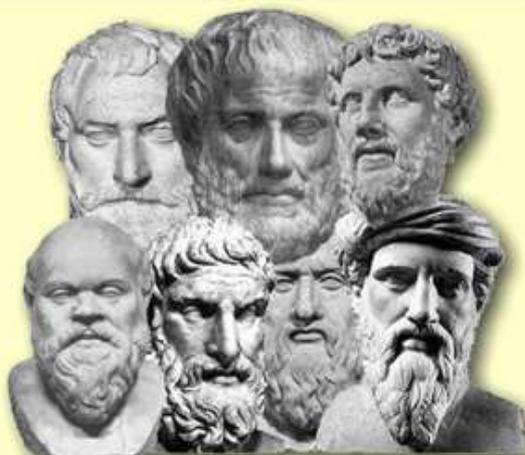


LAS NOCIONES DE SER HUMANO Y
CIUDADANO EN LA FILOSOFÍA GRIEGA



Diego Alfredo Pérez Rivas

1267

[Las nociones de ser humano y ciudadano en la filosofía griega](#)

Diego Alfredo Pérez Rivas



Editado por la Fundación Universitaria Andaluza Inca Garcilaso para eumed.net

Derechos de autor protegidos. Solo se permite la impresión y copia de este texto para uso personal y/o académico.

Este libro puede obtenerse gratis solamente desde
<http://www.eumed.net/libros-gratis/2013/1267/index.htm>

Cualquier otra copia de este texto en Internet es ilegal.



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

Facultad de Filosofía.

*“Las nociones de ser humano y ciudadano en la
filosofía griega”*

Investigación para Diploma de Estudios Avanzados

Diego Alfredo Pérez Rivas.

Madrid, España a 1 de septiembre de 2008.

INTRODUCCION:

Mentar el concepto de “hombre” o “ser humano” simultáneamente al de “ciudadanía” implica adentrarnos en el campo de reflexión de la filosofía y las teorías políticas. Si eso sucede en general en todos los períodos históricos, en el caso de Grecia Clásica se hace más manifiesto. Las distintas posturas filosóficas que surgieron en aquel lapso temporal nos dan cuenta de la importancia que tiene el concepto de ser humano u hombre para entender de mejor manera quiénes eran ciudadanos y por qué razones. En el presente trabajo intentaremos vincular la filosofía política con la metafísica a través de los horizontes de reflexión que se construyeron para explicar el “conocimiento político”, así como la relación de éste con el de ciudadanía y con las preferencias respecto a formas de gobierno específicas.

Al referirnos al conocimiento político en la actualidad es inevitable cuestionarnos por las influencias que puede absorber de ideologías o concepciones del mundo. El conocimiento científico requiere de cierto rigor y objetividad en el tratamiento de su objeto de estudio. Por lo mismo, las disciplinas ética y moral son vistas en diversas ocasiones como el gran obstáculo que se erige en torno al conocimiento político para alcanzar su objetividad anhelada.

En la última mitad del siglo XX, los teóricos de la epistemología hermenéutica han tratado de resolver ese problema ofreciendo una diferenciación entre conocimiento *idiográfico* y *nomotético*. De tal manera, surge la ineluctable relación entre filosofía de los valores, metafísica y ciencia política. Tras de sí se encuentra el reclamo que aspira a que doctrinas éticas y conocimiento político se distancien enteramente. Pero, simultáneamente, existe otro reclamo paralelo que considera que las disciplinas ética y moral son el eje por el cual tiene que transitar necesariamente el conocimiento político para ser fiel a sus verdaderos objetivos. La cuestión acerca del conocimiento político “con o sin” ética y moral se desdobra en la interrogante de si las últimas dos pueden ser objetivas o más bien relativas a cada espacio o época.

La historia de la teoría política puede darnos cuenta de que muchas han sido las direcciones y determinantes que se han atribuido al conocimiento científico cuando se analizan cosas humanas. Por la misma razón, el ente u objeto sobre el cual se ha venido construyendo el saber político ha variado en diversas ocasiones de forma y contenido. Por ejemplo, las “formas de gobierno”, el “Estado”, “las relaciones de poder”, el “poder político”, las “elites en el poder”, las “instituciones políticas”, la “constitución política”, la “justicia”, la “soberanía” y,

actualmente, en lo que se conoce como Análisis Sistémico, el “sistema político”; han sido los diferentes “entes” específicos (o formas de observar el fenómeno político) que se han propuesto y utilizado con la finalidad de erigir los principios del conocimiento político. Los marcos teóricos han cambiado en muchas ocasiones provocándose la necesidad de replantear continuamente a la política en el marco del lenguaje en el que está escrita.

