaquea*, 1094b7-11).

Siendo así que el bien o la vida buena para los hombres en lo individual y para la comunidad política, es el tema global y fundamental de la ciencia política aristotélica.

9 La *mimesis* o imitación platónica y aristotélica se analiza fundamentalmente en el Cap. x de *La República* y en la *Poética*. Platón señala que el arte imitativo está lejos de lo verdadero, analiza la poética en función de su ciudad imaginaria, la ubica en orden a las virtudes, a la verdad y el conocimiento. Aristóteles pondera la *mimesis* en el orden natural y considera que ocurre por dos causas humanas: la tendencia a imitar al mundo y aprender por imitación (reproducir el mundo) y, por disfrutar de ella.

La primera frase de la *Ética nicomaquea* atiende el interés y dignidad de la ciencia política aristotélica: “Todo arte e investigación, y, asimismo, toda acción y elección intencional tiende a algún bien.” De tal forma que todas nuestras acciones tienden a un fin determinado, deseado por sí mismo y no por algo más allá.

La ciencia maestra de la política, abarca el bien humano en general, dado que es la experiencia política la que hace una determinación sobre qué ciencias son necesarias en las ciudades, cuáles deben ser aprendidas por qué tipo de personas, y hasta qué grado; y vemos que hasta las capacidades más apreciadas están subordinadas a ella, como el arte del general, la administración del hogar y la retórica. Dado que emplea las otras ciencias, y dado que legisla sobre qué se debe hacer y qué evitar, su fin abarcará todos los de las otras, y éste sería el bien humano (*Ética nicomaquea* 1.2.1094^a28b7, p. 133). Así configura el alcance de la política y el campo del saber político.

En la *Ética nicomaquea*, libro sexto, se encuentra el tratamiento más extenso de la gama temática de la ciencia práctica o política. Ahí establece Aristóteles las relaciones estrechas entre la ciencia práctica de la política con la prudencia. Ubica tres ramas: la ética o ciencia del carácter; la economía, o ciencia de la administración de la familia y la ciencia política en sentido estrecho y familiar, como la ciencia de gobernar la comunidad política.

Es fundamental recuperar la idea original aristotélica de que la ética forma parte integral de la ciencia política en sentido más amplio y que los escritos éticos no se concibieron como tratados independientes, sino como previos a un estudio de la política misma. De ahí la necesidad de considerar la cercanía e interacción entre los textos éticos y los de la política.

Con el fin de recuperar, analizar y caracterizar la disciplina de la política, las consideraciones sobre el Objeto y el Método son fundamentales. Cuestión que resulta relevante por su reciente configuración científica como por sus orígenes en la Grecia antigua y clásica, en donde los objetos y los métodos políticos eran de una gran variedad.

Hemos asistido hasta nuestros días a una transmisión de conocimientos al respecto sin que se haya determinado de manera precisa e inequívoca el objeto o el método de esta singular ciencia enciclopédica, más bien la pluralidad parece ser la característica específica. Considerar el tratamiento que hace Aristóteles al respecto en la *Ética nicomaquea* puede arrojar luz sobre la manera en que podríamos proceder y el objeto de conocimiento específico que analiza, sobre la concatenación y puntos de partida que anuncia, sobre el énfasis en la relación individual del bien supremo, en su carácter, frente a la actual preponderancia de su objeto en el poder, lo estatal o lo social.

Por otro lado, la relevancia de adoptar la *Ética nicomaquea* en la cuestión del objeto y el método en la política, está entre otras cuestiones, en las consideraciones favorables por los especialistas, en torno a la autenticidad de esta obra de Aristóteles y al lugar fundamental que ocupa en el *corpus* aristotélico por su unidad y elaboración, construcción y claridad de estilo, frente a las demás obras de filosofía práctica o de ética y política, incluyendo a la *Política* misma.

Sin embargo, en el saber político aristotélico ambas obras muestran un *continuum* que no debe pasar desapercibido en la comprensión de la política. Relevante es el alcance de su contenido, como producto de la madurez como pensador, aun cuando sea un texto-guía escrito para la enseñanza oral,

escrito esotérico o *acroamático*, para ser oído, es decir un texto de uso práctico que complementaba ambas enseñanzas: la escrita y la expuesta oralmente. De ahí la reiteración enfática de sus propuestas.

Aristóteles confronta en esta investigación ética el absoluto de los valores de Sócrates y Platón, como el relativismo de los sofistas (Protágoras, Gorgias, Trasímaco y Calicles) y la precisión de los pitagóricos. Asume un principio teleológico, Aristóteles afirma que todo arte, ciencia, acción y elección tienden a algún bien, que es “aquello a que todas las cosas aspiran”. Y al haber un gran número de acciones en estas ciencias y artes, muchos son los fines.

De esta forma, “si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él...ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano”. Al considerar esta afirmación en torno al hombre, a su vida, este bien es relevante y “teniéndolo presente” acertaremos mejor donde conviene actuar, por ello comprensión y presencia en lo general, así como su alcance teórico o práctico según la ciencia que lo analiza, insertan de manera directa la cuestión de objeto y de método.

Así, inicia su trabajo preguntándose por la naturaleza del bien humano general, al que identifica con el bienestar o felicidad (*eudaimonia*). Hay acuerdo generalizado, en ese fin, hay desacuerdo al especificar el contenido de ese bien o de la felicidad en sí, en personas ordinarias o educadas, pues cada uno identifica la felicidad con distintas cosas o diferentes épocas, según su preocupación del momento.

Aristóteles no llega a postular que la felicidad sea fundamentalmente subjetiva o reacia a toda definición con cierta

utilidad política, más bien considera que en realidad hay una gran medida de acuerdo sobre la naturaleza de la felicidad y que los desacuerdos al respecto son reflexiones no arbitrarias de aspectos fundamentales de la condición humana.

Lo anterior le lleva a establecer los tres modos de vida que analiza: la vida del placer, la vida política y la vida teórica o filosófica. La primera, centrada en los placeres del cuerpo es la que lleva la mayoría de los hombres. Los más refinados, consideran el honor como fin de la vida y lo buscan exhibiendo sus virtudes en la vida política. Unos pocos buscan los placeres en la pura actividad intelectual (*Ética nicomaquea* 1095^a14-26, pp. 134-135). Aristóteles dejará de lado la primera forma de vida placentera y buscará eliminar la diferencia entre la vida política y la vida teórica.

De esta manera, la estructura de la *Ética nicomaquea* podría verse como el ascenso de los hombres prácticos ordinarios, los hombres políticos a la búsqueda de la filosofía, como se observa en el libro x, como búsqueda superior de la vida práctica (10.7-9, pp. 394-408). En el fondo la alegoría de la caverna sigue resonando en el saber político aristotélico.

Considera como distintivo del hombre su alma racional, en la doble forma de elemento que posee razón o piensa y elemento que obedece a la razón y cuya función propia consiste en la puesta en acción o actividad del alma de acuerdo con la razón.¹⁰ Así la felicidad o el bien humano es la actividad del

10 Recuperemos la profunda reflexión de Hannah Arendt en *La vida del espíritu*, sobre el pensar, la voluntad y el juicio como estados mentales fundamentales del hombre.

alma de acuerdo con la excelencia o virtud y, si hay varias virtudes, de acuerdo con la mejor y más perfecta (*Ética nicomaquea* 1.6 1097b 22-1098^a 18, pp. 140-145). Esta definición no niega el papel del placer que hay en ellas, pues quienes realizan tales acciones virtuosas o nobles encuentran placer en hacerlas porque son gratas por naturaleza.

Sin embargo, Aristóteles reconoce las dificultades de actuar virtuosamente o alcanzar la felicidad sin ciertos bienes exteriores, tales como cierta riqueza, amigos y poder político, así como de hijos, buena cuna y buen aspecto.

Aquí surge la cuestión de si un hombre bueno expuesto a un sufrimiento extremo puede considerarse feliz de algún modo y reconoce que en último análisis la felicidad es juguete de la fortuna o don de los dioses (*Ética nicomaquea* 1.9.1099b 9-1100^a9, pp. 148-154).

No considera ningún mérito en la obtención de las condiciones materiales de la felicidad, concibe a la riqueza menos importante como condición externa de felicidad que las relaciones humanas, las que dependen críticamente de la virtud. Esta convicción se refleja en la idea fundamental de Aristóteles de que el hombre es, por naturaleza, un animal político o social.

b) La ética modelo político sobre lo bueno, bello y justo

La *Ética nicomaquea* ha sido en todos los tiempos tema de controversia. Ha sido calificada como aburrida, repulsiva, virtuosa, reveladora, de sentido común, valiosa, atenta, célebre,

influyente, profunda, molde de conciencia moral común. Este último era uno de los propósitos de Aristóteles.¹¹

Había un sentido del deber en Aristóteles al escribir la *Ética nicomaquea*. El libro x, destaca que una vida dedicada a la investigación sin ningún fin práctico ulterior, para alcanzar lo más elevado, mejor y feliz, no tendría sentido alguno. El filósofo ideal aristotélico no era un ermitaño. Como el más autosuficiente puede llevar sus investigaciones en la soledad, pero “sin duda es mejor tener colegas” (1177^a32-35, p. 395). Honra a su animal político. Da un impulso al proceso de diálogo, de discusión, en toda investigación y actuar político.

El abandono de la teoría de las *Formas* de Platón, conduce a una separación entre la ética y la búsqueda del conocimiento exacto de la verdad. Aristóteles asume que su “...fin no es el conocimiento sino la acción” (1095^a5-6, p. 134). Resalta que el conocimiento filosófico genuino no tiene sólo por objeto un hecho, el qué, sino también su causa, el por qué. Cuestión que será ratificada en la *Metafísica* en donde señala que el fin del conocimiento teórico es la verdad; del práctico, los actos. Los pensadores prácticos, aunque pueden tener en consideración cuál es el estado de los hechos, no estudian la causa en sí misma, sino en relación con algo más, a saber, la situación inmediata

11 Cfr. Guthrie, pp. 347-350, contra Düring (pp. 65-85), Jaeger (pp. 262-297) y Russell (pp. 207-218). Estos autores sustentan las posiciones encontradas más representativas y debatidas en torno a la ética aristotélica. Se encuentran entre las líneas de nuestro trabajo, pero no son un tema específico o contrapuesto en nuestra idea del saber político.

(993b20-23, p. 122). Es el movimiento de la teoría en dirección a la práctica, sobre todo la que constituye el saber político.

En el libro I, de la *Ética nicomaquea* (1095^a26, p. 135), se menciona por primera vez a la *Forma* platónica del *Bien*, algunos han pensado que, además de muchas cosas buenas existe también un absoluto, que les sirve a todas ellas de causa del hecho de que sean buenas. En el libro I del capítulo VI (en 1096^a11 y siguientes, pp. 137-141), viene su crítica y rechazo, pues rechaza que los absolutos trascendentes de Platón son lejanos y carecen de contacto con el mundo de la experiencia.

Así, paralela a la crítica que establece en la *Metafísica* en torno a que la esencia o la forma y, por ende la explicación, de todo, no puede estar separado del objeto mismo (991^a12-14, 20-22, p. 111), y en la *Ética nicomaquea*, lo mismo sucede con las Formas: aunque exista un Bien único que se predica universalmente o que existe por separado en sí mismo, es evidente que él no se realiza en la acción ni lo adquiere el hombre. No obstante, algo semejante es lo que estamos buscando ahora (1096^a32-35, pp. 138-139). Esta es la expresión crítica de Aristóteles frente al platonismo.

Frente a la universalidad indiscriminada de Platón, Aristóteles señala que la ciencia teórica debe aproximarse lo más posible a lo individual concreto (la substancia primera), y las investigaciones prácticas requieren no sólo la teoría, sino la experiencia y la práctica. El médico no cura al “hombre”, ni siquiera “a los afectados de gripe”, sino a Sócrates como tal (*Ética nicomaquea*, x, 1180b15, p. 405). Ante una ética con sentido práctico, la sitúa junto con las habilidades técnicas. De hecho la vuelve significativa en términos de su propia especificidad, del objeto concreto.

En esta perspectiva, Aristóteles no era un sofista, desaprobaba su práctica y sus teorías morales relativistas, pero tampoco aceptaba las *Formas* de Platón. Buscó construir una ética que sin apoyarse en la metáfora vacía de un *Bien* trascendente, del que el bien humano pudiera ser copia o participar de una forma misteriosa, debería mantener, sin embargo, normas y principios no menos seguros, por el hecho de estar basados en una valoración realista de la naturaleza humana y las necesidades humanas. Se contraponen lo humano a lo ideal y a lo irracional, a lo que se encuentra por encima o debajo de él.

De aquí que considere que el fin común a todos, el último de la vida humana, al que se dirigen todas las acciones, es la felicidad (*eudemonia*), lo cual conlleva a preguntarse ¿en qué consiste la felicidad? Lo que conduce al Aristóteles teleólogo, a descubrir la función u ocupación del hombre en virtud de su humanidad común.

El bien del hombre consistirá en Aristóteles en “la actividad del alma de acuerdo con la virtud” (1098^a16-17, p. 144). El hombre político debe mirar su interior y actuar conforme al paradigma ético; el fin del hombre debe partir de su aceptación ética, de manera natural.

Así observamos que después del ataque a Platón por su obsesión de universalidad, se esperaría una respuesta de Aristóteles otorgando actividad para los médicos y los demás oficios, pero su respuesta tuvo un matiz platónico aún, pues en el libro I de la *Ética nicomaquea*, hay derivaciones expresivas y teóricas, de la propia *República* (Cfr. 325e-54^a, 351d, 354^a, con la *Ética nicomaquea* 1098b20-22, pp. 145-147).

El hombre posee una facultad peculiar, exclusiva y propia, la capacidad de razonar, el *logos*, que es quien guía

la virtud misma. Sin embargo surgen paradojas, que se presentan con la cuestión: quien sufrió las desgracias de un Príamo vivió una vida feliz y bienaventurada. Ante la correlación bien-felicidad, y de acuerdo con que el hombre feliz se convierte en quien es activo de acuerdo con la virtud completa y provisto adecuadamente de bienes externos, no durante un período accidental, sino una vida completa (1101^a14-16, p. 153, 1153b14-19) y la repite en el libro VII (1153b14-21, pp. 318-322), así la felicidad, en cuanto perfecta en sí misma, tiene que incluir al placer.

De manera tal que quien dice que un hombre atormentado, con desgracias, es feliz si es bueno, dice tonterías. En *Política* podría suponerse que la acción conforme a la virtud y la sabiduría práctica es la única condición de la felicidad (1323b23-29, pp. 400-401).

Por lo que nos podemos guiar en que establece su trabajo sobre el bien supremo, sobre la felicidad, como una reflexión práctica, encaminada a la acción, en donde la política y la ética tienen como fin la acción y no el conocimiento, por ello su investigación no es teórica, no se investiga para saber qué es la virtud, sino para ser buenos o virtuosos. Se estudia la *praxis* en función de la utilidad para la obra y no como estudio científico-teorético, por ello no se requieren buscar causas ni ofrecer demostración alguna, basta indicar los hechos que interesan “mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático, hablando sólo de lo que ocurre por lo general.” La precisión se busca y ocurre en la medida que lo admite la naturaleza del asunto. Considera que todas las decisiones se toman y todas las acciones se realizan en función de un fin, de un bien que se persigue.

Diógenes Laercio en su “Aristóteles”,¹² señala que el es-tagirita pone *un solo fin*, que es “el uso de la virtud en la vida perfecta”. También registra que “la felicidad es producida por tres géneros de bienes, a saber: los del alma, a quienes llama *primeros en fuerzas*; los segundos, los del cuerpo, tal como la salud, la fortaleza, la hermosura y otros; y los terceros, que nos son externos como la riqueza, la nobleza, la gloria”. Establece que “la virtud no es suficiente por sí sola para la vida feliz, pues necesita de los bienes del cuerpo y de los externos. Que el sabio no será feliz si padece trabajos, pobreza y cosas semejantes; pero que el vicio basta para la infelicidad, por más que se posean los bienes externos y del cuerpo. Que las virtudes no se siguen precisamente unas a otras, pues un hombre prudente y amante de lo justo puede ser destemplado e incontinente. Que el sabio no está absolutamente sin pasiones, pero son moderadas”. Finalmente, establece tres especies de vida, a saber, *meditativa, operativa y voluptuosa*, Aristóteles se inclinará a la vida meditativa.

Aristóteles designa al hombre de virtud moral y política como un “caballero”, con pleno sabor aristocrático, lo describe en el libro IV de la *Ética nicomaquea*, cuando analiza las virtudes de la “magnificencia” (*megaloprepreia*) y la “grandeza de alma” (*megalopsychia*), virtudes que tratan de gran riqueza y de grandes honores (*Ética nicomaquea* 4.2-3, pp. 217-226), aunque el prototipo escasea en la realidad, es un elemento crítico en la reflexión de Aristóteles, por su potencial papel político, como porque revela la naturaleza de la virtud moral.

12 En *Vidas de filósofos más ilustres*, Libros IV a VII, Espasa Calpe, Argentina, 1950, p. 42

Desde el punto de vista político, de la ciudad, el hombre de gran alma es capaz de prestar los mayores servicios y sólo es recompensado con honores su virtud; paradójicamente dichos hombres mantienen un desapego de la ciudad y podrían llegar a ser una amenaza para ella como ejemplifica con Aquiles y Alcibíades.

Desde la moral, abarca este tipo de hombre todas las virtudes, en la plenitud de su orgullo o porque desdeña los bienes o los placeres por los que los hombres normalmente subajan su propia humanidad. La grandeza de alma es la corona de las virtudes, las magnifica a todas y no puede existir sin ellas, las presupone y las perfecciona en el ideal de caballerosidad.

Esta discusión del superhombre virtuoso permite la coexistencia de un método apriorístico y deductivo frente al enfoque inductivo y de sentido común que caracteriza a Aristóteles. El método empírico científico de Aristóteles se opondrá al método platónico, pues ello le permite postular una retirada de una realidad fundada en *Formas* eternas y absolutas, accesibles sólo por el intelecto.

Es más bien encontrar el fundamento de la teoría de la política en la naturaleza como base objetiva, sin embargo, este naturalismo político de Aristóteles, expresado en afirmaciones teleológicas, le acerca al estado platónico.

Al referirse a la *polis* señala que de modo que “toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, de cómo es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor” (*Política*, 1252

b31, pp. 49-50). La naturaleza es fuente de objetividad sobre la vida social, económica y política de la *polis*.

A partir de ella se justifica la inferioridad de las mujeres, el sometimiento de los esclavos, la propiedad más allá de la autosuficiencia; la supremacía de la *polis* sobre otras asociaciones y los individuos. El reparto de bienes se realizará conforme la virtud, uno de los fines del estado que promueve la vida buena. La doctrina del justo medio, del nada con exceso, también encontrará en la concepción de la naturaleza fundamento para la justicia distributiva y la justificación de la preferencia por una política moderada.

Este elemento natural funda la crítica a las doctrinas políticas platónicas, al no remitirse a la experiencia de los hombres. Si fuese superior el estado ideal ya se habría descubierto desde antes (*Política*, libro II). Esta ciudad es imposible pues la unidad de la ciudad no se asegura mediante la propiedad común, la abolición de la familia y el intercambio de infantes entre las diversas clases que integran al estado. Crítica lapidaria a la propuesta platónica revolucionaria.

El hombre tiene ante sí, y apetece, una jerarquía de bienes, en los cuales halla una felicidad imperfecta y transitoria hasta elevarse al sumo bien, que coincide con su verdadero fin. Este es la felicidad, la cual ha de buscarse en la contemplación de la verdad y la adhesión a ella. El medio para conseguirla son las virtudes, o sea aquellos hábitos o disposiciones del hombre gracias a los cuales sabrá realizar las obras que le son propias.

La virtud consiste en ese medio que está regulado por la razón. Un medio entre dos vicios que pecan, uno por exceso y otro por defecto. El vicio consiste en transgredir la medida, ya respecto de nuestras acciones, ya respecto de nuestros sentimientos.

3. La teoría de la virtud o de las virtudes

Aristóteles clasifica las virtudes en dos clases: *dianoéticas* o intelectuales y éticas o morales. Todas consisten en disposiciones o hábitos que resultan del esfuerzo del hombre por someter sus actos a la razón y a los fines supremos de su naturaleza. Pero las virtudes *dianoéticas* o intelectuales, que radican en el entendimiento, se adquieren por vía teórica, mediante la enseñanza, mientras que las virtudes éticas o morales radican en la voluntad y se adquieren con el ejercicio de ésta. Las últimas suponen el libre albedrío en el hombre. El análisis de la virtud por excelencia, la justicia, lo realizará en el libro v, de la *Ética nicomaquea*.

Así pues, es necesario conectar virtud con acción, dado que el bien de una acción es su fin. El fin es distinto en cada actividad y en cada técnica: en medicina la salud; en la estrategia, la victoria; en la construcción naval, el barco. Entre los fines, los que perseguimos por sí mismos y los que buscamos como medios para conseguir otros, los que son más importantes que ellos.

El fin que queremos por sí mismo es mejor que el que sólo buscamos como medio para conseguir otro. Si hubiera un bien que fuera el fin universal, que nos permitiera elegir todos los otros fines, ese bien sería el bien supremo del hombre.

Existe acuerdo entre los hombres en que el bien supremo es la felicidad, de tal forma que buscamos la felicidad por sí misma y por ninguna otra cosa, todo lo demás lo buscamos por ella. La felicidad es el fin último, perfecto y suficiente de cada hombre. No es un medio para otra cosa. La felicidad es una cierta vida, la buena vida.

Aquí termina el acuerdo, en establecer en qué consiste esa buena vida, y por tanto, en qué consiste la felicidad. Recupera la diversidad de opiniones y registra que unos identifican el bien con el placer, creen que la felicidad consiste en la vida voluptuosa; otros en las riquezas, en los honores y piensan que la felicidad estriba en la vida política. Se equivocan. Al final la vida meditativa será el modelo, basado en la justicia que Aristóteles proponga finalmente.

Amplía la reflexión cuando considera que el bien de cada cosa consiste en su función propia. El bien del hombre consiste en la realización de su función propia, en desarrollar una cierta actividad. La felicidad no es una mera posesión o hábito o potencia, por excelente que sea, pues estas cosas se tienen incluso mientras se duerme o se permanece inactivo.

Pero la felicidad es una actividad. “Del mismo modo que en los juegos olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes los que alcanzan la corona, sino los que compiten o luchan (pues de entre ellos surgen los vencedores), así también las cosas hermosas y buenas que hay en la vida sólo las alcanzan los que actúan certeramente, y la vida de estos es agradable por sí misma”. Deja abierta la posibilidad de la acción, del proceso activo no potencial, y de la posibilidad de que sólo siendo partícipes de esta acción se puede acceder a la virtud y a alcanzar el soberano bien: la felicidad humana.

De tal manera que la virtud de un animal, profesión o actividad es la capacidad o excelencia característica de ese animal, de esa profesión o actividad. La felicidad es la actividad propia del hombre completamente desarrollado y no truncado, disminuido o pervertido, la actividad del individuo en su plenitud, del hombre que posee la perfecta

virtud humana que funciona bien como humano, que realiza su función propia.

La felicidad es una cierta actividad conforme a la virtud perfecta y ha de durar toda la vida y es deseable que sea acompañada de circunstancias externas mínimamente favorables.

La virtud humana es el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia (*Ética nicomaquea*, libro II). La función del hombre es muy compleja. Es una entidad compuesta de materia y forma, de cuerpo y alma. Posee también sus correspondientes virtudes o excelencia. El alma tiene sus funciones propias que interesan en la ética-política.

De aquí que Aristóteles distinga en el alma tres partes fundamentales: una parte responsable de las funciones (nutrición, crecimiento y reproducción) comunes a todos los seres vivos, incluidas las plantas; otra parte sensitiva y apetitiva, que sólo tienen los animales; y otra parte pensante, que sólo tienen los humanos. La parte sensitiva y apetitiva del humano está más o menos influida por la parte pensante, y de esa interferencia surgen los problemas morales, que no se plantean a los demás animales, incapaces de pensar.

La parte apetitiva del alma, sede de las tendencias y deseos, recibe el nombre de *ethos* o carácter. La parte pensante del alma recibe el nombre de *diánoia* o pensamiento. Cada parte tiene sus funciones características, que pueden ejecutar bien o mal; a cada función corresponde una virtud, que consiste en la eficiencia o excelencia en su ejecución. Reiteramos que las virtudes correspondientes al carácter son las virtudes éticas o morales, las correspondientes al pensamiento son las virtudes *dianoéticas* o intelectuales.