En la actualidad, una de las reorientaciones importantes que ha adquirido vigor es el estudio de las “democracias representativas”, al grado que se han convertido prácticamente en su objeto de estudio por antonomasia. En suma, hemos llegado paulatinamente y después de cierto proceso de repliegue a la reducción de la ciencia política en estudio de las democracias representativas o de partidos: a la descripción de sus principios, fenómenos y alteraciones. Sin embargo, con dicha reducción se ha perdido un centro crítico de análisis que nos permita concluir que tal conocimiento es imparcial, neutral y objetivo como es su afán. Entendiendo, en todo caso, que la objetividad viene dada por la ausencia de visiones éticas y morales.

De lo que no nos hemos percatado es precisamente de que una ciencia que determina su objeto de estudio de tal manera no sólo no ve más allá respecto de las organizaciones humanas y sus particulares posibilidades, sino que, contrariamente, se encuentra condicionada por una ideología muy particular que la observa como la mejor forma de gobierno. En otros giros, es muy probable que las indagaciones políticas que miran en las democracias el especial objeto de estudio del conocimiento político se encuentren predeterminadas por un paradigma ético muy específico del ser humano, en el mismo sentido en el que “el estudio del poder por el mero poder” presupone la legitimidad otro paradigma específico muy diferente al democrático.

En el presente trabajo lo que intentaremos hacer es una revaloración acerca de lo que el conocimiento político significó originariamente para el mundo clásico desde los tópicos conceptuales del ser humano y la ciudadanía. De tal modo, nuestro interés está puesto primeramente en encontrar el objeto o la entidad que los filósofos más sobresalientes del período griego clásico propusieron para el estudio de la disciplina política. De la misma manera, indagaremos y descubriremos cuáles son los métodos de acceso para tal entidad desde tres puntos de vista diferentes. Nuestra hipótesis principal es la siguiente: *la forma de observar el conocimiento político se encuentra estrechamente vinculada, en todos los casos que mostraremos, con una visión metafísica y axiológica muy precisa acerca del ser humano y/o ciudadano*. De tal modo, en tanto que concebimos a la metafísica como un conocimiento especulativo e integral acerca del ser humano y su vinculación con la realidad, hemos de decir que el conocimiento político está escrito y descrito en lenguaje metafísico.

En el problema filosófico que nos aqueja están implicadas tres dimensiones que es preciso conocer y detallar. La primera dimensión la denominaremos como “ontológica”, en tanto que consideramos a la ontología como la ramificación de la filosofía que versa acerca de la configuración de los entes según su propia naturaleza o, bien, según los principios a los que responden. Las preguntas fundamentales de este tópico serán: ¿Qué es el ser humano? ¿Cuál es su constitución ontológica?

La segunda dimensión es “ética”, en tanto que consideramos a aquella disciplina como la más apta para justificar y explicar en qué consiste la presumible condición moral del ser humano. Las interrogantes de esta dimensión serán: ¿Debido a su constitución ontológica, cuál es la condición natural y/o moral del ser humano? ¿Cuáles son las aspiraciones naturales o artificiales a las que responde su constitución?

Por último, la dimensión “metafísica” tratará de reflexionar con los resultados de las dos dimensiones anteriores para responder a las siguientes cuestiones: ¿De qué manera se relaciona la constitución ontológica del ser humano con la constitución ontológica de la ciudad o el Estado? ¿Es posible que exista conocimiento científico acerca de la organización de las cosas humanas? En caso de ser así: ¿Cuál es la tarea de la ciencia que se encarga de ordenar las cosas humanas? ¿Cuál es su objeto de estudio? ¿Cuál o cuáles son sus principios imprescindibles?

En consecuencia, observaremos de qué manera y en qué medida los sistemas filosóficos que expondremos contienen una visión integral del ser humano muy específica. Dicha visión se expresa sustancialmente en las preferencias respecto a ciertos regímenes políticos y a ciertos paradigmas de conocimiento político.