El alma es un todo orgánicamente estructurado. El carácter, la parte apetitiva y volitiva del ser humano, está naturalmente subordinado a la parte pensante o razón. Si el ser humano funciona bien, sus pasiones o deseos serán controlados y dirigidos por su pensamiento, si funciona mal se descontrolarán y escapan a la dirección de la razón. La virtud moral consiste, pues, fundamentalmente, en el control de la parte volitiva del ser humano por su parte pensante.

La virtud (*areté*) como excelencia específicamente humana, es definida por Aristóteles así: la virtud es “un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por lo que decidiría el hombre prudente”, el conocido como *phronimos*, (1106b36-07^a2, p. 171). Previamente había definido provisionalmente, nominal más que real, a la virtud del hombre como la condición que le hace un hombre bueno y capaz de desempeñar bien su función propia (1106^a22, pp. 168-169).

Sin embargo, la virtud es ante todo, una disposición establecida, un estado permanente. Realizar un acto virtuoso único no es garantía de virtud. Sólo mediante la realización repetida de actos buenos llegaremos a hacernos finalmente hombres buenos.

La virtud consiste en seguir un término medio entre dos extremos. Esencialmente es un término medio, aunque en la valoración es un punto culminante o cima. El rechazo del exceso y el defecto y la conservación de la medida debida como garantía del bien fue una idea compartida de Aristóteles con

Platón, pues ambos dan forma a una idea griega, encerrada en el mandato delfico “nada en demasía”.¹³

El valor de la moderación y el peligro del exceso es un valioso legado del pensamiento ético griego. En Platón aparece en los diálogos tardíos como el *Político* (284^a-b, p. 561), *Filebo* (20b, pp. 37-38) y *Las Leyes* (884^a-885b, pp. 186-187). Para ilustrar este aspecto Platón introduce el ejemplo de la distinción entre dos clases de medida matemática, referente a las cantidades, por ejemplo el 6 como medio aritmético entre el 2 y el 10, y la axiológica, regida por la norma de lo que es moderado, adecuado, oportuno o necesario. (Platón, *Político* 284e; Aristóteles, *Ética nicomaquea* 1106^a26 y ss, pp. 168-172; *Metafísica* 1092b26, p. 575).

Aristóteles amplía la doctrina del término medio (en 1106b18-24, pp. 169-170), al señalar que: “La virtud moral tiene que ver con las emociones y las acciones, en las que existe el exceso, el defecto y el término medio. Por ejemplo, el miedo, la confianza, el deseo, la cólera, la piedad, el placer y el dolor en general pueden darse en demasía o en muy pequeña medida, ninguna de cuyas cosas es buena; pero sentirlo en el momento oportuno, por las razones oportunas, en relación con las personas oportunas, con los motivos oportunos y en la forma oportuna –eso es lo que se entiende

13 Cfr. Con el trabajo realizado por Michel Foucault, en donde la tesis del nada en exceso, se complementa con el conócete a ti mismo, sé el que eres, preocúpate por ti y no te comprometas a lo que no puedas cumplir, en *La hermenéutica del sujeto* (Buenos Aires, FCE, 2008, 539 pp.) y *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Paidós-ICE-UAB, Barcelona, 2004, 224 pp.).

por el término medio y lo mejor, lo cual es la señal de la virtud—. Las acciones evidencian también exceso, defecto y término medio.” Es evidente el sentido de oportunidad con la virtuosidad del hecho.

El estado virtuoso del individuo está determinado por la razón, tal y como el *phronimos* lo determinaría. No hay separación entre virtudes morales e intelectuales, así no se puede ser *phronimos* sin ser bueno, ni bueno sin la *phronesis* (1141b31-32, pp. 277-281). Esto apunta al serio problema de una ética práctica en normas firmemente establecidas, sin la ayuda de un trasfondo metafísico como el de Platón o las sanciones posteriores de la religión cristiana.

Por ello, el propio Aristóteles admitirá que pocos son capaces de adquirir la virtud genuina en cuanto diferente de la natural o potencial; pues hay que llevar a la mayoría a ver las ventajas del buen comportamiento mediante la educación de los padres, la opinión pública, las sanciones legales y demás cosas por el estilo. Es una perspectiva de la virtud que trasciende lo individual frente a lo social y político.

En el caso de los gobernantes, la *phronesis*, es una especie de sexto sentido, un ojo u oído moral; en la *Política*, como resonancia platónica, dice que quienes lo poseen están destinados para el gobierno de sus ciudades. “La *phronesis* es la única virtud especial de los gobernantes. Podría decirse que las demás tienen que ser comunes a gobernantes y gobernados, pero la virtud de los gobernados no es el conocimiento, sino la opinión verdadera. El hombre sometido a gobierno es semejante a un constructor de flautas, mientras que el gobernante se parece al músico que la usa” (*Política*, 1277b25-30, p. 164). En tanto que en *La República* de Platón el conocimiento es privilegio de los

gobernantes-filósofos, arduamente entrenados y los ayudantes vivían sujetos a la opinión verdadera.

Así pues, la diferencia estaba en el objeto, las *Formas* inmutables o el mundo cambiante. Para Aristóteles la *phronesis* se diferenciaría de la opinión verdadera por comprender tanto la razón como el hecho.

Aristóteles considera que una definición genérica es siempre posible, pero la específica es más útil y proporciona más información. De ahí el apoyo a realizar, en el caso del saber práctico, sus formulaciones generales pero apoyadas en casos individuales, con lo que estuvo de acuerdo con Gorgias, sobre la ventaja de tomar las virtudes una por una en lugar de contentarse con descripciones vagas y generales de la virtud (*Política* 1260^a25-28, pp. 81-83). Este aspecto tendría mayor validez para analizar la política, para configurar el saber político mismo.

Es pertinente considerar que la *Ética nicomaquea* no es una obra de teoría científica, sino un manual práctico, una guía para vivir. No es totalmente coherente, porque la vida misma está llena de incoherencias (1094b12, p. 133 y 1104^a3-4, p. 163). Sin embargo, el costo de la incoherencia en relación con la maldad es grave, pues un hombre malo hará diez mil veces más daño que un animal.

En *Política* dice que del mismo modo que en su perfección el hombre es el mejor de los seres vivos, así también sin la ley y la justicia es el peor de todos. La maldad armada es algo muy cruel, y la naturaleza ha dado a los hombres armas proyectadas para usarlas en la causa de la inteligencia y la virtud, que, no obstante, pueden fácilmente usarse para fines opuestos. Carente de virtud es el más impío y salvaje de los animales, y el

más lascivo y glotón (*Ética nicomaquea* 1150^a7-8, pp. 307-309, *Política* 1253^a31-37, p. 52). La ley y la justicia devienen ancla y control de la acción humana.

Además, aquí responde Aristóteles, con una concepción de una virtud natural, potencial, la famosa controversia con los sofistas y Platón, sobre si la virtud era natural (*physis*) o simplemente una cuestión de costumbre, convención o ley (*nomos*), impuesta sobre la naturaleza humana a su pesar. Así, Aristóteles es preciso, no son, pues, por naturaleza ni contrarias a la naturaleza las virtudes implantadas en nosotros. Estamos más bien adaptados por naturaleza para adquirirlas, pero lo que las madura en nosotros es el hábito (*Ética nicomaquea*, libro II, 1103^a23-26, pp. 160-161). Y continuará, la pasión no es en medida menor una parte de nuestra naturaleza que la razón (1135b20-22, pp. 257-260). Equipara pasión y razón.

Sin embargo, en el libro X, al final de la *Ética nicomaquea*, asombra cierto pesimismo, pues considera que vivir con templanza y con osadía es desagradable para la mayoría, sobre todo los jóvenes, por ello la educación moral exige no sólo la formación paterna, sino buenas leyes, pues la mayoría obedece más a la coacción que a la argumentación, y al castigo más que al bien en sí mismo. (I, 1095b4-6, pp. 134-136 y X, 1179b20 y ss, p. 402). El proceso de educación virtuosa, se vuelve una formación continua en la vida individual.

a) La prudencia política

Como hemos visto, Aristóteles divide las virtudes en propias del carácter y propias de la inteligencia, o morales e intelectuales

(1103^a3-7, p. 160); da como ejemplos de las segundas la sabiduría filosófica, el buen juicio y la sabiduría práctica, de las primeras la liberalidad, la amabilidad y el autocontrol. Dado que el *logos*, la racionalidad, determina la función del hombre, no soslayamos un giro intelectual en la ética aristotélica.

La idea de la prudencia (*phronesis*), importada de Platón, como base de la moralidad, la conserva Aristóteles pero modifica su sentido, para acomodarlo a su ética más práctica y ausente de las *Formas* platónicas. En el *Fedón*, (69^a y ss) Sócrates señala que la moneda genuina con la que hay que comprar y vender todos los placeres y los dolores, medidos por la virtud, es la *phronesis*, da a entender la idea de *Formas* morales absolutas e inmutables.

Sin embargo, en Aristóteles es la capacidad adulta de penetrar en las cuestiones prácticas, el resultado de una aptitud inicial cultivada y desarrollada por la experiencia. Quien la alcanza es el hombre prudente, el *phronimos*. Ella no es el conocimiento, pues los objetos del conocimiento no pueden estar sujetos a cambio y cambiar las cosas es precisamente competencia de la *phronesis*; tampoco es arte (*techne*) cuyo cometido es la producción, sino un estado de la mente que mediante la aplicación de la razón ha alcanzado la verdad en el campo de lo que es bueno y malo para el hombre (1140b20, pp. 275-276).

Ella, la *phronesis* o prudencia –política–, atiende el campo de “las cosas que admiten ser de otra manera”, el cambio estaría en nuestro propio poder, según está idea (1140^a1-2, p. 273). Como un fruto de larga experiencia, no está al alcance de los jóvenes, como las matemáticas, por ejemplo (1142^a11-16, p. 280).

El *phronimos* tiene que decidir qué hacer en circunstancias particulares y a menudo complicadas. Debe ser capaz

de captar los hechos relevantes y llegar a la decisión adecuada. Requiere experiencia, un ojo (1143b14, p. 285) para lo que es y no es esencial, un sentido de lo que es oportuno (1109b23, p. 179; 1113^a1, p. 189; 1142^a27, p. 281).

Aquí se rectifica la asimilación socrática de todas las virtudes al conocimiento o la sabiduría (*phronesis*). También dice (registro 1144b15-21, pp. 288-289) que “hay dos formas de virtud, la virtud natural y la virtud en el sentido estricto, y la segunda no puede lograrse sin la *phronesis*. De aquí que algunos digan que todas las virtudes son formas de la *phronesis*. Sócrates en parte tenía razón y en parte estaba equivocado: equivocado por pensar que todas las virtudes eran formas de la *phronesis*, pero tenía razón al decir que todas ellas implicaban la *phronesis*. Esto lo confirma el hecho de que también ahora todos los pensadores, al definir la virtud, después de describir la condición en sí y a lo que se refiere, añaden “de acuerdo con la norma correcta”. La palabra “correcta” significa la norma que concuerda con la *phronesis*. La posibilidad normativa de la virtud se expone en toda su amplitud, hasta alcanzar la vida en su conjunto.

También, de manera importante para la vida política, con la *phronesis* se relacionan la elección y la deliberación. La elección está en la esfera de lo voluntario, combinación de deseo con razón o un deseo deliberado de lo que está en nuestro poder. La deliberación se ocupa de las cosas que hacemos, más cuando hay más de una forma de intentarlas. Es la forma de descubrir los medios mejores para un fin predeterminado.

En el lenguaje ético aristotélico, fines son aquello que deseamos, mientras que nosotros seleccionamos (después de la deliberación adecuada) los medios mejores de cumplirlos

(1111b26-27, 13b3-5, pp. 185-187). El *phronimos* es quien es capaz de deliberar bien sobre lo que le beneficiará a él mismo, no sólo en las acciones particulares, sino en consideración a la vida buena en general (1140^a25-31, 41b9-10, pp. 275-276).

Aristóteles analiza cuidadosamente la acción humana. Distingue entre la volición o voluntad, que marca los fines; la deliberación, que sopesa los medios y la decisión que conduce directamente a la acción. Decidir bien es difícil. “A las obras bien hechas no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva...y se puede errar de muchas maneras..., pero acertar, sólo de una...” (*Ética nicomaquea*, libro II). La lógica del ensayo y del error en términos de la virtud como instancia media nos permite atender los extremos como opuestos y con la posibilidad valorativa de las consecuencias de la acción misma. Claro está que este proceso requerirá de la prudencia para alcanzar el fin último.

La virtud moral consiste, en un hábito de decidir bien y conforme a regla, entendiendo por tal el apuntar al término medio óptimo entre dos extremos. No es la media aritmética. En lo ético-político no hay reglas precisas, sino que mucho depende de cada uno y de sus circunstancias. No se trata de la búsqueda del medio objetivo, sino el medio que conviene a cada uno. La comida adecuada para uno sería copiosa o escasa para otros.

Por ello hay que adquirir experiencia de la vida y dejarse guiar por el consejo y el ejemplo de algún hombre racional, prudente y experimentado. La definición de Aristóteles: “la virtud es una disposición a decidir el término medio adecuado para nosotros, conforme al criterio que seguiría el hombre

prudente” (*Ética nicomaquea*, libro II) nos permite valorar el alcance de la virtud como guía para la acción ético-política. El término medio lo es entre dos extremos, uno por defecto y otro por exceso, que constituyen otros tantos vicios. También señala lo relevante de la orientación por alguien con conocimiento y experiencia.

A cada una de las múltiples funciones volitivas corresponde un medio y dos extremos, una virtud moral y dos vicios. Aristóteles dedica la mayor parte de la *Ética nicomaquea* a un detallado estudio de estas virtudes y vicios, a describirlas y caracterizarlas. Utiliza un mismo método: se considera un área determinada de la conducta humana, y respecto a ella se determina el término medio en que consiste la virtud, y a continuación los vicios o extremos, tanto por defecto como por exceso. Así cuenta con una visión amplia del alcance y consecuencias de la acción. Para el análisis del saber político, esto representa un instrumento de conocimiento fundamental. No sólo para orientar la conducta, sino para valorar la acción política. Una brújula y una regla de cálculo político.

También nos muestra un proceso o ruta para la virtud. El ser humano no tiene la virtud por naturaleza, pero tampoco es la virtud antinatural. Lo que sí tiene por naturaleza es la potencialidad de la virtud, que puede actualizarse o no, y esto depende de cada quien. El hábito en que se inscribe y consiste la virtud se forma por la repetición de actos. Repitiendo muchos actos virtuosos, tomando una y otra vez la decisión correcta, vamos adquiriendo el correspondiente hábito de decidir bien, lo que en sí mismo constituye la virtud, que se incorpora como una segunda naturaleza, decidir con naturalidad y sin esfuerzo después.

En este sentido, la prudencia o sabiduría práctica (*phronesis*) es la virtud propia de la porción deliberante o calculadora de la parte racional del alma. La prudencia es una virtud intelectual y un aspecto integral de la acción moral, no puede existir sin virtud moral, tampoco debe confundirse con la simple astucia o viveza, su tarea es inventar los medios apropiados para alcanzar los fines planteados por las virtudes morales. Su objetivo es adaptar los universales reflejados en las virtudes morales a las circunstancias particulares en que ha de ocurrir la acción moral.

La prudencia depende en mucho de la experiencia; de aquí que el joven pueda llegar a ser experto en matemáticas o geometría pero carecerá de prudencia como resultado de su limitada experiencia de la vida (*Ética nicomaquea* 6.5, 1140b, 7-8, 13, pp. 275-276). Estos aspectos de virtud-juventud y de experiencia-saber, nos permiten relacionar la importancia de todo actuar político y medir sus particulares alcances en la consolidación y conservación de la ciudad y su propia transformación o cambio.

En Aristóteles es fundamental la relación entre prudencia y experiencia política o capacidad para y del estadista. La prudencia del político tiene dos variedades: una arquitectónica prudencia legislativa y una prudencia más práctica y deliberativa que atiende los detalles de la política cotidiana. Esta prudencia política adopta respectivamente dos formas: deliberativa y judicial (*Ética nicomaquea* 6.8 1141b 23-33, pp. 278-280). El estadista es el que combina la virtud moral con la inteligencia práctica, la experiencia y el conocimiento de las características particulares de su ciudad o su pueblo. El estadista requiere el saber político, mucho más amplio en su alcance y

contenido, frente a lo específico y concreto del conocimiento de la política que el político operador demanda.

Al plantear la cuestión de si no existe un componente más estrictamente intelectual en la experiencia política, al final de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles responde que hay dos tipos para el conocimiento de las cosas políticas: los auténticos practicantes de la política, y los sofistas que profesan enseñar el arte político. Los practicantes ni hablan ni escriben de esto, son incapaces incluso de hacer expertos en política a sus hijos o amigos, su éxito es poseer una capacidad natural y una experiencia, en lugar de conocimiento; los sofistas ni siquiera saben de qué trata o cómo es la experiencia política, pues de lo contrario, no la habrían considerado idéntica o inferior a la retórica, ni creído que era fácil legislar recabando las leyes más célebres (*Ética nicomaquea* 10.9 1180b 28-81^a 19, pp. 403-404) y, dado que nuestros predecesores, “han dejado inexplorado lo que concierne a la legislación, tal vez valga más que lo investiguemos nosotros mismos, y por consiguiente, en general, en cuanto al régimen” (*Ética nicomaquea* 10.9 1181b 12-14, p. 407).

Aquí se identifica una aportación relevante de la política aristotélica a la práctica del arte del estadista, al destacar el elemento legislativo. Como se ha considerado en el libro VI entre prudencia legislativa y prudencia política, el arte del estadista exige un conocimiento de toda una gama de cuestiones de significación política práctica.

En la *Retórica* identifica cinco áreas clave de la deliberación política: ingresos y egresos, guerra y paz, defensa del territorio, importación y exportación, y legislación; considera en el último rubro que “la conservación de la ciudad se encuentra en sus leyes, por lo cual es necesario saber cuántos

tipos de regímenes hay, cuáles son apropiados para cada tipo de ciudad, y mediante qué cosas se les puede destruir: cosas, ambas, propias de los regímenes y de sus opuestos” (*Retórica*, UNAM, 1359b19-23, pp. 16-18).

Así el estadista debe estar familiarizado con lo que ahora consideramos como el comercio, las finanzas, la defensa y la política exterior, lo que se adquiere fundamentalmente por experiencia. Por ello ampliará y continuará su reflexión en la *Política*, como una ciencia política aristotélica que es la ciencia de los regímenes y parte del análisis legislativo, de la constitución propia del régimen.

El estadista es por necesidad una creación de una época y un lugar particulares, tiende a dar por sentada la naturalidad y permanencia del régimen que hay en el aquí y ahora, no es muy sensible a los acontecimientos que afecten radicalmente al gobierno en turno, tiene apego a la ciudad y a su régimen, cuestiones no plenamente racionales; de aquí la necesidad de un estudio comparativo de los regímenes y su evolución. Del conocer de la política al saber político.

Este aspecto reflexivo sobre el estadista y el papel de la legislación, forma parte de la crítica a Platón, sobre todo a *Las Leyes*, pues en la *Política* observa que *Las Leyes* tienen poco que decir acerca del carácter real del régimen que presentan como el orden político más práctico (*Política* 2.6 1264b 42-1265^a 1, pp. 103-110), sin embargo, recordemos que la cuestión de la naturaleza y los tipos de régimen están ya presentes en *La República* de Platón, aun cuando el tema fundamental sea el régimen mejor posible, al que el mismo Platón considera improbable que no imposible, mientras que en *Las Leyes*, busca un régimen más factible y no hace un análisis de las variedades

de las ciudades y los regímenes; Aristóteles considera a partir de esta investigación de los regímenes, que Platón no ofrece el conocimiento necesario para los estadistas prácticos.

Nos encontramos aquí ante una dicotomía, que no necesariamente paradoja o aporía, entre un ámbito de la política que concierne en Platón a un saber general, en tanto que en Aristóteles en un conocimiento específico. Dos elementos, saber y conocimiento que se complementan para una comprensión profunda de la política misma.

b) La justicia

Varias virtudes pero ¿Una o varias justicias? Así como la grandeza de alma es la cima de la virtud moral desde la perspectiva individual, la justicia lo es desde la perspectiva de la ciudad. En términos generales, la justicia produce y conserva la felicidad para la comunidad política, se identifica con el respeto a la ley pues ésta tiende a asegurar el bien común de la ciudad, pronunciándose respecto a cada esfera de la vida humana. Las leyes ordenan la actuación de las virtudes, la justicia es la virtud completa o perfecta, en la medida en que la virtud se ejerce en la relación con otros hombres (*Ética nicomaquea* 5.1.1129b3-30^a1, pp. 239-241). No hay, pues, una justicia individual, sino siempre en su aplicación es una justicia de carácter social.

Todo el libro v de la *Ética nicomaquea* se dedica a este tema central. Hay ambigüedad en la palabra, en su aspecto significativo, pues abarca tanto la virtud en su totalidad, como su equiparación con la obediencia a la ley. El cultivo de todo lo que

en una comunidad política conduce a la felicidad general y a las buenas relaciones entre los individuos. La cultura de lo justo.

La justicia coincide con la virtud, pero no son en esencia lo mismo: la virtud es un estado de carácter, la justicia es ese estado tal y como se manifiesta en nuestras relaciones con los demás.

Siguiendo a Platón en el sentido de una idea de justicia genérica, Aristóteles se distancia en su sentido específico, pues ella es sólo una parte de la virtud y es la clase de justicia que le interesa. Ser injusto en este sentido es actuar injusta o deshonestamente buscando una ganancia o una ventaja, dirá que “la injusticia trata del honor, el dinero y la seguridad personal...y su móvil es el placer que resulta del lucro” (1130b1-4, p. 243). El campo de lo justo conlleva la reflexión de lo injusto.

Aristóteles se deslinda de Platón y acota el tema: “De modo que es evidente que hay, junto a la injusticia universal, otra clase particular de injusticia. Tiene el mismo nombre porque ambas pertenecen al mismo género...es evidente que hay varias clases de justicia, incluyendo la que es diferente de la virtud como un todo, y lo que tenemos que comprender es la esencia y las propiedades de ésta...de modo que podemos descartar la justicia y la injusticia que se definen en términos de la virtud en su totalidad” (1130^a32b1, b6-8, 18-20, pp. 242-243).

Así “la conducta justa es un término medio entre cometer injusticia y padecerla, es decir, entre tener demasiado o demasiado poco. La justicia es una especie de término medio, no en el mismo sentido que las otras virtudes, sino porque tiene por objeto un término medio, mientras que la injusticia tiene por objeto los extremos”. Establece aquí una reflexión completa de la justicia y de las variedades que se expresarán en la vida cotidiana griega, las que sin duda tienen alcance hasta nuestros días.

Luego clarifica su sentido más adelante, y (1134^a1-13, pp. 253-254) dice: “Y la justicia es aquello en virtud de lo cual se dice que el hombre justo es el que hace deliberadamente lo que es justo, y el que distribuirá entre él mismo y otro, o entre dos, no de manera que dé más de lo que es deseable a sí mismo y menos a su prójimo (y de lo perjudicial a la inversa), sino de manera que dé lo que es igual según la proporción, y del mismo modo si distribuye entre otras dos personas. La injusticia, por otra parte, se relaciona del mismo modo con lo injusto, que es exceso y defecto, contrario a la proporción, de lo útil o lo perjudicial...” Amplía Aristóteles su perspectiva de la justicia y tiende a complementarla con el término medio.

“...Por esa razón la injusticia es exceso o defecto, a saber, porque produce exceso y defecto –en el caso de uno mismo exceso de lo que en su propia naturaleza es útil y defecto de lo que es perjudicial, mientras que en el caso de los demás lo mismo en líneas generales que en el caso de uno mismo, pero la proporción puede violarse en una u otra dirección-. En la acción injusta tener demasiado poco es ser tratado injustamente; tener demasiado es actuar injustamente.” (p. 254)

Continuando con la distinción de las variedades de justicia, Aristóteles propone la clasificación siguiente: la justicia se divide en distributiva y correctora; la correctora atiende a las transacciones voluntarias y a las involuntarias; éstas últimas las clasifica en clandestinas y violentas. La relevancia de la justicia política para analizar la acción humana es destacada en esta clasificación.

Cuando Aristóteles analiza la justicia política (1134^a24, 254^a256), la justicia entre los hombres como conciudadanos, a quienes se considera sujetos a las mismas leyes y disfrutando

de igualdad en relación con gobernar y ser gobernado (*Política* 1283b42-84^a3, pp. 190-191), nos marca la pauta del sentido de la organización social y política. Este aspecto debe confrontarse entre la *Política* (1253^a37-39, pp. 50-51) y la *Ética nicomaquea* (1134^a31, pp. 254-255), pues nos permite observar una conclusión fundamental, ya que donde los ciudadanos no comparten una vida que aspira a la independencia, en la libertad y el disfrute de lo que les corresponde, sea igual o proporcional, no hay justicia, sino sólo su apariencia.

El relevante papel de la equidad se define (1137b26-27, pp. 264-265) así: “la naturaleza de la equidad consiste en ser una corrección de la ley, donde la ley es deficiente debido a su generalidad. La equidad es una forma de la justicia, pero superior a la justicia legal”. La mejor exposición de la equidad se encuentra en la *Retórica* (UNAM, 1374b4-22, pp. 59-60) y vale la pena hacer este amplio registro:

“...lo equitativo parece ser justo, y equitativo es lo justo más allá de la ley escrita...(enumera acciones equitativas y continúa) Pues sobre las que también es necesario tener indulgencia, equitativas son éstas; también el no considerar por igual las acciones erróneas y las acciones injustas, ni las acciones erróneas y los infortunios. En efecto, son infortunios cuantas son inopinadas y no por malignidad; y acciones injustas, cuantas no son inopinadas y sí por malignidad. También es equitativo el ser indulgente con las acciones humanas, y el mirar no a la ley, sino al legislador, y no a la palabra sino a la intención del legislador; y no a la acción, sino a la elección; y no a la parte, sino al todo; ni cuál es alguien ahora, sino cuál sería alguien siempre u ordinariamente. Y hacer memoria más de los bienes que sufrió, que de los males; y de los bienes que sufrió

más que de los que realizó. También el soportar al que injuria. Y el admitir que se decide más de palabra que de hecho. Y el querer llegar a arbitraje más que a juicio; pues el árbitro mira lo equitativo, el juez, en cambio, la ley; y a causa de esto fue inventado el árbitro, para que lo equitativo prevalezca. Pues bien, acerca de las cosas equitativas quede definido de esa manera.”

Como podemos observar en esta reflexión aristotélica sobre la equidad, ésta debe aplicarse a las acciones disculpables; debe hacernos distinguir entre los actos delictivos, los errores de juicio, o las desgracias. Pues una “desgracia” es un acto que no se debe a la maldad moral y que tiene unos resultados inesperados: un “error de juicio” es un acto, que no se debe tampoco a la maldad moral, que tiene unos resultados que se podían haber previsto: un “acto delictivo” tiene unos resultados que se podían haber previsto, pero se debe a la maldad moral, porque esa es la fuente de todas las acciones que nos inspiran nuestros apetitos. La equidad nos manda ser indulgentes con la debilidad de la naturaleza humana, pensar menos en las leyes que en el hombre que las concibió y menos en lo que dijo que en su intención, no considerar las acciones del acusado en la misma medida que sus intenciones, no este o ese detalle tanto como el conjunto, preguntar no lo que es el hombre ahora, sino lo que siempre o normalmente ha sido. Nos ordena recordar más los beneficios que las afrentas y los beneficios recibidos más que los que se han hecho, ser pacientes cuando recibimos un perjuicio, preferir el arbitraje al litigio –porque el árbitro se atiene a la equidad del caso, el juez a la ley estricta, y el arbitraje se inventó con el propósito expreso de asegurar el poder pleno de la equidad. Es una orientación para el que juzga, no sólo en el espacio de los tribunales, sino en su práctica cotidiana, en las asambleas y reuniones públicas.

En contra de lo establecido por Platón en *La República*, Aristóteles no prueba los puntos débiles de la interpretación común de justicia ni trata de demostrar que la justicia es digna de elección por sí misma. Respeta las ambigüedades que existen en esa interpretación común de justicia, por lo que la disminuye como motivo para acción política y elemento del análisis político.

La justicia en sentido general no sería más que la disposición a realizar los actos de las virtudes en obediencia a las leyes de la ciudad, a la justicia en sentido preciso o parcial la considera como la disposición de dar o tomar sólo la parte equitativa o igual de las cosas buenas. Va en camino una casuística de la justicia en todas sus variantes.

Aristóteles distingue varios sentidos de la justicia (*Ética nicomaquea* 5.2-5, pp. 242 y ss) el primero es que la justicia se ejerce en la distribución de honores, riquezas o cualquier otra cosa que pueda ser dividida entre miembros de una comunidad política. No es una igualdad aritmética, sino una igualdad proporcional entre personas y bienes; la distribución justa asigna partes iguales a personas iguales y partes desiguales a personas desiguales.

Hay controversia aquí porque la discriminación entre personas sobre la base del mérito es cuestión política, dado que diferentes regímenes atribuyen mayor peso a las pretensiones del mérito de los ricos, los virtuosos y los nacidos libres. Este tema será resuelto por Aristóteles en la *Política*.

La segunda idea de justicia incluye las transacciones, es la justicia correctiva, se aparta de las personas y aplica una simple igualdad aritmética a las personas y los bienes en cuestión; se extiende a las transacciones voluntarias, como los contratos, y a las acciones involuntarias o delictuosas como el robo o asesinato;

hay un elemento discriminatorio que ubica en el papel desempeñado por un juez o jurado en los casos examinados.

La justicia por reciprocidad abarca desde la simple venganza por daños recibidos y el intercambio de beneficios o bienes; esta justicia la observa Aristóteles como la forma más primitiva u original de justicia en que se basaba toda clase de asociación humana, no requiere necesariamente de un juez o funcionario público.

La justicia en plenitud sólo existe en una comunidad de hombres libres e iguales, cuyas relaciones están reguladas por la ley. A partir de esta afirmación, Aristóteles discute en el libro v de la *Ética nicomaquea* sobre la justicia natural o el derecho natural (5.7.1134b 1135^a 5, pp. 256-257).

Aquí divide Aristóteles la justicia política en lo que es justo por naturaleza y lo que es justo por ley o convención (*nomos*), aquí confronta a los sofistas que afirman que como todas las cosas justas están sujetas a variación o cambio, la justicia sólo existe por convención; aunque así ocurre, en general, Aristóteles considera que hay cosas justas por naturaleza, cuestión que no ejemplifica, aunque señala claves importantes: por naturaleza la mano derecha es más fuerte y sin embargo se puede ser ambidiestro; también compara lo convencional con las medidas para los cereales, que varían de una ciudad a otra, observando que tales cosas no son iguales como no lo son los regímenes políticos, y sin embargo, sólo hay un régimen que por naturaleza es el mejor.¹⁴

14 Este pasaje provocó una asimilación de Aristóteles con el derecho natural, sobre todo por Santo Tomás de Aquino. Aún cuando Aristóteles no afirma la idea de que haya unos primeros principios de

Parece indicar que la justicia natural debe buscarse en los requerimientos más elementales y variables de la ciudad, como la conservación de su régimen y la observancia de sus leyes. Cuestión que analiza en la relación de la justicia y la equidad. En donde el ejercicio de la equidad es análogo a la prudencia de los políticos o de los ciudadanos cuando actúan en un caso particular.

La justicia no basta como guía para la práctica, pues la ley es general, siendo la equidad la virtud que corrige esta generalidad atendiendo los detalles que afectan la justicia en los casos de acciones individuales. Así es como la equidad no se funda en ninguna idea de ley superior o de principios de justicia natural. Es la antigua y clásica discusión sobre lo general y lo particular, sobre lo deductivo y lo inductivo.

Este aspecto de la justicia y su relación con la equidad y el problema del derecho natural, está estrechamente vinculado con la amistad, cuyo análisis realiza en los libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea*, el tema más amplio de toda su ética y un rasgo distintivo de Aristóteles en su concepción ética y política.

Con el análisis de la amistad (*philia*) atiende diversos fenómenos, no sólo el apego de los amigos, sino también el amor de marido y mujer, el afecto de padres e hijos y los sentimientos

justicia, inmutables, que sirvan como guía de la práctica real; pareciera que la justicia natural se encuentra en la misma relación con el mejor orden político que el ser diestro con el hecho de ser ambidiestro, son condiciones necesarias pero no suficientes de excelencia. El derecho natural antiguo y medieval y el derecho positivo de la modernidad mantendrán la lucha hasta nuestros días.

afines entre diversas personas, en asociaciones o ciudadanos de la misma ciudad o de cualesquier otro ser humano.

El valor de la amistad, más allá de una relación entre dos, sino entre uno y los otros, estriba en que “parece mantener unidas ciudades enteras, y los legisladores parecen prestar más atención a ella que a la justicia. Pues la concordia parece ser algo similar a la amistad, y a esto es en particular a lo que tienden, mientras tratan de expulsar a su enemigo, el conflicto de facciones. Y cuando los hombres son amigos no necesitan de la justicia, pero cuando son justos necesitan, además, de la amistad; y de las cosas justas lo que es particularmente justo es considerado como algo que abarca la amistad” (*Ética nicomaquea* 8.1.1155^a 22-28, p. 324). Justicia y amistad, mantendrán la discusión moderna entre lo público y lo privado, entre la culpa moral y la responsabilidad jurídica.

Ante esta cuestión entre virtud-justicia-amistad, surge la cuestión siguiente: ¿la virtud trata de los fines o los medios? En el libro III, cap. 7, Aristóteles ataca la paradoja socrática de que nadie es malo por propia voluntad. Primero muestra que la virtud y las prácticas virtuosas están en nuestro propio poder y son voluntarias, y si esto es así, la maldad tiene que ser también voluntaria (1113b6-7, p. 191). Repite que nuestros fines son los objetos del deseo, mientras que los medios para conseguirlos son el cometido de la deliberación y la elección, por lo que las acciones, que tratan de los medios, se hacen mediante elección y, con ello, voluntariamente. Rasgos psíquicos del sujeto que se exteriorizan en su discurso racional.

El tratamiento que Sócrates y Platón establecen sobre la virtud como conocimiento y la ignorancia la causa completa de obrar mal, encuentra en Aristóteles respuesta con el tratamiento

de la acción voluntaria e involuntaria, la relevancia del tema y el tratamiento dado por Aristóteles es expuesta con amplitud y claridad por Guthrie quien escribe: “La objeción principal de Aristóteles a la doctrina es la que se le ocurriría a la mayoría de las personas, a saber, que no tiene en cuenta la debilidad de la voluntad, la falta de autocontrol, la “incontinencia”, el efecto del apetito o la pasión.”¹⁵ Toda acción, especialmente la acción política, debe ser valorada en su intención, en su proceso y en su resultado.

En el libro VII de la *Ética nicomaquea* (1145b25, p. 293) parte de su propia discusión del uso correcto de estos términos, y una vez más comienza con una referencia al *Protagoras*, donde se suscitó originalmente la cuestión (en 325b-c, pp. 530-531) de si el conocimiento, cuando está presente, puede ser “arrastrado como un esclavo por las pasiones”, Sócrates, continúa, se opuso totalmente a esta idea, por la razón de que no existe algo semejante a la incontinencia: cuando un hombre actúa contrariamente a lo que es mejor, él no juzga que sea así, sino que actúa por ignorancia. Expresada de ese modo, dice Aristóteles sin rodeos, la doctrina está en contradicción evidente con la experiencia, y la mayoría de nosotros tenemos que estar de acuerdo con Medea (como la pintan Eurípides y Ovidio) en que es posible ver y aprobar el camino mejor pero seguir el peor.

La solución propia de Aristóteles, expresada de una forma que trata con la mayor amabilidad a la paradoja, se alcanza a través de su técnica de análisis más avanzado. No basta con

15 En el Vol v, de su *Historia de la filosofía griega*, pp. 471 y ss.

una dicotomía tosca entre conocimiento e ignorancia. El conocimiento puede ser el acto o en potencia (es decir, adquirido, pero no presente conscientemente, como en el sueño o la embriaguez), universal o particular.

Después de una discusión considerable, no relevante aquí, concluye que quien obra mal puede conocer la norma universal, pero ella no es la causa eficiente de una acción particular, que es motivada por el conocimiento particular, es decir, que esta acción presente, en mis circunstancias individuales, es o no contraria a la norma y, por ello, mala.

Esta es la clase de conocimiento que es vencido (desterrado de la conciencia, convertido en meramente potencial) por la tentación del placer, el miedo, etc., más un conocimiento inmediato semejante de los particulares es sólo una cuestión de la percepción sensorial y, según la epistemología de Aristóteles, no debe recibir el nombre de conocimiento.

De modo que, mediante la aplicación de las distinciones aristotélicas con las que nunca contó Sócrates, puede salvarse algo de su paradoja: puesto que el último término (es decir, el particular) no es un universal ni igualmente un objeto de conocimiento con el universal, parece incluso que acontece lo que Sócrates buscaba establecer, porque no hay incontinencia cuando el conocimiento en el sentido pleno está presente, ni es ese conocimiento el que es “arrastrado” por la pasión, sino el conocimiento de la percepción (1147b14, p. 299). La lógica, expresión de lo racional, prevalece sobre el sentimiento.

c) La incontinencia

Uno de los problemas políticos relevantes es la ausencia de control en las pasiones, en los intereses y deseos de los individuos particulares. Relacionado con la acción voluntaria e involuntaria está el defecto de la *akrasía*, la incontinencia, esto es, la falta de dominio, de autodomínio.

El problema lo plantea Sócrates, en el *Protágoras*, y Aristóteles lo retoma así 1145b21-29, p. 293: Algunos niegan que se pueda ser incontinente a sabiendas. Como Sócrates enseñó, sería una cosa espantosa que, donde el conocimiento estuviera presente, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo (*Protágoras* 352b-c, p. 574). Sócrates se opuso por completo a la idea: no había algo semejante a la incontinencia, porque nadie actúa a sabiendas de forma contraria a lo que es mejor, sino sólo por ignorancia. Ahora bien, decir esto está en contradicción manifiesta con la opinión aceptada (Libro VIII, 1168b34-35, p. 368) y debemos investigar lo que sucede y, si la causa es la ignorancia, qué clase de ignorancia.

Después de declarar su método, las cosas dichas, con las que no está de acuerdo, las aporías, Aristóteles llega a su propia solución. El conocimiento puede estar presente o en acto, o sólo en potencia, como cuando uno posee las premisas de un silogismo práctico en la forma universal, pero no su relevancia para un caso particular de uno mismo, careciendo de ese conocimiento semejante a la sensación (1147^a26, p. 298) que es el único que estimula la acción, su opinión propia se encuentra en el libro I (1102b13-28, pp. 157-159). La división del alma en racional y completamente irracional, la nutritiva por ejemplo

(1102b11, p. 157), no agota sus variaciones. Hay también un elemento irracional que, participa de lo racional, el deseo.

Tanto el hombre que tiene autodominio como el incontinente poseen una razón que les incita del modo adecuado y hacia los fines mejores, pero también hay algo que se resiste a la razón. Su racionalidad parcial se hace patente en el hecho que en el hombre continente ella es obediente a la razón y, en el hombre verdaderamente virtuoso, aunque sigue presente, concuerda con la razón en todos los aspectos.

Lo contrario de la incontinencia (*akrasía*) es la *enkráteia*, el dominio o control de uno mismo. La virtud en el campo de los placeres y los deseos no es el autodominio, sino la *sophrosyne*, moderación, prudencia, un término medio respecto de los placeres (1117b24, p. 203).

Parece que sólo el hombre prudente o moderado, el *sophron*, tiene el requisito de la prudencia, *phronesis*, para la virtud. El vicio contrario no es la *akrasía*, sino la *akolasía*, el libertinaje, el exceso en relación con los placeres. (1128b27-28, pp. 236-237). Este aspecto nos obliga a reflexionar en la política práctica, no es sólo un conocimiento teórico, sino que implica un saber teórico-práctico de la política. Una capacidad instintiva de prever las trampas que produce la propia vida política.

Esta cuestión demanda un saber experimentado, pues desde el punto de vista metodológico, Aristóteles concibe el objeto a partir de la realidad. Propone la visión general, el valorar en conjunto, lo cual solo puede hacerlo quien posea una cultura general. De la experiencia, de las acciones de la vida, extrae las proposiciones a usar en la ciencia política, como saber práctico debe atender los productos que genera; luego pondera las características de la definición y su contraste con la realidad.

Afirma que los razonamientos difieren según se parta de los *Primeros Principios* o que se tienda a ellos como a término *final*. Por ello, se requiere comenzar por lo ya conocido; con relación a nosotros unas cosas y otras absolutamente. Debe haber un sustrato de educación en los hábitos morales para quien desea aprender la política, acerca de la práctica de lo bueno y lo justo. El principio será el hecho, y si éste se muestra suficientemente, no será necesario declarar el porqué, ni las causas ni las explicaciones.

Debe valorarse el orden en que se inscribe el bien, en el caso de la conducta humana el género de vida que le corresponda, de aquí que realice un amplio catálogo de bienes, de virtudes, de vicios. Examinar las nociones en lo general y valorarlas en función de su verdad. Lo general se valora en lo particular. El principio de causalidad es el que explica todas las cosas.

El fin es determinante de la acción, es la mitad del todo. Sin embargo, el análisis del término medio le permite ponderar los extremos. El estudio del alma permite actuar con precisión al político. La expresión de lo justo será una guía esencial y, como objeto de estudio, se analiza extensamente en el libro v de la *Ética nicomaquea*.

Al final (*Ética nicomaquea*, cap. x) Aristóteles considera que la felicidad del hombre consiste en la vida contemplativa. Por eso los animales y los niños, que son incapaces de ella, no pueden ser felices. Hay que reconocer que al sublime ideal de la vida contemplativa no pueden acceder todos los humanos. En la *polis* griega, comunidad autónoma de hombres libres, es posible que en unos cuantos ciudadanos se desarrolle y florezca la vida contemplativa, la ciencia teórica, alcanzando así la naturaleza humana su plenitud.

Hacer posible esa plenitud, proporcionar a una capa suficientemente amplia y virtuosa de hombres libres las condiciones de ocio, tranquilidad y recursos que hagan posible el florecimiento de la vida intelectual: he ahí la más alta misión de la *polis* y la raíz del interés aristotélico por su estudio.

Recapitulamos que el fin de la política es el bien común, la felicidad de la comunidad que tiende a la felicidad del individuo integrado en la *polis*. Los fines particulares tienden a ese fin común, que es la felicidad, el bien final y la vida buena. Los géneros de vida proporcionan el marco en que se realizan las acciones humanas; el hombre debe hacer aquello para lo cual existe, actuar con justicia y alcanzar la perfección, el hábito de esta práctica conduce a la excelencia del hombre bueno y del buen gobierno.

El análisis de las virtudes como términos medios, posibilita el conocimiento de los extremos y, desde el punto de vista metodológico, el objeto de conocimiento, ya sea el fin, el medio, la acción, el bien, el supremo bien o la felicidad, el individuo o la comunidad política, nos permiten una comparación y una mejor valoración al contrastar sus definiciones con la realidad de la cual surgen.

4. La vida buena; pensar y hacer con educación y cultura

Al inicio del libro VII cuando considera el mejor régimen, Aristóteles analiza el mejor modo de vida para individuos y ciudades. Esto nos permite recuperar un propósito significativo en la reflexión aristotélica, y también platónica, su intencionalidad de educar y cultivar al individuo. Al final de la *Política*,

volverá a esta cuestión, tema que trató con gran extensión en la *Ética nicomaquea*. Retoma que la felicidad se identifica con la vida de la virtud o, mejor, una acción de conformidad con la virtud y la prudencia. Así enlaza al individuo con la ciudad. *Politeia* y *paideia*, parecen ser los dos rostros de la moneda individual en sociedad.

También asume la cuestión sobre si la felicidad o virtud de la ciudad y la del individuo son las mismas, así, nos dice que “hay una disputa entre quienes convienen en que el modo de vida más digno de elección es el que va acompañado por la virtud, sobre si el modo de vida político y activo es digno de elección, o antes bien aquel que está divorciado de todas las cosas externas –el que incluye, por ejemplo, cierto tipo de estudio– que algunos afirman que es el único modo de vida filosófico, pues es evidente que estos dos modos de vida son los que suelen ser intencionalmente elegidos por aquellos seres humanos que son más ambiciosos con vistas a la virtud, tanto en tiempos antiguos como en el presente; los dos a que me refiero son el político y el filosófico” (*Política* 7.2 1324^a 25-32, p. 403). El arte de la política como práctica de lo bueno y lo justo, conduce a la vida buena, a la vida justa, a la vida feliz, a la vida reflexiva y filosófica.

Aristóteles abunda en el argumento, cuestiona una política exterior de dominio y tiranía como la impuesta por Esparta, en donde el modo de vida activo y político es el único para el hombre, pero tampoco asume la perspectiva de lo político como la realiza el extranjero o el filósofo, aislada hasta cierto punto, aunque establece paralelismo entre dominio y régimen político cuando se aplica a los extranjeros, pero en lo interno, no son la tiranía o el dominio modos de vida respetables. De aquí hace su llamado a la vida filosófica. En el libro

x de la *Ética nicomaquea*, el modo de vida filosófico es superior para quienes son capaces de él, pero no muestra ninguna consecuencia política directa.

En la *Política* se interesa en la vida filosófica sólo como modelo o analogía para los fenómenos de significación política. Ante el dilema del retiro de algunos aristócratas de la vida política, de algunos filósofos, y una actividad activa y total en la política, Aristóteles no comulga con la idea de que los hombres virtuosos se aparten de la política y concluye que el mejor modo de vida para la ciudad y para los ciudadanos por igual es la vida práctica o activa.

Sin embargo, busca moderar el gobierno por el gobierno mismo o sin límites de algunos políticos, trata de redefinir la vida práctica o activa, con el fin de dirigir la ciudad hacia una vida mejor.

En el libro VII, señala que los ciudadanos del mejor régimen deben poder cumplir con la política e ir a la guerra, pero es más importante que puedan permanecer en paz y disponer de tiempo libre, pues la guerra se hace por el bien de la paz y la ocupación es para el ocio, tanto como lo necesario o lo útil es por lo noble.

Los hombres se dedican a la vida política por la misma razón que se dedican a otras actividades prácticas, para tener tiempo libre y las cosas que se gozan en el ocio. Así la felicidad auténtica no va con la ocupación sino con el ocio (*Ética nicomaquea* 10.7 1177^a 4-15, p. 394), de tal forma que el mejor régimen depende de varias virtudes. Valor y resistencia en la política y guerra; moderación y justicia en la ocupación y el ocio, así como en la paz, aunque Aristóteles agrega, junto con una visión del ocio, la filosofía (*Política* 7.15 1334^a 11-34, p. 442).

Pero esto no conlleva someter el régimen al gobierno del rey filósofo propuesto por Platón, no, más bien Aristóteles busca ampliar una noción de filosofía, cercana al concepto contemporáneo de cultura para actuar en política o favorecer el mejor modo de vida para los hombres en general que es la vida práctica o política. Así en la educación y la cultura, en la virtud que inmuniza la destructiva pasión y que se muestra en la prudencia, Aristóteles mejora la enseñanza platónica, el saber político de su maestro.

a) El placer

Aristóteles sostiene tres discursos fundamentales sobre el placer. Considerados en el campo de lo político, demandan un saber individual con amplio compromiso social. Cuestión que se dilucida en la *Ética nicomaquea*, (libros VII capítulos 11-14, X capítulos 1-5) y en la *Retórica* (I, capítulos 11-12, pp. 46-57). El último es el menos importante y la definición del placer al inicio como “un movimiento de la *psyche*, indica que apoya la concepción platónica del placer como un proceso perceptible, que después refuta” (Platón, *República* 586d, *Timeo* 64d).

En opinión de ambos, la virtud moral se ocupa de los placeres y los dolores, porque el placer es lo que nos hace actuar mal y el dolor lo que nos impide hacer el bien (1104^a8-11, p. 164) y más adelante, (1105^a10-13, p. 166) por esta razón la ética y la política se ocupan por completo de los placeres y los dolores, porque el hombre que los trata adecuadamente será bueno y el que los trata erróneamente será malo. Es una manera de abordar la bondad y la maldad de una política.

Por ello resulta fundamental recapitular lo que se expone en el libro VII, donde Aristóteles asume que: 1. todo placer es un proceso perceptible hacia un estado natural, y ningún proceso pertenece a la misma clase que su fin: construir una casa no es una casa; 2. el hombre moderado, *sophron*, evita los placeres; 3. del mismo modo, el *phronimos* busca lo que carece de dolor, no un placer positivo; 4. los placeres son un obstáculo para el pensamiento; 5. no existe un arte, *techne*, del placer, pero todo bien es un producto del arte; 6. los niños y los animales buscan el placer; y 7. de todos modos no todos los placeres son buenos, porque algunos se merecen la deshonra y el reproche, y otros son perjudiciales para la salud.

Esta enumeración nos permite correlacionar varias ideas: el placer es un proceso, que no necesariamente se asimila al hecho mismo que lo genera o que lo disfruta. La moderación o templanza es el ámbito racional de control. El sujeto experimentado disfruta de un placer sin dolor. La actividad racional aún siendo placentera, tiende a desviarse cuando el placer se introduce. La técnica del placer no es una posibilidad de su enseñanza, aunque su conocimiento permite un disfrute plausible. La madurez controla el placer. No hay una aceptación positiva de todo placer.

El hecho de que todos los hombres, igual que los animales, busquen el placer, aunque no es el mismo placer, es un indicio de que en cierto modo es lo mejor de todo. Debido a un defecto de la naturaleza humana, ninguna cosa permanece para nosotros constantemente placentera, porque somos mortales y complejos. Cuanto peor es un hombre, más ansía el cambio.

Por otro lado, en el libro X, comienza diciendo que “indudablemente nuestra próxima tarea es tratar del placer” al que

le dedica los próximos cinco capítulos. Dos tratamientos en un mismo libro, se corrobora que se integran al menos dos cursos sobre el mismo tema.

En el registro 1175b32-35, p. 390, señala al separar las actividades y sus placeres que los placeres (en cuanto diferentes de los deseos) están unidos a las actividades y son inseparables de ellas, hasta el punto de que es una cuestión discutible si la actividad es lo mismo que el placer. Por otra parte, no parece que pueda considerarse al placer pensamiento o sensación –eso sería absurdo–, pero, puesto que son inseparables, algunos piensan que el placer y la actividad son lo mismo. Es plausible la fórmula del placer o de lo placentero, pero parece que al vincularse con la forma de vida voluptuosa, Aristóteles tiende a limitarlo en la vida contemplativa, aun siendo esta misma forma placentera.

Este aspecto del placer, parece chocar cuando Aristóteles usa símiles y metáforas como adornos en su argumentación, difiere de Platón en el valor que les otorga en el discurso científico. Son asombrosamente frecuentes en sus clases, como Cicerón dijo, el flujo áureo de la oratoria aristotélica, y suelen ser apropiados para disipar el aburrimiento, pero para él siguen siendo adornos, no argumentos (1139b18-19, p. 273), a un grado tal que en *Tópicos* (139b34-35, p. 225) dirá que, “Todo lo que se dice en metáfora es oscuro”. Esto pone en guardia lo placentero con la forma de argumentar.

El placer es parte integral de la energía, de la dinámica, de la acción misma, en 1175^a1, el placer reside en la actividad. Los dos son inseparables: no hay placer sin actividad, y el placer completa la actividad (1175^a18-23, p. 388). Hasta que incluye el placer, la actividad es sólo aproximada o imperfecta. Considérese que al inicio de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles señala

que le interesa la vida práctica, la respuesta no era de gran trascendencia, hay diferencias en la precisión entre las mismas disciplinas que se investigan.

b) La amistad

La amistad es uno de los placeres sublimes. Su relevancia está no solo por la extensión del tratamiento, dos libros completos de la *Ética nicomaquea*, el VIII y el IX, sino por su alcance y contenido, es decir por su propia experiencia con hombres como Platón, Eudemo de Chipre, Hermias, Alejandro, Antípatro y Teofrasto.

Nadie elegiría vivir privado de amigos, aunque poseyera todos los demás bienes. En la riqueza y el poder, como en la pobreza y la desgracia, los amigos son indispensables. La amistad fortalece las relaciones familiares y mantiene unida la ciudad-estado. Nadie elegiría estar solitario en medio de la abundancia, porque los hombres son gregarios por naturaleza, nacidos para una vida en común.

Philia, concepto más amplio que nuestra “amistad”, significa políticamente que los legisladores se ocupan de ella, como espíritu de cooperación y de la justicia (*Ética nicomaquea* 1155^a22-24, p. 324 y *Política* 1262b7-8, p. 94). La amistad, dice al principio (1155^a34, p. 325) es una virtud o va acompañada de la virtud, siendo la amistad perfecta entre dos hombres de igual virtud.

También es un hábito de elección racional (1157b28-31, p. 332) y aparecía en la lista de términos medios virtuosos del libro II como término medio entre la complacencia, o ansia

indebida de complacer y el carácter pendenciero u hosco. Esta idea se modifica en el libro IV (1126b11-27, p. 230) donde se dice que el medio virtuoso entre la complacencia y el carácter pendenciero no tiene nombre.

La amistad tiene un significado político en la medida en que mitiga el apego de los hombres a sus intereses privados, a favor de compartir con otros los bienes externos. Los griegos consideraban que las cosas de los amigos son comunes. Así, la amistad reforzaba la comunidad de intereses que fundamenta toda asociación humana. Por ello la amistad en sentido político analiza su motivo primario en la utilidad, el placer o la virtud. La forma más perfecta es la amistad de hombres buenos basada en la virtud, abarca así tanto placer como utilidad, y se identifica nuestro propio bien con el bien de nuestros amigos. Amistades que son relativamente raras.

El ser amigo, el ser de la amistad consiste en amar antes de ser amado. Es cuestionable la posibilidad o imposibilidad de ser amado sin saberlo. De aquí que no hay amigo sin el tiempo, que pone a prueba la confianza de la amistad misma.¹⁶

La amistad en el plano de la acción político-moral es la antinomia de la moral interpretada como la perfección de la virtud individual y la moral interpretada como justicia. La virtud moral concluye con el estudio de la justicia en el libro V de la *Ética nicomaquea*. Los libros que siguen atienden la relación entre la virtud moral y el conocimiento. En el libro VI analiza las virtudes intelectuales, de las que destaca la prudencia o la

16 Cfr. la discusión que propone del tema, no sólo en Aristóteles, sino en Platón, Cicerón y Montaigne, Jacques Derrida en su *Políticas de la amistad*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, 413 pp.

sabiduría práctica. En el libro VII, atiende la falta de dominio propio o la flaqueza moral (*akrasia*), esto es, la incapacidad de actuar de acuerdo con nuestro propio conocimiento o nuestra elección moral, debido a la influencia de la pasión.

Aristóteles gustará llamar a un amigo, como “otro yo” (1160^a32, p. 340; 1169b6-7, p. 369 y 1170b6, p. 372). Establece como rasgos esenciales de la amistad (1160^a2-10, pp. 339-340): Un amigo desea y hace lo que es, o él cree que es, bueno por su amigo y, aunque discutan, desea que su amigo exista y viva, de nuevo por el hecho de ser su amigo. Amigo, quien vive con su amigo y tiene los mismos gustos, o a quien comparte las alegrías y las penas de su amigo. Llamar a nuestros amigos con impaciencia para compartir nuestra buena fortuna, pero con desgana en el caso de nuestras desgracias, porque la preocupación es lo último que hay que compartir, de aquí el dicho, basta con mi propio sufrimiento.

En el cap. 10 del libro VIII, se caracterizan también las relaciones familiares, a continuación de la descripción de los diversos sistemas políticos, con lo que se las compara, artificial pero con cierta seriedad, según el principio aristotélico de que “todas las formas de asociación son partes de la política, y tipos particulares de amistad están asociados a comunidades particulares” (1160^a28-30, p. 340) la relación del padre con el hijo corresponde a la monarquía, opuesta a la tiranía, la amistad entre marido y mujer se parecería a la aristocracia, “porque el gobierno del marido se basa en el mérito y abarca las cuestiones en las que es oportuno que él gobierne, mientras que confía a la mujer lo que le corresponde” (*Política* 1260^a21, pp. 82-83), la relación es oligárquica si el hombre asume la autoridad de todo, no sólo de las actividades en las que es superior, o a la inversa

si la mujer gobierna porque ella es la heredera. La base del gobierno no es la virtud, sino la riqueza y el poder. Los hermanos y la amistad entre ellos corresponde a la timocracia y no a la democracia, cuya réplica doméstica es una morada sin amo.

Las constituciones en sí mismas forman parte, por supuesto de la teoría política y encontramos de nuevo su clasificación en la *Política*. Su presencia en la *Ética nicomaquea* ilustra la convicción de Aristóteles de que la ética y la política son dos aspectos del mismo tema, las relaciones humanas, explícito en la *Ética nicomaquea* (1160^a28-30, p. 340). Pasajes semejantes aparecen en la *Política*, por ejemplo: “la amistad es el bien más grande para las ciudades, porque las preserva de la discordia intestina” (1262b7-9, p. 94, en *Ética nicomaquea* cfr. con 1155^a22-23, p. 324).

Amistad y magnificencia o magnanimidad, junto al perfecto caballero, nos acerca a la identidad de buen ciudadano y buen hombre.

c) La felicidad

En el libro IV, (*Ética nicomaquea*, 1123^a24-b35, pp. 219-220) el carácter magnánimo está cerca del filósofo, del ideal de Aristóteles. Del ciudadano ideal. “El hombre magnánimo, puesto que tiene los mayores merecimientos, debe ser el mejor; porque el hombre que es mejor que otro se merece una recompensa mayor, y el mejor la más grande” y la magnanimidad es “un adorno de las virtudes, porque las acrecienta, y no se da sin ellas. Los extremos son la vanidad y la humildad indebida, pobreza de espíritu o pusilanimidad” (1125b18-19, p. 227).

El hombre magnánimo es el caballero perfecto (1124^a4, p. 222), ocupado en conseguir el honor que tiene tan bien merecido, pero sólo de las manos de quienes son dignos de dárselo. El hombre magnánimo era un hombre de excelencia contemplativa y algunos de sus rasgos describen a Sócrates, ejemplo de esta virtud (*Analíticos Posteriores o Segundos*, 97b21, p. 427). Es el ideal no del filósofo dedicado, sino del hombre como político activo en el ideal de la *polis*.

Aristóteles cumple con su deber de otorgar a sus semejantes una guía práctica para la conducta. A pesar de la imposibilidad de un conocimiento preciso o de normas absolutas. Incluye el aspecto político, inseparable de la ética. Al final del libro x en la *Ética nicomaquea* esboza la naturaleza verdadera de la felicidad, el bien final del hombre, el bien humano, como una actividad del alma de acuerdo con la virtud.

No es un estado, sino una actividad y se realiza y se valora por sí misma, del mismo modo que sucede con las actividades virtuosas, porque la felicidad no carece de nada, sino que es autosuficiente. Todo lo demás se elige por algún otro fin. La felicidad incluye el placer, pero el placer no es una especie de diversión. El juez mejor de lo que es placentero es el hombre bueno, no algunos potentados y su corte. Las diversiones son una especie de relajación, necesaria, pero no un fin en sí mismo.

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, debe estar en armonía con las virtudes más elevadas, el *nous*, el elemento rector por naturaleza, es la felicidad perfecta. Ahora bien, esta actividad es el pensamiento filosófico. En el libro primero se distinguen tres modos de vida, la del disfrute, la política y la intelectual o teórica y se prometió a un examen posterior de la última (1095b17-18, p. 136 y 1096^a4-5, p. 137).

En (1177b19-26, p. 396) síntesis: la actividad del *nous*, pensamiento puro, tiene su propio fin en sí mismo y su propio placer intrínseco, es autosuficiente, posee ocio, está libre de la fatiga en la medida en que es humanamente posible y garantizada una duración suficiente de la vida, ella representa la felicidad perfecta.

En relación con la vida de la razón, Aristóteles habló de todos los dioses de forma calculada para atraer al politeísta griego normal y llama a la religión como intento de conciliación de la filosofía con el hombre del ágora.

En el apartado 1178b8 y ss, p. 398, sostiene que la actividad intelectual es la mejor para el hombre, que nosotros consideramos a los dioses felices y bienaventurados y que sería ridículo atribuirles formas de actividad práctica basadas en virtudes morales, entonces considera que sólo la contemplación es digna de ellos (1178b10-22, p. 399) y, al final de ello, señala que “si los dioses, como se cree, tienen algún cuidado de los asuntos humanos, sería razonable que se complacieran en lo que es mejor y más afín a ellos, que es el *nous*, y que recompensaran a quienes se cuidan de él y lo honran, como si actuaran recta y adecuadamente amando las cosas que ellos mismos consideran queridas. Es claro que todo esto se aplica por encima de todo al hombre de sabiduría. Por esa razón es el más querido de los dioses y es probable que a quien aman los dioses sea el más feliz. De este modo también, pues, el hombre sabio será el más feliz.”

La investigación ética de Aristóteles no trata de la observación y el conocimiento, sino de asegurar el comportamiento mejor en la sociedad. Donde se halla implicada la virtud, no basta con saber lo que es: hay que poseerla y usarla.

Tales son los fines prácticos de la ética, *phronesis* no es conocimiento. La legislación fomenta la moralidad, que se verá en la *Política*, aunque ya se ha introducido en la *Ética nicomaquea* libros II (1103b2-6, p. 161) y V (1130b22-26, p. 244). El libro X agrega los méritos del estado y la educación privada o doméstica.

Lo mejor es ser legislador, pues solo quien desee hacer a los hombres buenos, debe aprender a legislar, en la *Política* señala cómo puede adquirirse este arte, aunque con problemas, pues la destreza de los políticos y los legisladores procede exclusivamente de la capacidad natural y la experiencia. Ellos nunca escriben o hablan sobre su arte. Ni los sofistas, ni los políticos están dotados de un conocimiento propio de en qué consiste el arte de la política. Un campo libre para Aristóteles. En su ética y política, sus relaciones y en la transición de la *Ética nicomaquea* a la *Política* está la respuesta.

La *Ética nicomaquea* termina con un pasaje de transición a la *Política*. Así plantea Aristóteles completar su filosofía de la vida humana. Aquí se mencionan dos veces las colecciones de las constituciones, en 1181b6-9, p. 407, tenemos “Quizás las colecciones de leyes y constituciones pueden ser útiles para quienes son capaces de juzgar científicamente cuáles son buenas y cuáles son malas y qué leyes convienen a qué situaciones” y, en seguida, el programa promete, “considerar, a la luz de las constituciones reunidas, qué influencias preservan y destruyen los estados”. La alusión a las 158 constituciones compilada por Aristóteles y sus colegas-discípulos, es clara y evidente, de ellas sólo tenemos gran parte de la primera, la ateniense, que nos ha llegado precisamente como la *Constitución de los atenienses*.

El saber político aristotélico, es virtuoso en acto, la intención legislativa es una forma del arte político, que induce valores, que cimienta la amistad y tiene como fin la felicidad o el bienestar en la vida de la *polis*.

IV

Una recapitulación concluyente

Hay dos epígrafes que dan marco al presente ensayo, al tratar de finalizarlo re-inician el esfuerzo sin-fin, buscan expresar los alcances y límites, las fortalezas y debilidades, de una reflexión sobre el *Saber Político* en donde, *la vida es breve, el arte largo, la ocasión fugaz, el intento arriesgado y el juicio difícil (Aforismo hipocrático)* y, desde luego, *lo que no se dice, se muestra, la confusión del hombre* (Ludwig Wittgenstein).

1. El pensar crítico y la teoría crítica

Registramos las siguientes cuestiones que orientan la búsqueda por recuperar elementos de análisis, para comprender la política en el momento actual: ¿Qué relación existe entre el pensamiento crítico, en su expresión de la teoría crítica, con la Grecia antigua, la Atenas del siglo V-IV y, de manera específica, con respecto al pensamiento político, el saber político de Sócrates-Platón-Aristóteles?¹

1 Junto con Marcel Detienne nos preguntamos, desde los ecos coloquiales de 17, Instituto de Estudios Críticos, “Por qué Grecia?”

¿Cuál es la idea de una crítica frente al estado de cosas existente? ¿Diferenciar lo bello, lo bueno, lo mejor, lo justo, como paradigmas de una sociedad fenecida, frente al orden social existente? ¿El sólo hecho de observar lo que falta, lo que no se pudo o hizo, frente a un referente, significativo o modelo ideal, distinto, mejor? Si es el caso ¿Podemos tener una crítica *ad infinitum*, esto es que no culmina, hasta que decidimos parar por razones distintas a la crítica?²

¿Por qué los griegos? Los expertos han respondido en diez lenguas y en cien libros: porque los griegos han sido los primeros que tuvieron el gusto por lo universal, porque han inventado la libertad, la filosofía y la democracia, porque se encuentran en el origen del <espíritu de nuestra propia civilización occidental>...los griegos son, de entre las sociedades antiguas, quienes más han hablado y escrito con palabras y categorías que nosotros nunca hemos dejado de emplear, a menudo inconscientemente...sin más razón que por el placer de descubrir nuevas ideas sobre viejas cuestiones como la mitología, la democracia o la verdad...(o bien) ¿de qué manera se fabrica <lo> político?" en *Los griegos y nosotros* pp. 5-6.

2 Otras cuestiones para interrogar el pasado desde el momento actual, ¿Tiene algún sentido analizar parcelas del pasado? ¿Revisar lo histórico en lugar de atender el presente y el futuro? ¿Escudriñar el origen de la política, de la democracia en Grecia? ¿Del saber político de Sócrates, Platón, Aristóteles y Alejandro para comprender nuestro presente? De igual manera, una cuestión de carácter metodológico nos conduce a cuestionar ¿Qué validez posee el hecho de mirar con nuestros ojos el pasado griego, de leer con nuestro saber actual a Platón y Aristóteles? ¿Cuál es el sentido, comparativo, crítico? ¿Cuáles son las condiciones de esta posibilidad? Y si es el caso, ¿Cómo hacerlo? ¿Para qué? ¿Qué recuperamos de este ejercicio? Y el énfasis colocado en la idea de la crítica con relación al saber

Cabe señalar que, aunque tiende a identificarse, el pensamiento crítico tiene mayor amplitud y precedencia temporal que la teoría crítica. En una aproximación sencilla, el pensar crítico es un proceso de reflexión para alcanzar una posición más razonable y justificada sobre determinado tópico; analiza y evalúa los argumentos; usa la observación, la experiencia, el razonamiento y emplea un método de conocimiento de carácter científico, para alcanzar la verdad. Se puede ubicar desde el origen de la filosofía y en cada uno de los diversos momentos de la reflexión, con altibajos pero siempre presente, como un *continuum* del ser humano, de su expresión libertaria y justiciera, de su compromiso social, de su deseo por saber, de mantener el espíritu científico.

En tanto que la teoría crítica surge formalmente en 1923, con el Instituto de Investigación Social, vinculado a la Universidad de Frankfurt y como una respuesta para desarrollar una reflexión global sobre los procesos de consolidación de la sociedad burguesa-capitalista y el significado de la teoría ante tal situación. Este conjunto de pensadores, agrupados bajo la denominación de Escuela de Frankfurt, utilizan la reflexión del pensar crítico en su contexto histórico, señalando lo

político de Platón y Aristóteles y sus vínculos respectivos con Sócrates y Alejandro, ¿Qué puede haber de crítico en ello? ¿Qué entendían por crítica o crítico? ¿No cumplir con la ley de la ciudad? ¿Eso era ser revolucionario? ¿Por qué Sócrates lo es? ¿En dónde radica el ser crítico, transformador, en evidenciar lo revolucionario? ¿En no estar de acuerdo, no ser conformista con la situación, con lo que ocurre o hacia dónde se va? ¿En el disenso? ¿El consenso no es ni puede ser crítico?

paradójico del progreso civilizatorio y racional frente a formas sofisticadas e ideológicas, de alto contenido técnico y cultural, que muestran el grado avanzado de barbarie y opresión en el sistema capitalista y en todos los productos que genera.³

De tal forma que, desde el pensar crítico, aceptamos que el conocimiento nos permite realizar distintas tareas de manera específica y con más eficiencia. Nos lleva a controlar la fuerza de la naturaleza. Buscamos conocer para no repetir errores del pasado o mejorar las circunstancias presentes. Saber aprovechar el conocimiento específico para establecer un mejor futuro en un sentido amplio para la sociedad. Mantener una actitud crítica de sospecha frente a lo que se presenta como único, armónico, total o simplemente justificador del orden de cosas existente, que tiende a privilegiar a los menos y a utilizar para su beneficio a los más.

Bajo esta perspectiva, retomamos la consideración de Castoriadis quien menciona que la filosofía se vuelve a crear, por segunda ocasión, con Platón. Tales había sido el primero, pero la filosofía platónica es la primera ruptura sistemática. Que no sólo propone la interrogabilidad como método, sino la plural interpretación de los otros, como punto de partida y de comprensión de lo que se inquiere. Antes de Platón, los

3 Vid. los trabajos de Martin Jay, *La imaginación dialéctica; una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus ediciones, 1974, 511 pp., Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa; Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, siglo XXI editores, 1981, 383 pp., Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School; Its history, theories, and political significance*, Cambridge, Msa, USA, The MIT Press, 1994, 787 pp. (existe una traducción en el FCE).

filósofos exponen sus opiniones, rara vez, salvo en el caso de Heráclito, hacen una observación desdeñosa sobre los demás. A partir de Platón, se discuten las ideas de sus adversarios; modelo que Aristóteles realizará en sus obras y posibilitará un ejercicio crítico, sistemático y clasificador del paradigma platónico. Pero, sin duda, Platón es el primero y quizás el último filósofo que transforma esa discusión en un verdadero combate y en ese sentido es muy cercano a la actitud crítica de varios pensadores y, en particular de Marx, como modelo de un pensar crítico mundano.

Este proceso de ruptura, de negación o de confrontación con la realidad existente, con el pensamiento que tiende a sostener, a cubrir, a justificar la situación de injusticia, de desigualdad, de incomodidad, de sospecha, es lo que va marcando la pauta de un pensar crítico, que muestra nuevas rutas, vías de solución o simplemente señala las faltas o dificultades, sin prevalecer y con ello pugna por un nuevo orden de cosas.

El pensar crítico posee su propia dialéctica, su energía dinámica consiste en no quedarse fijo, en no ser estático; tan pronto afirma algo, está generando su propia negación, busca superarse a sí mismo, para lograr un mejor estadio de comprensión, de reflexión, de elaboración, de concreción. No tiene más que un momento de ubicuidad histórico-temporal, cuando su propio movimiento le lleva al cambio, a la búsqueda de ser mejor.

En sus *diálogos*, Platón quiere polarizar a los lectores, busca una dicotomía, intenta llevarlos a elegir entre un ellos, los otros, y un nosotros, entre los malos y los buenos. Los malos, ellos, los otros, los que se engañan y quieren engañar al mundo; y nosotros, los que estamos en la verdad y el bien,

inscritos en la ruta de la justicia. Con el riesgo, a veces, de dejar de argumentar para simplemente ridiculizar en los casos extremos. Esta intencional inducción a tomar una posición es eminentemente política. Favorece a unos y desfavorece a otros. Toda crítica de un orden existente tiende a ser crítica política.

Pero Platón no se limita a eso, a estos ataques contra ellos y a esas refutaciones, como tampoco lo hará Aristóteles. Es, sin embargo, el primero –aquí se ve la ambigüedad y dificultades propias de la creación originaria– que utilizará el arma que Paul Ricoeur llama la sospecha y que, en efecto, cobró tanta importancia en los tiempos modernos con Descartes, Marx, Nietzsche y Freud. Esos monumentos vivos de la crítica política, económica, científica, social, filosófica, mental, individual, cultural y discursiva y, sin duda, un cuarteto paradigmático para el trabajo que realiza la teoría crítica. Que lleva a replantear las preguntas del cómo es el orden existente y de sus posibilidades de cambio, con una búsqueda de un nuevo sentido, el sentido crítico.⁴

4 Considerar un registro de pensadores críticos, de la influencia de su obra, de sus reflexiones y repercusiones críticas sobre alguno de los campos científicos, o del orden establecido, o de la cultura, es una labor que demanda un conocimiento enciclopédico, una labor que en algún momento debe ser realizada. En donde sin duda habría que exorcizar cualquier criterio selectivo o clasificador. Bastaría enlistar los autores y temas que se han analizado en los más de 170 cursos, seminarios, foros, conferencias, publicaciones y coloquios de 17, Instituto de Estudios Críticos para ponderar la amplia gama de personajes y de pensadores que podrían ser incluidos, así como de los diversos tópicos abordados.

No sólo en la expresión de la verdad o falsedad, que cuestiona afirmando: lo que usted dice es falso y voy a probarlo, sino en el centro del planteamiento fundamental del sujeto: ¿por qué dice lo que dice? Y el porqué no se refiere sólo a las razones lógicas, que ya es un avance en sí, sino a las razones subjetivas en el sentido más general: usted lo dice porque le conviene, le viene bien, hace sofismas porque es un sofista, y esto, cabe decirlo, no es una tautología. Tampoco es sólo una descripción o una caracterización; no sólo adjetiva sino crítica, al desnudar, al señalar lo que realmente es. “Usted es un sofista” quiere decir: usted es un mercader de falsificaciones, un tendero de falacias, y su posición ontológica y social de sofista es la que le hace decir lo que dice.

En el pensar crítico se reconoce que es la posición social y funcional del sujeto lo que determina en última instancia, el discurso del sujeto, lo que dice, cómo y por qué lo dice. Lo que le lleva a argumentar, a emplear razones que den cuenta de un ser ontológico, de su quehacer axiológico y de su alcance teleológico. Argumentamos para resolver problemas teóricos o prácticos. Para hacer conjeturas y refutaciones. Para aclarar y resolver conflictos, perplejidades, dudas o creencias. Quien argumenta no sólo dice lo que piensa, da razones para convencer de ello, de su verdad o falsedad.

La refutación lógica necesaria en la argumentación o la contra argumentación, elemento indispensable para el ejercicio de la crítica, se completa mediante la asignación, por decirlo de alguna manera, ontológica, social y política, es un registro de las causas que determinan el decir del sujeto, su discurrir, el sentido del discurso, de la discusión: usted dice lo que dice porque es un enemigo del proletariado, se señala siguiendo

a Marx; usted dice lo que dice porque su neurosis lo lleva a decirlo, siguiendo a Freud; usted dice lo que dice porque la verdad es un veneno para los débiles y usted no puede soportarla, recurriendo a Nietzsche; o bien, usted dice lo que dice porque está soñando o un genio maligno lo engaña y manipula, según Descartes.

En la perspectiva de Platón: usted dice lo que dice porque vive del comercio de la mentira. Y no sólo vive en el sentido de que cobra dinero por sus lecciones –aspecto sobre el cual insiste enormemente–, sino que vive así ontológicamente. El ser del sofista es un ser que se apoya en el no-ser. Con Aristóteles usted dice lo que dice porque responde y defiende su modo específico de vida, porque busca un fin y ello le proporciona el medio para lograrlo.

Platón es el creador de la interpretación de las posiciones y no sólo de la refutación. Platón es quien intenta por primera vez fijar las aporías y tal vez, los caminos de salida de éstas, que rodean a nuestro juicio, buscando resolver la cuestión del conocimiento y la verdad. Así como los límites de la racionalidad en el mundo. Es en esencia el tema del *Timeo* y de varios tópicos de sus diálogos.

Aristóteles será un discípulo adelantado en estas materias, no sólo creará y sistematizará la *Lógica*, la *Retórica* y la *Poética*, sino que sus contenidos y reglas, su análisis sintáctico y semántico, le darán sentido a su *Política*, su ética, su economía y psicología. Su filosofía tendrá esta aura de escudriñar las causas, en la teoría de las cuatro causas, en todo objeto de conocimiento; en su dinámica particular y en el fin que determina su ser. Lo hará menos especulativo que Platón, pues sistematiza y clasifica, divide y subdivide, ve el caso particular para lograr

la generalidad, la definición del objeto parte de lo sensible. Su reflexión del uno y lo múltiple, su planteamiento de los universales y de lo particular específico, le permiten recuperar a los presocráticos, los sofistas, a Sócrates y a Platón. Es la ubicación contextual e histórica de los problemas. Su división de las ciencias teóricas y prácticas y en estas últimas de la política y la ética, permiten descubrir un universo distinto cobijado por el frondoso árbol de la filosofía.

Muchas veces el llegar a un resultado, no es tan satisfactorio como el mismo proceso de interrogación, de cuestionar “que quiere usted decir, con x, o cuando dice usted tal cosa”, o de reconstruir lógicamente una discusión, de plantear claramente un problema, para conocer el sentido, de las palabras, del discurso, de la acción, por ello atender la sintaxis y el significado es importante para comprender el sentido de la cosa. Es saber reconocer en política la posibilidad congruente entre decir, hacer y pensar.

Platón y Aristóteles son creadores y ejemplo de ese pensamiento crítico en la antigüedad. A partir de ellos se establecerán escuelas filosóficas y políticas que consideran la perspectiva crítica como parte importante en sus reflexiones. Surgirán para ampliar, negar, desarrollar, corregir o enfatizar algún elemento de sus planteamientos, sin soslayar que la propia dinámica social irá otorgando también y de manera crucial la temática a discutir. Entendiendo como crítica/o los señalamientos que distorsionan hechos, principios, valores, pensamientos, acciones, los fines y los medios, que llevan al individuo a organizarse como sociedad, como estado y en términos generales a alcanzar el bienestar personal y de la colectividad, así el pensar crítico busca las razones que provocan esta situación.

2. La Crítica de la Política

Establecer el deslinde entre la propiedad intelectual de las ideas entre Sócrates y Platón resulta complejo y, hasta cierto punto ocioso. Platón representa el punto de unión de quien nada escribe, el ágrafo Sócrates, y de quien todo clasifica y sistematiza, Aristóteles.

Sócrates y Platón son fundadores de la filosofía, de la filosofía política, de un arte de gobernar regio que devendrá en la ciencia política arquitectónica de corte aristotélico.

Entre ellos las nociones de *Politeia* y *paideia* constituyen el binomio fundamental del saber político, se retroalimentan, se complementan y se fortalecen mutuamente.

Ambos personajes nos han mostrado que el político y el filósofo mantienen una relación estrecha, especular, de crítica y de complicidad, de un retorno consciente entre la *doxa* y la *episteme*, de la búsqueda del *Bien* para volverlo realidad, de ida y vuelta a la caverna del mundo.

El arte político, divino, regio y supremo, debe orientar a una vida justa y feliz al conjunto de la comunidad, a gobernantes y gobernados.

Las diversas teorías platónicas, así como los saberes que se involucran nos conducen a integrar en el conocimiento de la política, las necesarias líneas inscritas en la teoría del conocimiento, teoría del discurso, teoría de la acción y teoría del estado. Registremos que la lógica, la ontología, la psicología, la teoría del conocimiento, saberes y teorías platónicas originales, son el fundamento de su teoría moral, social y política.

La obra política platónica, expuesta en sus *Diálogos* considerados, así como en las referencias citadas, son una verdadera

plataforma de lanzamiento hacia la reflexión política. Citar es interpretar decía Georg Luckács cuando hacía comentarios a pie de página a la obra de Marx. Creemos no faltar a esta idea, cuando hemos buscado emplear la fuente platónica original en el trabajo de articulación.

Sin duda, Platón es un revolucionario, un reformista y un reformador. El proyecto que nos ha legado emerge de lo existente griego para alcanzar lo trascendente de las *Ideas*, va de la realidad mundana, al mundo de las Ideas. Del pasado al presente. Por lo que es pertinente atender de manera crítica el registro de Whitehead sobre la consideración en torno a que la filosofía de occidente son notas a pie de página de la obra de Platón.

Tanto la enseñanza socrática como el pensamiento platónico tienen el sabor de la crítica absoluta con una propuesta radical, del hombre, de la sociedad, de la política, del estado. Del decir, hacer y pensar como un todo integrado, congruente, equilibrado y armonioso. Nos impulsan a conocer la naturaleza del objeto político, lo justo y el buen orden político está ejemplificado. Ambos, Sócrates y Platón, son los primeros teóricos críticos.

Podríamos aceptar que son insuficientes los dos modelos de ciudad-estado que propone, para el mundo contemporáneo, sin embargo, ironía del pensar, no era su problema mirar un futuro como el nuestro, pero no podemos negar la clarividencia de su propuesta. Es un trabajo de minero, pero hay una veta política importante en los *Diálogos*.

Sus metáforas usan la luz, son en sí iluminadoras en la fase de oscuridad política, cuando ésta ha perdido el brillo, el reflejo, la credibilidad y la amplia posibilidad de hacer del hombre un buen hombre y del ciudadano, el buen ciudadano que requiere el mundo. También puede ser considerada una

fase de utopismo, pero hay una carga realista a la vez. Cuando lo real no le satisface acude a lo ideal. Cuando el *logos* no le es suficiente, recurre al *mythos*.

Es una obra que en algunos aspectos es igualitaria y sumamente discriminadora en otros, tales como la igualdad de género y la necesaria perfectibilidad del guardián o del rey-filósofo. Es la posibilidad de emplear tanto la teoría de las élites como la democracia radical. Su búsqueda está en lograr buenos ciudadanos, buena sociedad, buenas leyes y buen gobierno. Recuperarlos en el análisis es tarea de quien investiga.

El modelo del diálogo, nos da la oportunidad de ingresar a las fases deductiva e inductiva, analítica y sintética, así como general y particular. Muestra todos los elementos requeridos para analizar a fondo cualquier situación del individuo, de la sociedad, del estado. La creación mayéutica de Sócrates se crece con la elaborada maestría de Platón, para hacer del diálogo una búsqueda incesante de saber compartido.

Cuenta con una propuesta pormenorizada y un proyecto político paradójico. Universal y absoluto en su vertiente ilustrada del papel de las Ideas y aporético en muchas de sus definiciones. El mito que emplea nos da la opción de amplias interpretaciones. El *logos*, la razón, se une a la sinrazón del mito.

Utiliza el conocimiento disponible, se ha basado en la ciencia de su tiempo, en la matemática, la geometría. También ha generado parcelas de la condición humana, como la ética, la psicología, la política, la filosofía política, el análisis del discurso, entre otros. Hacen de la virtud acto. Unen teoría y práctica.

El arte de la política, de gobernar, del buen gobierno, maneja discurso, realiza acciones, toma conciencia de sí,

establece reglas, quiere ser eficaz y eficiente. Es un mundo en donde el objeto y el sujeto de la política es el hombre mismo.

Para el pensamiento crítico, Sócrates y Platón son paradigma ejemplar. Son clásicos por su permanencia, por su noble legado, por la amplitud de los tópicos que abordan, por su generoso compromiso con la humanidad. Por una congruencia entre el decir, hacer y pensar. Porque nos impulsa una pasión en donde se conjugan la necesidad, el interés y el deseo de lograr una política que haga felices a los hombres.

Sócrates y Platón son fundadores del conocimiento de la política y del saber político. Expresan un paradigma fundamental y establecen un *canon* de interpretación política.

El verdadero político es el filósofo que conoce la virtud de la justicia y actúa con desprendimiento en el arte de gobernar. El verdadero filósofo es el que pone su saber al servicio de la comunidad. En su dimensión dual y unificada; es la dialéctica del saber y del poder, del saber político.

3. La búsqueda de la realidad política

Resulta pertinente registrar algunos elementos para explicar la realidad política, considerando la búsqueda de la realidad, de su aprehensión y las dificultades que aparecen en el ámbito de la política, para atender el aspecto ético del saber político de Aristóteles.

El objeto del filósofo es explicar la realidad, “qué es <lo que es>” (*Metafísica Z*, 1028b3, pp. 281-282), hay que explicar la realidad, la realidad que nos circunda, el mundo sensible. Platón y Aristóteles se propusieron esta tarea. Sin embargo, su

propio trabajo así como su personalidad y formación les lleva a conclusiones distintas respecto del lugar en que se encuentra la realidad.

Platón concluyó que la realidad, si es un objeto posible de conocimiento y no simplemente de opiniones vacilantes, debe ser algo constante e inmutable; la fe de que ella puede conocerse, le llevó a postular un reino trascendente de *substancias* eternas e inmutables como única realidad y objeto del conocimiento verdadero.

Aristóteles señala de Platón que el flujo heraclíteo y la insistencia socrática en las definiciones, se combinaron para convencerlo de que el objeto de estudio de Sócrates no era nada que existiera en el mundo sensible, sino algo diferente. Porque llegó a la conclusión de que es imposible que la definición común se aplique a alguno de los objetos sensibles, puesto que siempre están cambiando. Platón extrapola este pensamiento y llamó *Formas* a las clases diferentes de realidades que existen y dijo que los objetos sensibles están separados de ellas y reciben su nombre de ellas (*Metafísica* A cap. 6, 987b5-9, p. 95).

En este sentido, siguiendo la reflexión de Javier Franzé (*¿Qué es la política?*) en torno a la concepción política aristotélica como saber práctico y como conocimiento, señalo que la política como saber práctico crea el resultado, el objeto sobre el que trabaja, lo hace a través del acto político mismo. No lo descubre, pues no está en ninguna parte antes de ser producido. Es un resultado contingente, no necesario. El saber práctico puede producir objetos, puede orientar conductas. En su uso se modifica el objeto sobre el que trabaja.

En el campo político, cada decisión tomada genera nuevos factores en la cadena de fenómenos en que se inscribe,

modifica la actividad, al actor mismo y se vuelve un *continuum* de decisiones. Por ello el saber político práctico es siempre inacabado, incompleto, se incrementa o modifica conforme a su propia práctica o experiencia, la que es también infinita, como un saber que orienta la acción misma.

En Aristóteles la política no es una ciencia exacta, pues reconoce que diversos y múltiples factores pueden generar resultados diferentes. No hay respuestas exactas, universales, con validez para todo tiempo y lugar, son, por lo contrario, soluciones específicas, concretas, plausibles, recomendables, quizás mejores que otras, pero nunca perfectas.

El saber político práctico posee un amplio espacio de deliberación racional, previo a toda decisión; Aristóteles no incluye fines, ya vienen dados por la naturaleza. Por la experiencia todos los individuos pueden deliberar y aportar algo al saber político.

El saber político como un conocimiento presupone una racionalidad común a los individuos que permite el diálogo y la solución posible; al no existir lucha o contradicción en los fines, producto de una naturaleza que los provee, hay cierta armonía.

Aristóteles rechazó la teoría de las *Formas* y al independizarse del pensamiento de Platón en esta doctrina inició su filosofar independiente. Con la convicción de que la realidad debe hallarse en el mundo de la experiencia sensible.

Puesto que el movimiento y el cambio son los rasgos más característicos de la naturaleza, son precisamente ellos los que hay que comprender y explicar, no huir de ellos, adoptar otro mundo de perfección estática son meras palabras vacías y metáforas poéticas (*Metafísica* 991^a20, p. 111). Todo producto de la naturaleza tiene en sí mismo un principio de movimiento o

cambio y de reposo o estabilidad. Este es el punto de partida. Y continúa, intentar probar mediante la argumentación que la naturaleza existe sería ridículo, porque es obvio que hay muchos entes o cosas semejantes y probar lo obvio mediante lo no-obvio u obscuro pone en evidencia la capacidad de distinguir o juzgar lo que es autoevidente de lo que no lo es (*Física*, UNAM, 192b13, 193^a3, pp. 24-25).

Con el principio de la primacía de lo particular, Aristóteles responde a la dificultad que Platón mismo planteara ¿cómo poner al alcance del conocimiento científico un mundo de fenómenos inestables, siempre cambiante, que deviene y desaparece, nunca igual durante dos instantes juntos? ¿no exige el conocimiento un objeto permanente? Así Aristóteles opina brevemente: dado que a primera vista, parece que el mundo está en movimiento constante y que no ofrece verdades fijas de una naturaleza que posibilite hacer una filosofía natural, no obstante, la mente entrenada puede, mediante un proceso mental, analizar este flujo continuo y hallar en su trasfondo determinados principios básicos (*archai*) que no cambian.

Así, lo que encontramos no es una serie de sustancias que están separadas del mundo sensible, sino que son susceptibles de ser objeto de una consideración mental separada. Ellas no pueden cambiar y constituyen los objetos de la filosofía exacta. Al preguntar cuáles son esos principios, hay que recordar que, a lo largo de la discusión, el objeto individual sensible es el único que posee una existencia plena y separada, y que toda la investigación se lleva a cabo por su causa –este hombre, este caballo–.

Para comprenderlo, debemos asumir ciertas cosas sobre él, la clase a la que pertenece, la estructura interna que hay que

suponer lógicamente que posee. Esto implica hablar separadamente de sus elementos lógicos, lo cual, sin embargo, “no debe inducirnos al error de considerarlos como si *hubieran existido* alguna vez de una forma separada, porque nunca han existido así.”⁵

Los primeros filósofos atienden la génesis de los objetos o fenómenos. De qué está hecho el mundo y qué proceso llevó a cabo su creación o evolución. Es un problema que requiere analizar otra serie de problemas como la cuestión de la diferencia entre una situación ontológica y una situación lógica, aplicadas en el tiempo y el espacio determinados. O bien la posibilidad de que entre el ser y el no ser esté el devenir. Aristóteles hará notar que confiar sólo en la razón y no en los sentidos es erróneo, tanto como lo contrario.

Posteriormente, el cambio y el devenir habían sido el mayor enigma de la filosofía griega, la doble concepción del ser, en potencia y acto, será la respuesta aristotélica. Con un substrato general en las cosas capaz de recibir una forma, el movimiento y el cambio son los principios dinámicos que dominan. La materia es potencialidad, la forma actualidad. Mirar el movimiento, el accidente. El movimiento es la actualización incompleta de lo movable.

Al aplicar estas cuestiones de principio a una esfera alejada como la ética y la política, Aristóteles nos plantea una veta de riqueza no sólo de su capacidad creadora como

5 Vale la pena enmarcar la discusión en la reflexión de la ética que realizan, en sus respectivos textos y capítulos, Guthrie, Jaeger, Düring, Gomperz y Russell.

pensador, sino de la forma en que expone la plenitud de todo su sistema de pensamiento.

Si la virtud en los seres humanos es natural o contraria a la naturaleza, eso había sido objeto de una controversia candente entre los sofistas y Platón. Aristóteles dice que ninguna de las dos partes tiene razón, “las virtudes no se hallan implantadas en nosotros por la naturaleza, ni son contrarias a la naturaleza. En nuestra naturaleza está adquirirlas, pero es el hábito el que nos las proporciona en plenitud.” (*Ética nicomaquea* 1103^a23, p. 160). En otras palabras, somos virtuosos en potencia (Platón, *Sofista* 247e1 y 248c5, pp. 416-418, *Fedro* 270d, pp. 394-395).

Aristóteles no inventó los términos éticos o políticos, adoptó palabras ya familiares, del uso corriente o de la discusión filosófica anterior y les dio un significado especial. Como el de *Dynamis*, dinámica o energía, fuerza o coraje, que considera el poder o la capacidad de cambiar o ser afectado uno mismo. Al aplicarse al ámbito ético-político, nos permite vislumbrar la mutabilidad del hombre conforme a su circunstancia temporal.

Además, estableció divisiones del conocimiento, que ubican el campo y alcance del saber político (*Metafísica*, libro E): asume que todo conocimiento es práctico, o productivo o teórico (1025b25, p. 267) y que hay tres filosofías teóricas: las matemáticas, la filosofía natural y la teología (1026^a18, p. 269). De aquí que Aristóteles defina los objetos de cada una de las ciencias teóricas.

En su camino hacia el conocimiento, habrá de crear disciplinas específicas que contribuyen a la construcción del saber de la política aristotélica, así conforma como elementos auxiliares de ello tanto la lógica, como su doctrina del ser, y

su teoría del movimiento, que sin duda enriquecen en su contenido y argumentación las disciplinas de la ética y la política.

En este sentido, la proposición general aristotélica será que todos los seres –el hombre en especial– tienden o aspiran a algún bien. A ese bien, una vez esclarecido, se dirige la voluntad.

Cuando valora la conducta humana y la disciplina que la analiza, destaca el papel de la ciencia política, como ciencia de actividad, de acto y no de potencialidad. En donde la temporalidad y el discurso en el hombre tienen un papel relevante.

Plantea la condición de la felicidad en una vida completa, perfecta y acabada, condicionada a una sucesión temporal que incluye hasta la muerte, sus descendientes, ascendentes y amistades.

El papel del buen hombre y su relación con el buen ciudadano tendrán identidad en el mundo antiguo, producto de una idea de la naturaleza humana vinculada estrechamente con la *polis*, cuestión que en la modernidad generará una ruptura con el saber político de la antigüedad, estableciendo no sólo diferencias en la forma de gobernar, sino en la vida misma.

En términos estrictos, el trabajo de reflexión política de Aristóteles no tuvo sucesores inmediatos. Ni la naturaleza de la *polis*, ni los conceptos vinculados a ella encuentran gran resonancia, aún y a pesar de que Atenas mantuvo su centralidad institucional y de reunión para todos aquéllos que filosofaban en lengua griega.

El helenismo se mantendrá aún frente a la derrota macedónica y frente a la conquista romana. Alejandro sostendrá con su mentor una comunicación constante. El envío de documentos y de animales exóticos, fortalecerá el trabajo y el zoológico intelectual aristotélico.

El pensamiento político griego y ateniense en particular, volverá a recuperar su dimensión central y determinante en la discusión de la filosofía política y social, a partir de su redescubrimiento en Italia y Francia en el siglo XIII. Hay alguna explicación en la pérdida del *corpus* aristotélico y su recuperación en el siglo XII y, sin duda, en la aparición del estado cosmopolita, del estado a gran escala y la desaparición de la *polis*.

La proliferación de tratados sobre la monarquía se impondrá frente a una visión democratizante de la vida política misma, frente a la visión del sistema moral deductivo de Platón y de la teleología aristotélica, en donde predominan la virtud como un elemento inseparable de la *polis*.

El idealismo estatal de Platón y el ideal cívico de Aristóteles, entrarán en una fase de cosmetología política para sobrevivir. El pragmatismo avasallante del conquistador macedónico-romano, chocará contra esta visión ideal y virtuosa de la política.

El saber devendrá en un conocimiento técnico. El tema de la justicia, la igualdad y la finalidad del hombre político, asociados estrechamente al marco social y político de la *polis*, entrarán en una etapa de latencia.

La muerte natural decretada al pensamiento aristotélico por la hostilidad de los demócratas atenienses frente a todo aquello que se relacionase con Alejandro, habrá de brotar a la muerte de éste. Habrá cierta aquiescencia con el postulado del bien supremo del hombre en la contemplación filosófica pugnado por el libro X de la *Ética a Nicómaco*.

Sin embargo, más allá de las diversas escuelas que se desprenderán de la obra y actuar de Sócrates-Platón-Aristóteles

e incluso de Alejandro, entre neoplatónicos, estoicos, epicúreos-hedonistas, nearistotélicos e imperialistas, que sin duda influirá en la visión romano-cristiana, los griegos del clasicismo de Pericles, habían dado marca de curso legal y tradicional a una disciplina fundamental, la filosofía política, que integraba la reflexión del saber filosófico y del conocer científico de la política, al crear un vocabulario, conceptos, objeto, método, debate, enseñanza y difusión, de una temática que aparecía perfectamente ubicada en dos obras clásicas, *La República* de Platón y la *Política* de Aristóteles, obras políticas que se complementan con los textos de carácter político de nuestros autores clásicos y que hemos considerado en este ensayo.

Los temas políticos abordados por ambas obras – justicia, ley, naturaleza humana y de la *polis*, origen, fines y decadencia del estado, constituciones y revolución– influirán en el pensamiento filosófico-político-social del renacimiento y en la discusión moderna y contemporánea, entre ideologías liberales y sistemas democráticos y totalitarios de nuestro tiempo.

Aristóteles aprovechará la reflexión platónica para construir su propio saber político. Mantendrá el espíritu socrático crítico, indagador e inconforme, pero la experiencia política, la vinculación estrecha entre *paideia* y *politeia*, que se fortalece con la tutoría de Alejandro, le lleva a anclar su pensar político con una perspectiva concreta, asociada a la *polis*. Pero sin que esta última determine del todo el fin del *animal político*, la búsqueda de su propia felicidad.

4. El Saber Político, una aproximación

Después de la lectura y reflexión de los textos políticos de Platón y Aristóteles, ha surgido la necesidad de considerar una aproximación a la idea de saber político, una caracterización descriptiva, más que sintética; un punto de partida, más que de llegada.

Es un encuentro registrado previamente entre la vida y práctica socrática, en los diálogos de Platón y en las obras de Aristóteles, con referencias específicas, teóricas, prácticas, históricas, lógicas y ontológicas, de su particular teleología y deontología.

En esta aproximación hay cierta influencia del pensamiento crítico-frankfurtiano en su base hegeliana-marxista, en su tratamiento a la idea del saber absoluto y de la interpretación de todo conocimiento históricamente determinado, así como en una vertiente discursiva que abreva en Nietzsche (lo apolíneo y lo dionisiaco), Freud (la constitución de un saber inconsciente) y Lacan (campo del deseo y propuesta discursiva), que permite postular diversas tesis y realizar el siguiente esbozo conceptual:

- El *saber político* es *crítico* en sí mismo, está preñado de pasado, de presente y de futuro, es en el tiempo, habita el *animal político*; él lo personifica.
- El saber político contiene un conjunto de elementos, que un sujeto articula para comprender y actuar, junto a otros sujetos, individuos o actores, en el estado, en

la *polis*, en su comunidad, o grupo social, en todo *encuentro* real o imaginario.

- Está compuesto de diversos *elementos acumulados* en conocimientos, ideas, creencias, técnicas, sentimientos, actitudes, valores, intenciones, experiencias, estrategias, pasiones y acciones en general, relativas al poder, ya sean de carácter teórico o práctico.
- Configura un catálogo de *prácticas* o mecanismos institucionales o no, que tienen que ver con la manera de gobernar, con relaciones de mando y obediencia, para lograr fines comunes o personales, el supremo bien común o bien temporal, por medios públicos o privados, legales o no.
- La *pasión* por el saber político está expresada en demandas, necesidades, intereses y deseos, de gobernantes o gobernados, de todos y cada uno de los miembros de una comunidad o asociación, de saber y poder para lograr ser mejores en su ámbito de acción, como por ejemplo, ser mejores ciudadanos, mejores gobernantes o mejores hombres, a través de la formación educativa específica y de las experiencias públicas o de gobierno.
- El saber político expresa un *orden de movimiento* individual o social, representativo, que da cuenta de su dinámica-actividad, de su estática-pasividad, de su presencia y ausencia, para alcanzar un orden político estable y armónico, en donde la justicia, como orden y

objeto en la vida común y en la vida interna, surge como guía y así poder alcanzar la perfección de la comunidad en su totalidad.

- Es un *pensamiento activo*, en revolución constante, en donde el Uno (sujeto político activo) y el Otro (sujeto político pro-activo) son los dos elementos interlocutores necesarios en una relación política, para conservar o cambiar de común acuerdo. Consciente de los atributos personales y sociales, para propulsar valores de libertad e igualdad, en un entorno de justicia.
- Emplea el *diálogo* como método privilegiado, de entendimiento, argumentación, deliberación, investigación, enseñanza y búsqueda de acuerdo, para lograr mejores condiciones de posibilidad, de una sabiduría cotidiana, a partir de una aceptada ignorancia.
- El saber político tiene un *fin* y un *bien*. Es aquello por cuya causa se pone en obra todo lo demás. Por lo que se está dispuesto a jugarse la vida, su forma de vida, sus propiedades, todo aquello que desea o quiere un sujeto.
- El saber político, nos lleva a una *aporía* presente en todo saber, entre la opinión y el conocimiento, el todo y la parte y, su alcance como saber hacer, técnico; como saber específico, interventor y crítico. Que se complica más cuando adjetivamos al saber como político, por todas sus dimensiones en su decir, hacer y pensar y sus negatividades. Que muestra la controversia antigua entre el saber y el poder,

así como las dificultades de su conciliación, su síntesis o superación misma.

- Es una *disposición* habitual *para actuar*, que se adquiere haciendo. Una práctica teórica sustentada en una teoría práctica.
- El saber político expresa *actos políticos*, de lo particular a lo universal, hace de los *hechos políticos* –reflejo significativo y espejo de los actos políticos– elementos pedagógicos para actuar, tanto en la conveniencia individual como en el compromiso con la humanidad.
- Emplea un *lenguaje relacional* del acto político, del sujeto y su objeto político. Escudriña y registra lo que se dice y hace, para arribar a lo que se piensa.
- El *contexto* afecta la decisión y realización de su valor, condiciona el *cómo* no el *qué*.
- Es una *discusión* permanente entre el texto, el contexto y el más allá de ambos, discute la política y los políticos, incluso a quienes la niegan o se niegan. Revela ideologías a la vez que las constituye, sean científicas o no, religiones y tecnologías, desarrollos científicos, teorías revolucionarias y críticas, todo lo valora.
- El saber político *se ve, se dice, se muestra*. Deja huellas, rastros, marcas, cicatrices en el tiempo que orientan a quien sabe leerlo.

- Su *comprensión* totalizadora demanda atender privilegiadamente lo que concierne a la política y a lo político, como prácticas de poder real, pero también se extiende a una razón práctica cotidiana y cultural, de toda situación, posición, opinión y comportamiento subjetivo, que incorpora costumbres, lenguajes, formas y estilos de vida, tecnologías y expresiones artísticas, que muestran las profundidades y superficialidad de todo ser otro, al igual que instituciones orgánicas como familia, estado, derecho, sociedad civil.
- Busca recuperar las *tradiciones* como un *horizonte*, mirada de Jano que abarca y encierra las perspectivas, desde una posición y situación determinadas. El horizonte se desplaza conforme se mueve el que mira. Así se observa el alcance de lo estrecho o amplio de lo nuevo en el horizonte, se mira lo cerca y lo lejos, lo grande y lo pequeño de una acción política realizada por uno u otro. Es un diálogo que provoca el conocer de la conciencia y el horizonte del otro.
- Conduce a la *realización* concreta de un fin o de un valor, en una circunstancia dada, particular, única e irreductible a otra.
- Es *lo histórico* determinado del hombre, cambiante y dinámico, contingente y en busca de lo universal trascendental. Hace la historia y da sentido histórico a lo demás.

- El hombre es un *animal político* que tiende a la constitución de un saber político, que le permita ser lo mejor que quiere y puede ser, de manera individual y social.
- El saber político conjuga *entendimiento y voluntad*, para hacer de la virtud acto.
- Va siempre del *yo* al *nosotros*, para alcanzar a todos.
- El *acontecimiento* es decisivo para el saber político, es la constitución como hecho del acto político mismo, su ocurrencia nos permite visualizar su permanencia o movilidad.
- Es capaz de generar una *ruta* de navegación, un mapa, una cartografía que orienta a viajeros, a navegantes, exploradores y conquistadores.
- Muestra una *tensión* constante y sistemática entre el conocimiento concreto y su aspiración utópica, entre la amplia extensión y la necesaria y profunda intensidad. Va de la descripción pormenorizada a la crítica devastadora.
- Asume que no todo es política pero que todo puede ser politizable. Que todo puede ser leído a través de la lente de la política.
- Hace del *discurso político* instrumento fundamental de análisis, de los silencios políticos ecos sonoros, es

interventor, violento, posee vida propia, siempre genera consecuencias.

- Está presente antes de nacer del individuo y después de morir. Alcanza la historia individual y social, local y universal.
- Requiere un *saber hacer*, que se funda en operaciones del lenguaje, lógicas y matemáticas. Un saber que revoluciona e induce a la acción, que la justifica o la niega, que la crítica en todo momento y lugar. Es un producto técnico o del azar y también una experiencia intensa y única que puede ser enseñada y aprendida.
- El saber político se sabe y se niega, se afirma y supera en sí mismo, lo hace para sí y acumula, lo comparte con los demás y no monopoliza. Está en el mundo, lleva al mundo y lo construye todo el tiempo.
- Es un saber político que necesita acompañar al político, al que se sabe que manda u obedece, que se reconoce a sí mismo como tal, que no se niega, que asume su conciencia política, que sabe y que lo es aún cuando lo ignore.
- Establece un *campo relacional* del político, de lo político, del poder y de la situación donde acontece. Es arena de lucha, escuela de aprendizaje, muestra de voluntad, agenda impuesta, en todo tiempo y lugar. Va desde el alma primitiva al alma del mundo, pasando por el alma del estado y del individuo.

- El saber político condensa, integra, asume, desplaza, vive el discurso político, el ser y no ser de la política y del animal político, que somos todos.
- El saber político está obligado a mirar la totalidad del fenómeno político, basado en lo particular como hecho concreto y en su devenir histórico, como sus causas y sus consecuencias.
- Para comprender, el saber político parte de la observación concreta, avanza en su descripción fenomenológica y busca la explicación causal.
- Aprovecha datos y materiales de todas las disciplinas políticas, entiende sus significados y persigue su sentido, valora el desarrollo histórico pero se inscribe en el contexto actual para construir el futuro.
- Se mueve intensamente entre un individualismo cotidiano y una colectividad común, para asentar su propia libertad, que propicie el desarrollo integral de individuos y comunidades, bajo el resguardo de una idea de justicia dialógica.
- Conocer la realidad política obliga a reconocer sus supuestos, configurados en hechos, datos y fenómenos, que generan conocimientos y obligan a romper el círculo vicioso de la ignorancia o la falsedad, de la sustitución de nuestros deseos por supuestos y de la confusión en la acción política misma.

- La *conciencia* que provoca el saber político en todo sujeto, obliga a delimitar lo externo de lo interno en todas sus dimensiones, como conciencia, como actor dialogante, como impulsor de cambio, como justificador de acciones, sabedores que se lucha en primer lugar por la supervivencia y, en seguida, por una vida mejor, justa, bella y buena. Ahí radica su trascendencia.
- Asumimos que el hombre, como animal político, es un ser que racionaliza, que conoce, desea, siente, habla y, sobre todo, hace.
- *Conocer para transformar* es consigna de todo saber político. Por eso promueve el conocerse a sí, para ser otro, siendo el mismo. Explicarse a sí para entender su ambiente y actuar en su origen, posibilidad, límites y certezas.
- Busca establecer principios, valorar límites y alcances, alcanzar verdades históricas, criticar los elementos y el devenir mismo, para establecer lo fundamental de la acción política.
- El saber político posibilita una *mirada objetiva* y realista de lo psicológico, lógico, ontológico y trascendental del quehacer político individual y colectivo. En todas sus especificidades y gradualidades. En sus orígenes, mediaciones y fines.
- El saber político obliga a una *participación interventora* y transformadora. Entiende la dualidad entre el sujeto

y el objeto de conocimiento, aplica su acción relacional, reflexiva y crítica. Atiende las características concretas de su objeto, busca semejanzas y diferencias, registra y compara para ubicarlo y trascenderlo. Genera la determinación del objeto mismo a partir de la dialéctica subjetiva-objetiva del sujeto. Aplica la imaginación geométrica y relacional del objeto hasta hacerlo suyo y poderlo usar en otros campos del saber político.

- El papel del discurso es fundamental para aprehender todo objeto posible de conocimiento, va de lo sensible, lo singular, lo mutable, a lo universal y permanente, lo que establece distintos conocimientos y formas que se integran en un saber.
- Se pretende que un saber político estatuya principios, que sea total, que oriente la acción política y que sea crítico en sus alcances y limitaciones, que profundice radicalmente la transformación de lo alcanzado, para impulsar la excelencia como base del futuro a construir.
- La *realidad política*, como orden existente, nos obliga a un saber político, en donde somos parte y juez. La constituimos y nos constituye. Requerimos un saber político verdadero y científico, a la vez que activo-transformador. Que nos permita interpretar todo fenómeno político, sujeto de un conocer científico, reflexivo, objetivo, sistemático y crítico.

- El acto político más que voluntad de poder, enfatiza como primera fase original y originaria, una voluntad de saber. Que alcance a la transformación de la realidad que constituye un *todo complejo existencial* a partir de sus partes. Que logre del conocimiento de sus características, las formas y contenidos que deseamos.
- Que podamos develar no sólo el *significado* del fenómeno político, sino su *sentido*, que podamos señalar claramente las intenciones, propósitos y deseos de quienes constituyen el acto político.
- La política, como unidad y totalidad, surge, crea, ejerce y desarrolla poder, en un orden social determinado. Es una actividad –teórica y práctica a la vez– que se orienta por un fin, con múltiples rostros que expresan cuerpos y espíritus diversos, lo que complejiza su comprensión y aprehensión. Lo *plural* es un signo distintivo de lo político.
- El saber político busca explicaciones esenciales, últimas y definitivas de los actos y hechos políticos, sabiendo críticamente que son inicios. Que al gestarse, reproducir y desaparecer, dejan huellas situables en sujetos, tiempos y espacios concretos.
- Por eso el saber político, en su unidad y totalidad, requiere de una *perspectiva enciclopédica* que proporcione generosas dosis científica, artística y lúdica que haga asequible sus conocimientos formales y materiales, que logre recuperar los resultados de otros campos de saber,

particularmente aquellos que constituyen las teorías del conocimiento, de la acción, del discurso, de la política, del derecho y del estado, así como de la ética-moral, la religión, la historia política y de la razón de estado.

- Así, el saber político podrá proporcionar una visión de la realidad, con gran objetividad y posibilidad relacional con los diversos hechos de manera concreta, abstracta, verdadera y generalizada.
- El *acto político* ¿qué es, cómo se constituye, cuáles sus elementos, relaciones y características distintivas, cuáles su valor, fines y medios; cómo es todo esto? Son respuestas que configuran el campo mismo del saber político.
- Poner en la mesa cómo son los *actos y hechos políticos*, cómo pueden o deben ser para alcanzar sus fines y, cómo no pueden ser salvo que se asuma como posibilidad el fracaso mismo del fin, lo cual es irracional, pero no imposible.
- En el saber político, *el acto político*, con sus sujetos y relaciones, es lo uno, pero no lo único, requiere lo otro; es lo unitario como totalidad pero no totalitario, ni mucho menos absoluto; vislumbra la alteridad; es irrepetible y pedagógicamente universal, pero es determinado e histórico; es ubicable pero resbaladizo, posee una dialéctica que lo establece, lo dinamiza y lo supera, de ahí su necesidad crítica; es concreto, individual, pero con repercusión social y trascendente; es práctico, lo que le permite devenir en hecho, también es teórico lo que le permite

abstraerlo, comprenderlo en sus principios, esencia, fines, medios y alcances.

- El *acto político*, que da pie a la configuración de los hechos políticos, sus datos y fenomenología, no siempre se muestra con claridad suficiente, las más de las veces resulta confuso, ambiguo y problemático, por lo que requiere de métodos, técnicas, principios que permitan su sistematización, análisis, comprensión y enseñanza.
- Su *significado* tiene que ver con el poder, entre sujetos que conviven en cierto orden social, ello impulsa la búsqueda necesaria de su *sentido*, que aglutina los principios y reglas que lo constituyen, los significados y sus usos.
- El saber político, para dar cuenta de los actos políticos, usa de la *verdad* pero no desconoce la potencialidad de la mentira, sin faltar a su propia dignidad mira de frente y de reojo lo que se hace en su campo. Sin justificar la banalidad del mal ni atribuir a lo bueno el monopolio de la acción, no descarta que surjan antinomias de cada uno de ellos. No está en su posición soslayar lo que ocurre.
- Lo relacional en el saber político le da su constitución y estatuto, como categoría está en la posibilidad de ser tratado como las categorías que la *sustancia* aristotélica posee, con al menos diez posiciones que lo analizan y ubican, determinándolo históricamente y trascendiéndolo en su fundamentalidad.

- Se mueve y configura su ser y deber ser, en un movimiento *a priori* y *a posteriori*, racional y crítico, de las ideas a los hechos.
- El saber político tiene como objetivo integrar el conocimiento político –amplio y disperso– y articular su sentido –armonizarlo y dirigirlo al fin–, para actuar con pleno conocimiento de fines y consecuencias.
- La *intención* del acto político en su expresión crítica, es que sea consciente y libre, que trascienda lo personal para abordar la convivencia común, que busque fines o bienes públicos o colectivos y que en su organización promueva principios que coloquen un poder social, de mayoría y de ser posible de todos por encima de cualesquier poder egoísta individual, sin que ello signifique cancelar este ejercicio individual, sino que tenga la posibilidad de la sobrevivencia y de lograr alcanzar el interés colectivo.
- El saber político en su *carácter realista* tiende a su cientificidad, más aún que a su expresión mística, religiosa, metafísica o sobrenatural, aunque no soslaya acudir a ellos para alcanzar sus fines. Tiene una positividad presente que se basa en su pasado histórico, sin perder de vista su sentido político de trascendencia y construcción futura.
- Es práctico y reflexivo, tiene ritmo pero no cae en una contemplación fuera de su temporalidad presente y actuante. Asume *lo plural* de las opiniones y del conocimiento, pero

a través de una actitud y práctica dialógica, avanza a su realización y actualización permanente.

- El saber político tiene poder pero prefiere la autoridad fundada, motivada, crítica, axiológica. En su proceso caben todas las voces pero hay que buscar el acuerdo, sin precipitación pero que evite la parálisis o la estéril práctica política.
- Tiende a buscar soluciones, a resolver problemas, a proponer mecanismos y formas favorables al entendimiento y a la aceptación responsable y consensuada. Evita el conflicto innecesario, sabiendo que es esencial a la política misma.
- El saber político configura un *campo* para conocer la realidad, en particular la realidad política, encuentra respaldo en la *filosofía* política como esencial para fundamentar su cometido, sus causas y fines, sus rutas y caminos, que se ubican en un campo *histórico* que muestra orígenes, mediaciones, devenir, fines, que buscan su explicación y comprensión *científica*, para examinar, analítica y sintéticamente, las condiciones de sus formas y contenidos, alcances y limitaciones, posibilidades y probabilidades.
- En su búsqueda de *sentido político*, recupera los hechos históricos significativos, sus figuras reales, imaginarias y simbólicas; sus textos y contextos; sus experiencias y utopías, hace del tiempo un *continuum* con rupturas epistemológicas, que dan cuenta de sus momentos

subjetivos y objetivos, ya sean psicológicos, lógicos y ontológicos; no pierde de vista su teleología, deontología y trascendencia. Que en términos modernos, científicos y metodológicos, se expresan en el carácter del sujeto, del objeto y de sus relaciones. Relaciones de poder en un orden social determinado, en un tiempo y espacio circunstancial y vivencial.

- No es solo una cuestión de adaptabilidad objetiva, sino de rigor metodológico y epistemológico, de intención subjetiva pero no necesariamente relativista, aunque tampoco de absolutos, un justo medio que sea dialógico, racional y productivo. No se limita por el pensamiento ni se agota en su experiencia.
- Posee un espíritu inconforme, actuante y dinámico que asume sus vivencias, que conceptualiza sus esencias y persigue sus valores, sin que lo limiten; por lo contrario, si lo determinan, al momento se impulsa a sí mismo, para dejar de ser lo que es y superarse para ser otra cosa.
- El saber político es *productio cultural* que se apropia de la naturalidad real del mundo, del hombre y de sus relaciones creativas, que asimila sus estructuras de significado y sentido para sobrevivir y vivir en sociedad.
- El saber político en su multiplicidad y pluralidad compleja encuentra en su propia historia las fuentes originarias, de renovación y superación. Son los hechos políticos y los hechos de cultura que nos afirman en el

buen gusto, el buen gobierno y el bien-estar, de donde extraemos una *paideia* para lograr una mejor *politeia*. Del conocimiento y la enseñanza a la práctica del buen vivir, del saber estar-juntos.

- Es una unidad de pluralidad, comparativa y dialéctica, de una lógica esencialmente especulativa para alcanzar la unidad total y la meta final propuesta.
- Se reconoce el orden existente en el marco prevaleciente del pacto, el acuerdo o el contrato social en el mundo globalizado actual, que va de la organización del estado constitucional a la comunidad internacional, pero se vislumbra la transformación del *mundo globalizado* en una *sociedad* cada vez más *tribal*, más afectiva y sentimental, menos racional y más rápida en sus decisiones, apoyada más en sus identidades focalizadas y locales que en una pertenencia nacional, lo cual tiende a modificar la acción política en el interior de las unidades geopolíticas de naciones, hasta alcanzar sus condados, municipios, barrios, comunidades o localidades. Que alcanza incluso el ámbito del encuentro individual y familiar.
- La pérdida de homogeneidad del *mundo político*, deviene en una ruptura de la unidad, que disminuye la participación colectiva y acentúa lo local, lo tribal y lo individual. Cambia y renueva la idea de proyecto nacional o proyecto político colectivo, de lo institucional y de las organizaciones del poder. Lo que demanda un saber político renovado siempre.

5. La praxis teórica o la teoría como práctica

Cuando señala Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, que los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras, de lo que se trata es de transformarlo. Está mirando la historia del pensamiento filosófico y político. Al establecer su tesis de la praxis, está recuperando los avances de la economía política inglesa y la práctica del socialismo francés utópico y del socialismo industrial inglés. Es el señalamiento crítico de la inconformidad frente al orden vigente, respecto de una supuesta actitud cómoda, no comprometida socialmente, ni históricamente, de los filósofos que le preceden y de los prácticos revolucionarios de su tiempo. Es una muestra de lo crítico en el conocimiento científico. Es mirar el horizonte futuro, que al usar el pasado requiere ir más allá de la contemplación. Es un llamado a la acción comprometida con la verdad y con el sujeto activo revolucionario. Una convocatoria a la acción política.

En el marco del pensamiento crítico ilustrado y posteriormente de la teoría crítica se recurre a una tradición en donde destaca la función del pensar, del *logos* moderno, de la razón: no habrá crítica posible sin asumir la experiencia y la conciencia histórica vigente y, desde ahí, realizar la crítica como posibilidad siempre presente, estableciendo el binomio hombre y colectividad, en una situación de actualidad. El trabajo sobre el pensar que realiza Hannah Arendt es paradigmático.⁶

6 Arendt, Hannah, *La vida del espíritu; el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, 541 pp.

La conciencia de la existencia, de las condiciones en que se encuentra, de la propia situación histórica, es el principio indispensable que permite atender la necesaria liberación del hombre de las cadenas que lo atan a la razón actual, provocando las servidumbres y las respectivas justificaciones antropológicas del orden existente. Este orden de cosas existente, sea jurídico, político, económico, social o cultural, contiene la posibilidad de un momento crítico y utópico del individuo, esa imagen que relampaguea en un instante de peligro (W. Benjamin), es la dialéctica social como patrimonio genuino del pensar y, por lo tanto, la posibilidad de todos.

Si Hegel vuelve a retomar el tema de la *polis* situándolo en el horizonte de la filosofía moderna es porque le lleva a configurar a Grecia como “la imagen de épocas mejores y más justas” del pasado para lograr las propias, todo ello nuevamente parece anclarse en una “cierta añoranza por una condición humana más pura y libre”, cuya realización, romántico al fin, “no constituye asunto práctico inmediato ni negocio de la filosofía”. Aquí deslinda el pasado mejor con el presente limitado de libertad y, a la vez, distingue la acción práctica, de la reflexión teórica.⁷

De manera clara y sistemática, Marx hace de la crítica no sólo un proyecto de lucha político y social, sino una ciencia, la economía política, pero sobre todo una nueva forma de vida; al colocar en la posición adecuada a Hegel, nos conduce

7 Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (3 vols.) México, 1ª. reimp., FCE, 1977, (327 + 462 + 534 pp.) y *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, 701 pp.

–metodológica y epistemológicamente– a señalar en su análisis de *La ideología alemana* que todo lo que el individuo es, se encuentra en su existencia concreta, dentro del proceso histórico-social, del que es, a la vez, origen, soporte y producto. Su objeto de conocimiento se precisa en el individuo y las relaciones que establece en el todo social. La forma en que lo hace y el fin para el que lo hace. La estructura de relaciones de producción, de relaciones sociales, de la constitución de las clases sociales y de los objetivos que les corresponden en una determinada formación histórica y social.

Ese es el sentido crítico marxista. El individuo es inteligible en la medida en que sea inteligible el proceso social en que se desenvuelve su existencia. Resonancia platónica del macrohombre y el microestado que propone en *La República* y revisión sistemática del estado de la situación que analiza, en la forma en que Aristóteles lo hizo para el conocer antiguo.

Cuanto más transparente y racional sea la sociedad, cuanto más comprensible pueda ser, más clara, libre y consciente será la propia existencia individual. Este es el objeto de una crítica del conocimiento y de la re-producción social de la realidad.

El pensar crítico, en su expresión formal de la filosofía política de la antigüedad a nuestros días, cobra realidad en un momento histórico, en donde se anudan necesidades, intereses y deseos; demandas y expectativas dispares, que configuran el espacio olvidado o reprimido, perteneciente a esa específica forma de pensar.

Podemos mirar críticamente diversas figuras históricas que sintetizan realidades individuales y sociales y, simultáneamente, nos impulsan a buscar explicaciones que den sentido a la propia

realidad, como el mito de la creación, el logos racional, el alma del mundo, la alegoría de la caverna, la seguridad religiosa, el reino temporal, la razón de estado, el pacto-monstruo artificial, el tribunal de la historia, el espíritu absoluto, la duda metódica, el ser cosificado, la liberalidad mundana, la sociedad alienada, la muerte de dios, el estado autoritario y represor, el inconsciente como lenguaje y el discurso mismo.

En todas ellas la crítica ha de posibilitar el recuerdo, para que el pasado rompa la tradición de un presente falsamente homogéneo que, siempre se presenta como lo que no es, que muestra su rostro enmascarado, de ideología, como una oportunidad distorsionada o término final absurdo de una historia sin futuro. Recordemos los casos locales de las expresiones “Echeverría o el fascismo” o más cerca, “Zedillo o la anarquía” y ahora, de nuevo “que vuelvan los que saben” un disfraz gatopardiano, que opacan interesadamente la verdadera realidad.

La filosofía liga sus orígenes al dominio de la palabra, del discurso que lleva a situarse en el ámbito del pensar y de la argumentación, en el campo de la política ocupa un espacio privilegiado para el pensar crítico, frente a quiénes sólo pretenden establecer su patrimonio, disfrazado de interés común, para lograr las posiciones de dominio en el Estado y el control avieso de la sociedad.

Y si recordamos el sentimiento comunitario que surge en Grecia, que provocó en Aristóteles registrar que “los que comparten y comen el pan en la misma mesa”, esto es: los ciudadanos libres e iguales, hoy surge la sensación dramática de que sólo sobrevivimos, de que las crisis internacionales, nacionales, sociales o personales no pueden ser formas de vida plausibles, el decir esto no es vida, es un reclamo que demanda

una crítica como argumentación para entender el sentido de nuestro tiempo, tan rápido, frágil y volátil y, así, establecer el nuevo orden de cosas.

Así, en una crítica radical del pensar filosófico, es necesario que éste se prolongue en las mediaciones práctico-históricas, en el centro de la política y busque cambiar el campo institucional, para posibilitar una nueva reflexión en una modernidad que, siendo compleja y plural, no puede establecerse en un pensamiento único, ni mucho menos en alguna imagen utópica, o conciliadora de la propia dinámica y lucha social.

Sin embargo, con la aceptación de lo contingente y del pensar en situaciones de crisis como las que vivimos, es necesario penetrar los momentos de una alienación objetivada y comprender cómo surge y se desarrolla el proceso constructivo de la realidad social, ahí es cuando requerimos de elementos sólidos para construir la crítica de la sociedad, la crítica de la política.

En la búsqueda de un saber político original, de un conocimiento de la política en sus inicios y, en su devenir histórico hasta la actualidad, notamos la necesidad de una crítica de la política, de las ideologías políticas, de su teoría y práctica, nos hacemos una serie de preguntas, que tienen que ver con nuevos objetos, relaciones y formas metodológicas que orientan una investigación o un discurso, así nos vemos obligados a seguir la forma dialógica, implementada por la mayéutica socrática y establecida genialmente por los diálogos platónicos, entre preguntar y responder, entre volver a preguntar y volver a responder, entre preguntar sobre lo que se pregunta y por qué se pregunta. En recuperar el análisis aporético de Aristóteles, buscar rutas de solución, fincadas en una base empírica, pero de amplio alcance teórico y práctico.

Así hemos integrado el saber político de Platón y Aristóteles, al cuestionar y responder ¿Cuáles son los elementos que proponen para analizar y/o hacer la política? ¿Poseen alguna repercusión? ¿En qué coinciden y en qué se diferencian? ¿Hay un conocimiento especializado para analizar y/o practicar la política? ¿Cuál es su sentido, alcance y validez espacio-temporal? Esto es, ¿Podemos establecer las diferencias entre su propuesta de análisis de las formas de gobierno en Grecia, y en particular de la democracia ateniense, con el discurso-modelo democrático contemporáneo, nuestro?⁸

Estos cuestionamientos conllevan la necesidad de aplicar una mirada crítica que se despliega en distintos planos, aproximaciones, dimensiones y/o momentos. Que construye y deconstruye la consideración genealógica de la realidad misma. Verdaderos universos teórico-prácticos en el tiempo, el espacio, en los actores y sus relaciones. Que responde a las necesidades, intereses y deseos de la propia situación histórica. Un pluriverso político de saber y de pasión. De interpretación de la praxis teórica y de la teoría como práctica. Lo que nos lleva a una *mirada crítica de la realidad* en distintos *niveles o planos*, más o menos jerarquizados por nuestra propia comprensión del fenómeno político.

8 Hacemos notar la perspectiva que Agnès Heller ha impulsado para valorar el modelo histórico-económico, de las necesidades individuales y sociales, siguiendo el esquema de Luckács sobre la cosificación y, aplicado al mundo antiguo, es una muestra del alcance histórico-cultural de la crítica marxista.

- 1) En un primer plano. Es necesario recuperar la situación de Atenas en el contexto griego, su notable influencia que se muestra en el impulso democrático de manera original. Las formas de gobierno. El caso de Sócrates, su ejemplaridad y filosofar. Su acusación y muerte, el costo para la democracia griega y el papel de los tribunales, sus fórmulas decisivas y su alcance en la determinación de la cuestión democrática.
- 2) En segundo plano. La discusión y crítica de las instituciones atenienses –oligárquicas, tiránicas o democráticas–, contrastadas con el ejemplo de Sócrates. De respetar la ley de su ciudad llevando al extremo su cumplimiento, de evitar el ostracismo. De preferir que le cometan injusticia a ser él quien la realice. De señalar una crítica mayor a la democracia ateniense, acentuando sus excesos con la propia muerte.
- 3) En tercer plano. La reflexión crítica de Platón sobre las instituciones democráticas; el repudio de ellas por juzgar y sentenciar a muerte al más justo y al único político ateniense, que conlleva a crear la situación leyenda de Sócrates, frente al momento histórico que es superada por un logos mítico.
- 4) En cuarto plano. La propuesta de *La República*, crítica y solución a la organización de la *polis* democrática. Búsqueda de la justicia que conduce a la construcción de la ciudad ideal, del estado ideal, para el hombre ideal: el filósofo.

- 5) En quinto plano. La crítica de la crítica. La reflexión sobre la reflexión, el análisis sereno y pormenorizado de *Las Leyes*. La segunda construcción del estado, más cercano a la realidad, menos alejado de la idealidad que postula en *La República*. Que *El Político* prefigura y enlaza ambas obras, entre el rey-filósofo y el consejo nocturno que personifica la ley, están los magistrados electos democráticamente.

- 6) En sexto plano. La crítica en otro momento histórico-temporal. La revisión de Aristóteles, tanto de la situación griega por un *meteco* como él, como por la distancia espaciotemporal en que lo hace, es la versión crítica de la *Política* y la *Constitución de los atenienses*. Es el registro pormenorizado, sistematizador y clasificador de las formas de gobierno y de los hombres, de su vida y virtudes, de su cambio y lucha, de la lucha de facciones (*stasis*) a la revolución y, la crítica del crítico de la democracia. Las formas de gobierno planteadas originalmente por Platón serán sistematizadas en su origen, evolución y circuito de retorno. Lo mismo hará con la actividad política. La *Ética nicomaquea*, establecerá los alcances de una nueva ética política y social, una nueva forma de convivencia. Un nuevo estado. Contra la utopía platónica de *La República* y de *Las Leyes*.

- 7) En séptimo plano. De cómo se logra difundir el modelo griego, cómo vincula *paideia* con *politeia*, cómo se integra ejemplarmente en el proceso de educación y conquista de Alejandro, del traslado de la mítica figura de Aquiles que personifica, de la enseñanza de Aristóteles, hacia oriente

y hacia África. De su muerte anticipada, del costo para los amigos y los aliados, de la división del imperio recién formado, de la guerra civil, del autoexilio de Aristóteles, del surgimiento romano, del nuevo poder del derecho sobre la filosofía, de la oratoria como forma privilegiada de enseñanza y quehacer político, del encumbramiento del discurso político, en su versión forense, de asamblea y, sobre todo, agonal.

- 8) Un octavo plano. De Sócrates-Platón-Aristóteles-Alejandro hasta nuestros días. La idea de una crítica de la política. La necesaria formulación de una teoría crítica de la política. O de una filosofía política como crítica de la política. De una crítica de las ideologías, o de una crítica de la vida cultural, para evitar el ruido que provoca el binomio política-político. Que finalmente se ubica en una lucha agonal entre el poder y el saber y, que se muestra y no se dice, entre el saber y el conocer de la política.

Es recuperar un saber político antiguo, original, para conocer el pasado, para comprender el presente, para construir el futuro. A partir de cómo se constituyó este saber político en un cuarto generacional ejemplar y extraño, en Platón y en Aristóteles, en la influencia de Sócrates y sobre Alejandro, en el devenir del mundo occidental.

El rostro de Jano aparece en la *crítica actual de la cultura política* vigente, en las ideologías que la determinan, en nuestra particular circunstancia política, en una teoría relacional del poder, en la democracia y el papel de los medios, el lugar que ocupa, es fundamental, como una crítica sensible, inteligente,

informada, con el riesgo de una crítica falsa, sesgada, aviesa, por encargo, que puede distorsionar el pasado, obnubilar el presente y destruir la esperanza de un mejor futuro.

Mostramos así, una *aplicación a los medios de comunicación* que alcanza las *redes sociales* y a la generación de *opinión pública*, del *saber político* en su *carácter crítico*, como un *registro-catálogo* que nos oriente en el amplio surtidor de información que existe en la actualidad:

- La *crítica política* como democracia participativa y ciudadana, aún más allá, como la *crítica ideológica* de toda forma de dominio.
- De una crítica que desecha el continuismo caduco en la forma de hacer política, de administrar los recursos de la sociedad y ejercer el poder.
- De la *crítica revisora* de los reproches trasnochados que provienen de posiciones ajenas al interés colectivo y que se inscriben en la responsabilidad de estado. De una *razón de estado* que subyuga el quehacer crítico, provocando incluso la autocensura inconsciente.
- De una crítica que confronte todo tipo de opresión o represión que afecten la dignidad y la libertad humanas.
- De encontrar el nutriente del descontento y desilusión y evitar que alcance la inmediatez de las necesidades particulares y no considerar el necesario interés general de la sociedad.

- Hay críticas de quienes ven perdidos privilegios ilegales y de quienes pensaron obtenerlos a la llegada del *nuevo orden*.
- El mejor clima, la mejor respuesta para y ante la crítica, es la crítica misma.
- La crítica abierta, libre, sin cortapisas, surge en un ambiente de libertades, de respeto a la ley, de reconocimiento de los otros, de una vida democrática instalada en la cotidianidad. Es un alejamiento del orden social existente.
- La crítica atiende su función social cuando se sustenta en verdades, valores colectivos y principios sociales.
- La *crítica falsa* esconde el descontento y desilusión de quienes estuvieron acostumbrados a prebendas y privilegios que no tienen cabida en la sociedad de hoy. También oculta y desnuda a los trepadores que pretendían obtenerlos a la llegada del nuevo orden.
- La crítica se pasea por todo lugar cuando campea un pleno ejercicio de libertades. El ser crítico e inconforme es una virtud ligada a la honestidad.
- Hay una *crítica social* que tiene el interés de colocar verdaderos contralores sociales que permite que la crítica surja y se ejerza plenamente, porque se mantienen las libertades.

- La crítica fortalece el trabajo público, construye puentes en los diques del subdesarrollo; señala errores, deficiencias, omisiones, corruptelas, desviaciones.
- Es crítica cuando se hace *crítica constructiva*, propositiva, con responsabilidad del interés común.
- La crítica por criticar, la crítica por consigna, o interés avieso, no enaltece, insulta la inteligencia ciudadana.
- Esa crítica abusa del derecho y de la tolerancia. Aunque siempre existirá.
- La democracia participativa y ciudadana es una forma de crítica social, como una crítica a lo pendiente de todos. Como una confrontación frente a toda cerrazón y a todo tipo de elitismo.
- No hay necesidad de mentiras. La mejor fortaleza es la verdad.
- Algunas acciones pueden no ser del todo acertadas, pero en la política debe haber congruencia entre el decir, hacer y pensar.
- El respeto a la crítica es porque en el fondo y en la superficie somos críticos de nosotros mismos. Porque no somos conformistas.

- Compartimos la crítica con responsabilidad del saber político, pues la crítica da vitalidad a la democracia.
- La *crítica de los medios* y los medios de la crítica. Parte de un hecho: gobernar es comunicar.
- En ello preferir hablar con la *verdad*, con objetividad y auto-crítica. Así se construyen los consensos políticos y sociales.
- Es común pretender disfrazar la verdad con mentiras, ocultarla con cifras ignominiosas; lucir prendas prestadas que justifican lo que no se es; eso afecta la comunicación objetiva, veraz y equilibrada. Trastoca el acuerdo.
- Cuando una obra esté consumada es necesario impulsar el juicio ciudadano, para valorar los resultados en interés de los afectados o beneficiados.
- Es necesario entender que los *medios de comunicación* son eso, medios y no fines. No pueden ser jueces y parte. O uno o lo otro. Cuando lo hacen se confunden.
- Como medios son vehículos relevantes para dar cuenta de lo que ocurre, hacerlo con veracidad y objetividad da confianza en el medio mismo.
- Entre sus *fines* está la comunicación. El envío de mensajes claros y verídicos a la sociedad, a todos los actores políticos. A lo que interesa a la sociedad, no sólo al medio.

- Un medio que politiza su información, se vuelve un fin que distorsiona su esencia comunicadora.
- Respetar a los medios en la medida en que se respetan a sí mismos, en que respetan nuestras libertades, en especial la libertad de expresión.
- Precisar la información que difunden cuando ésta tergiversa la verdad de los hechos, descontextualiza la opinión, afecta la dignidad ciudadana o simplemente omite la verdad.
- La *comunicación social* es un medio importante en la relación de los actores políticos en una sociedad. No es un fin en sí. Permite el conocimiento de lo que se hace y cómo se hace. Nutre la acción pública. Orienta los procesos y es un gran movilizador y crítico de la opinión social.
- Cuando un medio de comunicación logra la confianza de los actores políticos y sociales, producto de su trabajo informativo, se vuelve un articulador de intereses y permite avanzar a la propia sociedad.
- Un medio es producto de la sociedad, también demanda acciones públicas que satisfagan sus intereses. Pero eso no es el factor central de su quehacer. Puede ser un cohesionador de los intereses sociales, pero no un representante de los mismos.

- Un medio construye *opinión pública*, pero no es la opinión pública.
- Tenemos instituciones y mecanismos de *representación* claros, que si bien es cierto, en ocasiones son rebasados por los acontecimientos, cuando no cumplen su función, deben usarse los procedimientos con que cuentan para señalar sus fallas y, no la simple expresión del no sirve porque no me gusta o no me satisface mis particulares intereses.
- Son instituciones de la sociedad. Es la sociedad en su conjunto la que tiene el poder de modificar o sustituirlos. Dejamos atrás la actitud caprichosa o el interés de grupos de interés o de presión. Existen, pero no sirven al interés general de la sociedad.
- Defender y proteger el legítimo derecho de los medios a expresar su opinión. Pero discrepar con ellos cuando se equivocan o distorsionan la verdad.
- Mantener un *diálogo permanente* con la población a través de los medios de comunicación.
- Propiciar la *interacción* entre los sectores de la sociedad, promover la reflexión y difundir la obra realizada.
- Muchos medios de información mantienen su labor crítica y de denuncia.

- Otros sólo manejan la información con el fin de fortalecer las relaciones comerciales, olvidando su deber de informar correctamente a la población y, con ello, formar opinión.
- Respetar todo medio de información, porque es respetar la libertad de expresión.
- También esta libertad de expresión, da el derecho de disentir y réplica. Que debe ejercerse.
- La opinión pública se identifica con la sociedad, no con un medio exclusivo.
- Ante las dificultades de interactuar directamente, utilizar todos los medios a nuestro alcance.
- Disentir y replicar es una forma de ejercer la libertad crítica de expresión.
- El *diálogo social* es realizado por todos los medios de comunicación y en todas las instancias posibles, públicas o privadas a nuestro alcance, desde la conversación familiar, amistosa, escolar hasta los medios masivos como la televisión, radio, cine, prensa, libros, revistas, internet, conferencias, portales, blogs, twitters, conferencias, reuniones, informes y todos aquellos que la tecnología y la imaginación propicien.

En estos registros sobre medios y opinión, vistos bajo la lente del pensar crítico y que surgen motivados con respecto al saber

político, generado por ese cuarteto primigenio conformado por Sócrates-Platón-Aristóteles-Alejandro, que nos permite recuperar algunas reflexiones mediadoras para el análisis de la política contemporánea, esfuerzo que hay que realizar cotidianamente, y que se vinculan al papel, a su vez liberador y alienador, de los medios masivos de comunicación, en su fase actual de tecnología informática, ellos ensayan indicadores de los desarrollos y aplicaciones del pensar crítico.

Para otro momento quizás, será necesario responder a preguntas críticas que, a la vez, son una respuesta-ensayo a las complejas y diversas rutas que sigue la reflexión política crítica. Sólo añado que, el necesario diálogo entre el pensar crítico y el saber político, entre el saber político de Platón y de Aristóteles, constituye una especie de dialéctica amo-esclavo intercambiable, recíproca y reflexiva, complemento indisoluble, para entender el animal político de nuestro tiempo.

Bibliografía

1. Básica

- Platón, *Alcibiades, o de la naturaleza del hombre*, (trad y pról. José Antonio Míguez), Aguilar, Buenos Aires, 1955, 136 pp.
- , *Apología de Sócrates*, (trad. introd., notas de Luis Noussan-Lettry), 4ª ed. Editorial Astrea, Buenos Aires, 1988, 169 pp.
- , *Cartas*, Akal, Madrid, 1993, 198 pp.
- , *Diálogos; Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, Vol. I, Biblioteca Clásica Gredos, No. 37, 592 pp.
- , *Diálogos; Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Vol. II, Biblioteca Clásica Gredos, No. 61, 464 pp.
- , *Diálogos; Fedón, Banquete, Fedro*, Vol. III, Biblioteca Clásica Gredos, No. 93, 416 pp.
- , *Diálogos; República*, Vol. IV, Biblioteca Clásica Gredos, No. 94, 502 pp.
- , *Diálogos; Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Vol. V, Biblioteca Clásica Gredos, No. 117, 620 pp.

- , *Diálogos; Filebo, Timeo, Critias*, Vol. VI, Biblioteca Clásica Gredos, No. 160, 298 pp.
- , *Diálogos; Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Vol. VII, Biblioteca Clásica Gredos, No. 162, 568 pp.
- , *Diálogos; Leyes (Libros I-VI)*, Vol. VIII, Biblioteca Clásica Gredos, No. 265, 502 pp.
- , *Diálogos; Leyes (Libros VII-XII)*, Vol. IX, Biblioteca Clásica Gredos, No. 266, 364 pp.
- , *La República*, 4ª reimp. UNAM, 1983, 369 pp.
- , *La República*, 6ª reimp., Alianza Editorial, Madrid, 2006, 605 pp.
- , *Mitos*, Carlos García Gual, (Pról.) Ed. Siruela, España, 1998, 190 pp.
- , *República*, 24 ed., Eudeba, Buenos Aires, 1998, 624 pp.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, 6ª reimp, España, Gredos, 2008, 262 pp.
- , *Constitución de los atenienses; Pseudo Aristóteles, Económicos*, Biblioteca Clásica Gredos, No. 70, 318 pp.
- , *Ética a Nicómaco*, (Salvador Rus, est. Prel.) Tecnos, Madrid, 2009, 461 pp.
- , *Ética Nicomaquea*, 2ª ed. UNAM, 1983, 265 pp. (Biblioteca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana).
- , *Ética Nicomaquea*, Losada, Buenos Aires, 2003, 410 pp.
- , *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*, Biblioteca Clásica Gredos, No. 89, 562 pp.
- , *Física*, trad. Ute Schmidt Osmanczik, UNAM, 2001, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, LVIII + 237 pp.
- , *Magna Moralia*, Losada, Buenos Aires, 2004, 180 pp.

- , *Metafísica*, Biblioteca Clásica Gredos, No. 200, 584 pp.
- , *Obras*, 2ª ed., Aguilar, Madrid, 1977, 1634 pp.
- , *Poética*, UNAM, 1946, 47 pp.
- , *Poética*, Aguilar, Madrid, 1976, 164 pp.
- , *Política*, Biblioteca Clásica Gredos, No. 116, 490 pp.
- , *Política*, (introd. Carlos García Gual), 21ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 2000, 325 pp.
- , *Política*, Losada, Buenos Aires, 2005, 480 pp.
- , *Protréptico; una exhortación a la filosofía*, (ed. bil. Carlos Megino Rodríguez), ABADA editores, Madrid, 2006, 181 pp.
- , *Retórica*, UNAM, 2002, 187 + CCCIV pp.

2. Complementaria

- Abensour, Miguel, *Para una filosofía política crítica, ensayos*, Anthropos-UAM-I, México, 2007, 325 pp.
- Abraham, Tomas, *El último oficio de Nietzsche*, 2ª ed., Sudamericana-De bolsillo, Buenos Aires, 2005, 208 pp.
- , *Los senderos de Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989, 192 pp.
- (ed.), *Vidas filosóficas*, Eudeba, Buenos Aires, 2003, 489 pp.
- , Alain Badiou, Richard Rorty, *Batallas Éticas*, Ed. Nueva Visión, Argentina, 1995, 159 pp.
- Adrados, Francisco R., *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Alianza Editorial, Madrid 1997, 263 pp.

- , *El mundo de la lírica griega antigua*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, 331 pp.
- , *La democracia ateniense*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, 467 pp.
- , *Orígenes de la lírica griega*, Editorial Coloquio, Madrid, 1986, 286 pp.
- , *Palabras e ideas; estudios de filosofía griega*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1992, 544 pp.
- Aguila, Rafael del, Fernando Vallespín, *et.al.*, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, 531 pp.
- Anónimo, *Sobre lo sublime* (Texto, int., trad. y notas José Alsina Clota), Bosch, Casa Editorial, Barcelona, 1985, 325 pp.
- Aquino, Silvia (comp.), *Lecciones helenísticas*, UNAM, 2007, 299 pp.
- Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, Taurus Ediciones, Madrid, 1973, 234 pp.
- , *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, 171 pp.
- , *Eichmann en Jerusalén; un estudio sobre la banalidad del mal*, 2ª ed. Ed.Lumen, Barcelona, 1999, 460 pp.
- , *Entre el pasado y el futuro; ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, 317 pp.
- , *La condición humana*, Seix Barral, España, 1974, 432 pp.
- , *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, 241 pp.
- , *La vida del espíritu; el pensar, la voluntad, y el juicio en la filosofía y en la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, 541 pp.
- , *Sobre la violencia*, Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, 1970, 95 pp.

- Aristófañes, *Las once comedias*, Ed. Porrúa, México, 1979, 369 pp.
- Arnáiz Amigo, Aurora, *Alma política primitiva*, Cárdenas editor, México, 1999, 401 pp.
- , *El Estado y sus fundamentos institucionales*, Trillas, México, 1995, 362 pp.
- Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, (trad. Vidal Peña), Taurus, 1984, Madrid, 532 pp.
- , *La prudencia en Aristóteles*, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1999, 250 pp.
- Badillo O'Farrell, Pablo, *Fundamentos de Filosofía Política*, Tecnos, España, 1998, 231 pp.
- Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso; fragmentos sobre la historia*, Universidad ARCIS-LOM Ediciones, Chile, s.f.e., 183 pp.
- , *Para una crítica de la violencia*, Premiá editora-La nave de los locos, México, 1977, 223 pp.
- Bermejo Barrera, José Carlos "Mito y filosofía" en *Historia de la Filosofía Antigua*, Carlos García Gual (ed) Ed. Trotta. Madrid, 2004, pp. 30-31.
- Bermudo, J. M. *Filosofía política, I. Luces y sombras de la ciudad*, Ediciones del Serbal, España, 2001, 456 pp.
- Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, 2ª ed., UNAM, 2004, 205pp.
- Blackburn, Simon, *La historia de la República de Platón*, Ed. Debate-Random House Mondadori, México, 185 pp.
- Blumenberg, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, Ed. Herder, Barcelona, 2004, 126 pp.
- , *La legibilidad del mundo*, Paidós, España, 2000, 413 pp.
- , *Las realidades en que vivimos*, Paidós, España, 1999, 175 pp.

- , *Paradigmas para una metaforología*, Ed. Trotta, Madrid, 2003, 257 pp.
- , *Salidas de caverna*, La balsa de la medusa, Madrid, 680 pp.
- , *Trabajo sobre el mito*, Paidós, España, 2003, 679 pp.
- Bollack, Jean, *La Grecia de nadie, las palabras dentro del mito*, Siglo XXI editores, México, 1999, 469 pp.
- Bowra, C.M., *Historia de la literatura griega*, trad. Alfonso Reyes, 18ª reimp., FCE, México, 1948, 2005, 216 pp.
- , *La Atenas de Pericles*, 6ª. reimp., Alianza Editorial, 1998, España, 253 pp.
- Brochard, Víctor, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Losada, Buenos Aires, 2008, 256 pp.
- Brun, Jean, *Aristóteles y el liceo*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, 63 pp.
- , *Los presocráticos*, Publicaciones Cruz, México, 1995, 150 pp.
- , *Platón y la academia*, Eudeba
- , *Sócrates*, Conaculta-Publicaciones Cruz, México, 2001, 132 pp.
- Buck-Morss, Susan, *Origen de la dialéctica negativa; Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI editores, 1981, 383 pp.
- Burnet, John y Taylor, Alfred E., *Varia socrática*, (Pres. y trad.) Antonio Gómez Robledo, UNAM, 1990, 119 pp.
- , *Early Greek Philosophy*, 6ª ed., The World Publishing Co., USA, 1962, 375 pp.
- Buxton, Richard, *El imaginario griego; los contextos de la mitología*, Cambridge University Press, España, 2000, 245 pp.

- Calvo Martínez, Tomás, “Sócrates” en *Historia de la Filosofía Antigua*, Carlos García Gual (ed) Ed. Trotta. Madrid, 2004, p. 114.
- Camps, Victoria (ed) *Historia de la ética; 1. De los griegos al Renacimiento*, Crítica, Barcelona 1988, 592 pp.
- Cassin, Barbara, *El efecto sofístico*, FCE, Argentina, 2008, 376 pp.
- Castoriadis, Cornelius, *Lo que hace a Grecia; 1. De Homero a Heráclito*, FCE, Argentina, 2006, 419 pp.
- , *Sobre el Político de Platón*, FCE, Argentina, 2002, 187 pp.
- , “Tiempo y creación”, en *Revista Anthropos; huellas del conocimiento*, No. 198, 2003, 224 pp.
- Chatelet, Francois, *El pensamiento de Platón*, Ed. Labor, España, s. f. 161 pp.
- Cherniss, Harold, *El enigma de la primera Academia*, UNAM, 1993, 111 pp.
- Chuaqui, Carmen, *Grecia en tres tiempos*, UNAM-IIFL, 2005, 133 pp.
- Cohen, Robert, *Atenas una democracia; desde su nacimiento a su muerte*, Pról. Pedro Laín Entralgo, Ayma Editora, Barcelona, 1961, 217 pp.
- Colom González, Francisco, *Las caras del Leviatán; una lectura política de la teoría crítica*, Anthropos-UAM-I, México, 1992, 301 pp.
- Collingwood, R. G., *Idea de la naturaleza*, 2ª ed., México, FCE, 2006, 243 pp.
- Cornford, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Barcelona, 2007, 413 pp.
- , *Platón y Parménides*, La balsa de la medusa, Madrid, 1989, 347 pp.

- Coulanges, Fustel de, *La ciudad antigua*, (Int.) Georges Dumézil, Península, Barcelona, 1984, 395 pp.
- Demóstenes, *Discursos*, Alianza Editorial, Madrid, 322 pp.
- Derrida, Jacques, *Fuerza de ley; el <fundamento místico de la autoridad>*, Madrid, Tecnos, 2002, 151 pp.
- , *Políticas de la amistad*, ed. Trotta, Madrid, 1998, 413 pp.
- Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Ed. Sexto piso, México, 2004, 212 pp.
- , *Los griegos y nosotros; antropología comparada de la Grecia antigua*, Akal, Madrid, 2007, 170 pp.
- Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, 2ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 1981, 292 pp.
- Dover, K.J. (ed.) *Literatura en la Grecia Antigua; panorama del 700 a. C. al 500 d. C.*, Taurus, Madrid, 1986 pp. 207 pp.
- Echeverría, Bolívar (comp.), *La mirada del ángel; en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, Era-UNAM, 2005, 252 pp.
- Esposito, Roberto, *Confines de lo político; nueve pensamientos sobre política*, Ed. Trotta, Madrid, 1996, 188 pp.
- Esquilo, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 313 pp.
- Eurípides, *Tragedias* (2 vols.) Gredos, Madrid, 2006, (601 + 655 pp.)
- Festugiere, A. J., *Sócrates: su medio, su persona, su pensamiento*, Ed. Me cayó el veinte, México, 2007, 174 pp.
- Finley, Moses. I. (ed.), *El legado de Grecia; una nueva valoración*, Editorial Crítica, Barcelona, 1983, 485 pp.
- , *El mundo de Odiseo*, 2ª ed. FCE, México, 169 pp.
- , *El nacimiento de la política*, Crítica-Grijalbo-Conaculta, México, 1990, 199 pp.

- , *La economía de la antigüedad*, 3ª ed., FCE, México, 2003, 313 pp.
- , *Los griegos de la antigüedad*, 2ª ed., Labor, Colombia, 1994, 195 pp.
- Flores Farfán, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea; mito y política en la democracia ateniense antigua*, UNAM-Univ. Aut. del Edo. de Morelos, 2006, 301 pp.
- Foucault, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós-ICE-UAB, Barcelona, 2004, 224 pp.
- , *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, FCE, 2008, 539 pp.
- Franzé, Javier, *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Ed. Catarata, Madrid, 2004, 247 pp.
- Freund, Julien, *L'essence du politique*, Editions Sirey, París, 1965, 763 pp.
- Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, España, 1995, 135 pp.
- , *El inicio de la sabiduría*, Paidós, España, 2001, 150 pp.
- , *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, 133 pp.
- Gandler, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt; ensayos sobre la teoría crítica*, Siglo XXI-Univ. Aut. de Querétaro, México, 2009, 144 pp.
- Gaos, José, *La filosofía de la filosofía*, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1989, 237 pp.
- , *Obras Completas*, Vol. II, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, UNAM, 1991, 512 pp.
- García-Baró, Miguel, *Filosofía socrática*, ed. Sígueme, Salamanca, 2005, 158 pp.

- García Gual, Carlos “Introducción” en *Historia de la Filosofía Antigua*, Carlos García Gual (ed), Ed. Trotta, Madrid, 2004, pp.12-28
- , *Los siete sabios (y tres más)*, Alianza Editorial, Madrid, 1989 (LB 1369), 238 pp.
- García Gual, Carlos “Los sofistas y Sócrates” en Camps, Victoria (ed) *Historia de la ética; I. De los griegos al Renacimiento*, Crítica, Barcelona 1988, pp. 35-79.
- , *Prometeo: mito y tragedia*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1995, 234 pp.
- García Pérez, David, *Prometeo; el mito del héroe y del progreso*, UNAM, 2006, 317 pp.
- Glitz, G., *La ciudad griega*, UTEHA, México, 1957, 358 pp.
- , *La civilización egea*, UTEHA, México, 1956, 405 pp.
- Gombrich, E. H. *Tributos; versión cultural de nuestras tradiciones*, FCE, México, 1993, 247 pp.
- Gómez Pin, Víctor, *El drama de la ciudad ideal*, Taurus bolsillo, Madrid, 1995, 149 pp.
- , *El orden aristotélico*, Ariel, Barcelona, 1984, 319 pp.
- , *Filosofía; el saber del esclavo*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1989, 294 pp.
- , *Hegel*, Barcanova, Barcelona, 1983, 166 pp.
- Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, 1ª reimp., FCE, México, 1986, 242 pp.
- , *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, FCE-UNAM, 1974, 623 pp.
- , *Sócrates y el socratismo*, FCE, México, 1994, 247 pp.
- Gómez-Lobo, Alfonso, “El bien y lo recto en Aristóteles” en *Historia de la Filosofía Antigua*, Carlos García Gual (ed) Ed. Trotta. Madrid, 2004, pp. 250-251

- Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos*, (3 vols: I, De los comienzos a la época de las luces; II, Sócrates y Platón; III, Aristóteles y sus sucesores), Herder, Barcelona, 2000, (543 + 686 + 574 pp.)
- González Uribe, Héctor, *Teoría política*, 14 ed., Porrúa, México, 2004, 696 pp.
- Goodman, Nelson, *Los lenguajes del arte; aproximación a la teoría de los símbolos*, Seix Barral, Barcelona, 1976, 279 pp.
- Gosling, J.C.B., *Platón*, UNAM, 1993, 414 pp.
- Grimal, Pierre, *La mitología griega*, Paidós, España, 1998, 126 pp.
- Guthrie, William K.C., *Introducción a Aristóteles*, vol. I (en *Historia de la filosofía griega*, VI Vols.), Gredos, Madrid, 2000, 483 pp.
- , *Los filósofos griegos; de Tales a Aristóteles*, 6ª.reimp. FCE, México, 1994, 164 pp.
- Haefs, Gisbert, *Alejandro, el unificador de Grecia, La Hélade*. Planeta-DeAgostini, España, 1994, 461 pp.
- Hamilton, Edith, *Mitología; todos los relatos griegos, latinos y nórdicos*, Turner Publicaciones, Madrid, 2008, 420 pp.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Universidad, Madrid, 1980, 701 pp.
- , *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, Vol. I, 2ª reimp., FCE, México, 1979, 327 pp.
- Heller, Ágnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, 2ª ed., Península, Barcelona, 1998, 380 pp.
- Hesíodo, *Los trabajos y los días*, UNAM, BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, 2007, 27 + CCCXCVIII pp.
- , *Teogonía*, 2ª ed., UNAM, 1986, CDXVIII pp.

- Homero, *Iliada*, Gredos, (Biblioteca Clásica, 150) Madrid, 1991, 661 pp.
- , *Odisea*, Gredos (Biblioteca Clásica, 48) Madrid, 1982, 518 pp.
- Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000, 120 pp.
- y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración; fragmentos filosóficos*, 8ª ed., Trotta, Madrid, 2006, 303 pp.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles; bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 6ª reimp., FCE, México, 2001, 556 pp.
- , *Cristianismo primitivo y paideia griega*, 8ª. reimp., (Breviarios, 182), FCE, México, 2001, 149 pp.
- , *Demóstenes*, 2ª reimp., FCE, México, 1986, 309 pp.
- , *Paideia; los ideales de la cultura griega*, (trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces), 3ª reimp., FCE, México, 1974, 1, 151 pp.
- Jay, Martin, *La imaginación dialéctica; una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus ediciones, Madrid, 1974, 511 pp.
- Jenofonte, *La constitución de los atenienses*, UNAM, 2005, 241 pp.
- , *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*, 2ª ed., UNAM, México, 1993, 537 pp.
- Kirk, G. S., *Los poemas de Homero*, ediciones Paidós, Barcelona, 1985, 349 pp.
- Kolb, Frank, *La ciudad en la antigüedad*, Gredos, Madrid, 1992, 298 pp.
- Lacan, Jacques, *El reverso del psicoanálisis; El seminario 17*, Paidós, Barcelona, 1992, 231 pp.
- , *Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Barcelona, 1981, 417 pp.

- Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Ed. Porrúa, México, 1991, 375 pp.
- Laks, André, *La filosofía política de Platón a la luz de Las Leyes*, UNAM, Mérida, 2007, 186 pp.
- Lan, Conrado Eggers, “La filosofía de Platón” en *Historia de la Filosofía Antigua*, Carlos García Gual (ed) Ed. Trotta. Madrid, 2004, p. 131
- Lefort, Claude, *El arte de escribir y lo político*, Herder Editorial, Barcelona, 2007, 350 pp.
- Leyva, Gustavo (ed.) *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos-UAM-I, México, 2005, 476 pp.
- Livingstone, Richard, *El legado de Grecia*, 3ª ed., El Pegaso, Madrid, 1956, 587 pp.
- Lledó, Emilio “Introducción general” en Platón, *Diálogos*, I, pp. 7-135.
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, 2001, 350 pp.
- Maffesoli, Michel, *La transfiguración de lo político; la tribalización del mundo posmoderno*, Herder, México, 2005, 276 pp.
- Marcos, Patricio, *Lecciones de política*, Nueva Imagen, México, 1990, 159 pp.
- , *¿Qué es democracia?*, Publicaciones Cruz, México, 1997, 348 pp.
- Mardones, José Ma., *El retorno del mito; la racionalidad mito-simbólica*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000, 205 pp.
- Mariás, Julián, *Biografía de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 271 pp.
- Martínez Contreras, Jorge y Aura Ponce de León, (coord.) *El saber filosófico; antiguo y moderno*, (3 vols.) Siglo XXI editores, México, 2007, (506 + 492 + 394 pp.)

- Marx, Carlos, *Manuscritos Economía y Filosofía*, 9ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 1980, 251 pp.
- y Federico Engels, *La ideología alemana*, (trad. Wenceslao Roces), 3ª reimp., Ediciones de cultura popular, México, 1978, 750 pp.
- Mayer, J.P., *Trayectoria del pensamiento político*, 3ª ed., FCE, México, 346 pp.
- Méndez Aguirre, Víctor Hugo, *El modo de vida idóneo en La república de Platón*, 1ª reimp., UNAM-IIFL, 2008, 88 pp.
- , *Filosofía y política en La República*, UNAM-IIFL, 2006, 96 pp.
- , *La diferencia sexual en los diálogos de Platón*, UNAM-IIFL, 2008, 98 pp.
- , *La persuasión en la utopía platónica*, UNAM-IIFL, 2007, 100 pp.
- Mondolfo, Rodolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, Losada, Argentina, 2002, 136 pp.
- , *El pensamiento antiguo*, 2 vols., 8ª ed., Losada, Argentina, 1980, (293 pp + 442 pp.)
- , *Sócrates*, 7ª ed., Eudeba, Buenos Aires, 1971, 151 pp.
- Montanelli, Indro, *Historia de los griegos*, 9ª ed., Plaza & Janés, Barcelona, 1995, 363 pp.
- Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, Siglo XXI editores, México, 2010, 200 pp.
- , *Pensadores del acontecimiento*, Siglo XXI editores, México, 2007, 124 pp.
- Moutsopoulos, Evangelos, *Filosofía de la cultura griega*, trad. Carlos A. Salguero-Talavera, Prensas Universitarias de Zaragoza, España, 1998, 431 pp.

- Murray, G., *Eurípides y su tiempo*, 4ª. reimp, FCE, (Brev 7), 1974, 199 pp.
- , *La religión griega; cinco ensayos sobre la evolución de las divinidades clásicas*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1972, 235 pp.
- Musti, Domenico, *Demokratía, orígenes de una idea*, Alianza editorial, Madrid, 2000, 346 pp.
- Nicol, Eduardo, *La primera teoría de la praxis*, UNAM, 1978, 68 pp.
- Nietzsche, F., *El origen de la tragedia*, 9ª ed., Espasa-Calpe, México, 1983, 143 pp.
- Nestlé, Wilhelm, *Historia del espíritu griego; desde Homero hasta Luciano*, trad. Manuel Sacristán, 4ª ed., Editorial Ariel, Barcelona, 1987, 379 pp.
- Nietzsche, Friedrich, *El origen de la tragedia*, 9ª ed., Espasa-Calpe, México, 1983, 143 pp.
- Parain, Brice (dir.) *La filosofía griega*, (en *Historia de la Filosofía*, vol. 2) 7ª ed., Siglo XXI editores, México, 1978, 347 pp.
- Pérez de Laborda, Miguel, *El más sabio de los atenienses; vida y muerte de Sócrates*, Ed. Rialp, Madrid, 2001, 268 pp.
- Petrie, A., *Introducción al estudio de Grecia; historia, antigüedades y literatura* 11ª reimp. FCE, (Breviarios, 121) México, 1946, 1980, 180 pp.
- Petruciani, Stefano, *Modelos de filosofía política*, Amorrortu editores, Argentina, 2008, 288 pp.
- Plutarco, *Vidas paralelas*, 5ª ed., Porrúa, México, 1982, 409 pp.
- Popper, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, (2 vols.), Paidós, Buenos Aires, 1967, 353 + 401 pp.

- Pseudo-Calístenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, (intr., trad., y notas de Carlos García Gual), Gredos, Barcelona, 2008, 183 pp.
- Ranciere, Jacques, *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, 144 pp.
- , *En los bordes de lo político*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 128 pp.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1985, 654 pp.
- Reyes, Alfonso, *Obras Completas*, (Vols. XIII, XVII, XIX y XX), FCE, México, 1997.
- Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Madrid, 2001, 434 pp.
- , *Lo justo*, 2ª ed., Caparrós editores, Madrid, 2003, 208 pp.
- Robles, Martha, *Los pasos del héroe*, FCE-Conaculta, México, 1998, 364 pp.
- Rocco, Christopher, *Tragedia e ilustración; el pensamiento político ateniense y los dilemas de la modernidad*, Ed. Andrés Bello, España, 1996, 310 pp.
- Rodas, Apolonio de, *El viaje de los Argonautas*, (ed. Preparada por Carlos García Gual), Editora Nacional, Madrid, 1975, 251 pp.
- Rosanvallon, Pierre, *Por una historia conceptual de lo político*, FCE, Argentina, 2003, 79 pp.
- Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, Ed. Cátedra, Madrid, 2007, 288 pp.
- Russell, Bertrand, *Historia de la filosofía occidental*, Tomo 1, 10ª. Ed., Espasa-Calpe, España, 425 pp.
- Sáinz de Robles, Federico Carlos (sel. introd. y notas) *Poetas líricos griegos*, 4ª ed., Espasa-Calpe, México, 1984, 168 pp.
- Saitta, Armando, *Guía crítica de la historia antigua*, 2ª reimp., (Breviarios, 481) FCE, México, 1998, 250 pp.

- Samaranch, Francisco, *El saber del deseo; releer a Aristóteles*, Trotta-UNED, Madrid, 1999, 243 pp.
- Schmidt Osmanczik, Ute, “*Platón como pensador político*” en *Historia de la Filosofía Antigua*, Carlos García Gual (ed) Ed. Trotta. Madrid, 2004.
- , *Platón y Huxley, dos utopías*, UNAM-IIFL, 1976, 95 pp.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Folios Ediciones, México, 1985, 188 pp.
- Schwartz, Eduardo, *Figuras del mundo antiguo*, Revista de Occidente, Madrid, 1925, 227 pp.
- Sierra, Angela, *Los orígenes de la ciencia de gobierno en la Atenas clásica*, Ed. Lerna, Barcelona, 1989, 122 pp.
- Sófocles, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1981, 579 pp.
- Strauss, Leo, “*Sobre la filosofía política clásica*” en Strauss, Leo, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2007, 375 pp.
- , *Estudios de filosofía política platónica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2008, 368 pp.
- , *La ciudad y el hombre*, Katz Editores, Argentina, 2006, 344 pp.
- , *La persecución y el arte de escribir*, Amorrortu, Argentina, 2009, 251 pp.
- , *Sobre la tiranía*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, 270 pp.
- , *¿Progreso o retorno?*, Ediciones Paidós, Ibérica, España, 2004, 214 pp.
- ; *¿Qué es filosofía política?* Ed. Guadarrama, Madrid, 1970, 355 pp.
- y Joseph Cropsey (comps.) *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México, 1993, 904 pp.

- Taylor, A.E., *El pensamiento de Sócrates*, 2ª.reimp., FCE, (Bre-
viarios 161), México, 1975, 151 pp.
- , *Platón*, Tecnos, Madrid, 2005, 118 pp.
- Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, 3ª ed., Tecnos,
Madrid, 1975, 658 pp.
- Tovar, Antonio, *Vida de Sócrates*, Alianza Universidad, España,
1984, 498 pp.
- Trueba, Carmen, *Ética y tragedia en Aristóteles*, Anthro-
pos-UAM-I, España, 2004, 158 pp.
- Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y
del Estado, 1: De los orígenes a la Baja Edad Media*, España,
14 ed, AUT, 2004, 468 pp.
- , *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, 2: Del
Renacimiento a Kant*, España, 3ª ed. AUT, 1988, 435 pp.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Ed.
Juventud, 1975, 672 pp.
- Vallespín, Fernando (ed.) *Historia de la Teoría Política*, Vol 1,
Alianza Editorial, España, 2009, 389 pp.
- Vernant, Jean-Pierre, *Atravesar fronteras; entre mito y política
II*, FCE, Buenos Aires, 2008, 194 pp.
- , *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*,
Paidós Ibérica, Barcelona, 223 pp.
- , *Entre mito y política*, México, FCE, 2002, 287 pp.
- , *Erase una vez... el universo, los dioses, los hombres*, FCE,
Argentina, 1999, 211 pp.
- , *La muerte en los ojos: figura del otro en la antigua
Grecia*, Gedisa, Barcelona, 1986, 106 pp.
- , *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, España,
1992, 145 pp.

- , *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 4ª ed., Ariel, España, 2001, 384 pp.
- y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Vol. I y II Paidós, Barcelona, 2002, 199 + 280 pp.
- Veyne, Paul, *El imperio grecorromano*, Akal, Madrid, 2009, 783 pp.
- , *La elegía erótica romana; el amor, la poesía y el Occidente*, 2ª ed., FCE, Méx, 2006, 296 pp.
- , *Séneca; The Life of a Stoic*, Routledge New York and London, USA, 191 pp.
- Villoro, Luis, *Crear, saber, conocer*, Siglo XXI editores, México, 1982, 310 pp.
- , *El poder y el valor; fundamentos de una ética política*, FCE-El Colegio Nacional, México, 1997, 400 pp.
- , *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 1985, 198 pp.
- Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School; Its history, theories, and political significance*, The MIT Press, Cambridge, MSS, USA, 1994, 787 pp. (*La Escuela de Fráncfort*, (trad. Marcos Romano), FCE-UAM-I, Buenos Aires, 2010, 928 pp.)
- Winckelmann, Johann J., *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*, FCE, España, 2008, 245 pp.
- Yarza, Ignacio, *La racionalidad de la ética de Aristóteles; un estudio sobre Ética a Nicómaco I*, Ediciones Universidad de Navarra, España, 2001, 245 pp.

Contenido

Presentación por el Almte. José Luis Vergara Ibarra, **9**

Presentación por el Almte. Luis Orozco Inclán, **11**

Prólogo por el Dr. Luis Ignacio Sáinz Chávez, **15**

Prefacio por el autor, **23**

I. A manera de introducción, 37

- 1. Contexto del pensamiento político griego antiguo, 37**
- 2. Platón y la idea del saber político, 72**
- 3. Aristóteles y el saber político real, 89**

II. Platón y el saber político, 105

- 1. Sentido político de Sócrates, 105**
 - a) Diálogo y enseñanza ejemplar, 110
- 2. La política como unidad teórico-práctica, 123**
 - a) El alma individual platónica, 128
 - b) Educación para la democracia y la acción política, 136

3. **La política como justicia, 145**
 - a) Lo justo o el estado ideal, 145
 - b) El Protágoras, 150
4. **El camino de la reflexión política platónica: Gorgias, República, Político y Leyes, 162**
 - a) El Gorgias, 162
 - b) La República ideal, 170
 - c) Las olas revolucionarias: igualdad de sexos, comunismo de mujeres y el rey-filósofo o el filósofo rey, 176
5. **Política de cálculo, 197**
 - a) El Político, 197
 - b) Las Leyes, 203

III. Aristóteles y el saber político, 217

1. **La comunidad política aristotélica, 217**
 - a) El hombre, animal político, 232
 - b) La tipología de las formas de gobierno, 241
 - c) El mejor régimen, 250
2. **Ética y política en la vida social, 254**
 - a) El buen ciudadano o la segunda naturaleza, 262
 - b) La ética modelo político sobre lo bueno, bello y justo, 269
3. **La teoría de la virtud o de las virtudes, 277**
 - a) La prudencia política, 284
 - b) La justicia, 292
 - c) La incontinencia, 303
4. **La vida buena; pensar y hacer con educación y cultura, 306**
 - a) El placer, 309

- b) La amistad, 312
- c) La felicidad, 315

iv. Una recapitulación concluyente, 321

- 1. El pensar crítico y la teoría crítica, 321
- 2. La Crítica de la Política, 330
- 3. La búsqueda de la realidad política, 333
- 4. El Saber Político, una aproximación, 342
- 5. La praxis teórica o la teoría como práctica, 359

v. Bibliografía, 377

- 1. Básica, 377
- 2. Complementaria, 379