Los supuestos de los que partiremos para comprobar nuestra hipótesis central son los siguientes:

- a) En lo que respecta a la fundamentación del quehacer político como conocimiento existen dos posturas diametralmente opuestas. La primera es una versión negativa en lo tocante a las posibilidades de que en política pueda existir un saber cierto, universal y objetivo. Para los sofistas en general no puede haber *ἐπιστήμη* de lo político sino única y exclusivamente *δόξα*. La consecuencia que se deriva de tal aseveración es que debido a que todos pueden participar de la *δόξα*, y en tanto que la *δόξα* constituye la dimensión de lo político, entonces todos pueden participar del ejercicio político. Por el mismo motivo, su defensa respecto al quehacer político será fundamentalmente de raigambre democrática.

b) Por otro lado, existe una versión radicalmente positiva en la que se sostiene que en política puede existir saber cierto, universal y objetivo. Para Platón el conocimiento político puede darse a través de la τέχνη y también de la ἐπιστήμη. Sin embargo, al ser dicho conocimiento un saber especializado que es exclusivamente asequible para unos cuantos, sostendrá una postura exclusivista. En tanto que el conocimiento político es considerado como epistémico y técnico, y en tanto que no todos pueden tener participación de dicho saber, sólo aquellos que tengan acceso a tal conocimiento serán considerados como potenciales participes del ejercicio político. En suma, la defensa de Platón será de raigambre monárquica en un primer período, y uno aristocrático constitucional en el segundo.

c) En una postura intermedia se encuentra el pensamiento de Aristóteles, para quien el saber político se compone por una parte de lo epistémico y técnico, su parte más consistente, y por otra se hallará dispuesto a la δόξα. De su doctrina se desprenderá la conclusión de que para algunas funciones específicas de vital importancia tienen que gobernar los mejor preparados, los que poseen la ἐπιστήμη y la τέχνη. Pero, por otro lado, los que sólo posean la δόξα también tienen que participar de los beneficios del quehacer político. La consecuencia de tal afirmación será fundamentalmente de raigambre republicana, según la cual la mejor forma de gobierno tendría que ser una mezcla *sui generis* de las formas rectas de gobierno en la que el mando tendría que reunirse en la clase media.

En un primer momento, miraremos en la concepción de ser humano, ciudadano y conocimiento político en Platón. Plantearemos de qué forma su sistema metafísico tiene una incidencia vital en la forma en la que concibió la ciencia y la filosofía política. Lo mismo haremos en un segundo escenario en el que analizaremos la filosofía aristotélica para tratar de descubrir en qué medida su sistema y sus categorías metafísicas tienen cierta incidencia en su forma de analizar los fenómenos políticos. Miraremos cuáles son los conceptos de ser humano y ciudadano en Aristóteles tratando de relacionar los contenidos con el sistema metafísico en el cual se sostienen. En un tercer momento, veremos lo que las teorías de los “sofistas” exponen respecto a los puntos mencionados. No perderemos de vista que los cambios paradigmáticos más sobresalientes respecto a la fundamentación filosófica de las ciencias sociales y humanas se encuentran ya expresados, aunque sea sólo de una forma incipiente y escueta, en el mundo clásico. Entidad política, concepto de ser humano, sistemas metafísicos, teorías del conocimiento y preferencias en las formas de gobierno tienen una íntima y estrecha vinculación que trataremos de mostrar, describir y exponer en el presente trabajo.

Las razones por las cuales hemos elegido exponer en ese orden el estudio responden a varias cuestiones metodológicas y sistemáticas. Primeramente, en tanto que los sofistas defienden a grandes rasgos una ontología negativa, y Platón y Aristóteles lo hacen con ontologías positivas, es preciso hacer el tránsito del pensamiento epistémico al pensamiento doxástico. En lo que podríamos denominar la transición del pensamiento fuerte al pensamiento débil, Platón es quien considera que el saber político pertenece al campo de lo epistémico, mientras que esa posición se irá debilitando gradualmente con Aristóteles y aún más con los representantes de la postura sofista.

Desde otro punto de vista, debido a que el conocimiento de Platón y Aristóteles tiene fuentes históricas directas a las cuales recurrir, y dado que el pensamiento de los sofistas es en gran medida conocido a través de estos dos filósofos, es natural empezar disertando sobre material seguro. Además de lo anterior, dado que las ideas de los sofistas se encuentran condicionadas en la tradición por la crítica de aquellos dos filósofos, resulta preciso conocer primero cuáles son sus ideas generales respecto a conceptos tales como ser humano, ciudadano y conocimiento político, para, posteriormente, realizar una disertación que nos permita visualizar los puntos de acuerdo y disidencia.

En el apartado primero hablaremos de los conceptos de ser humano y ciudadano que aparecen expresados en Platón en sus textos acerca de la *República*, las *Leyes* y el *Político*. En el primero y segundo texto nos percataremos que el concepto de ser humano se encuentra estrechamente relacionado con el concepto de πόλις. Se mostrará que existe una analogía metodológica de la cual hace uso Platón para desenvolver la explicación acerca de la esencia de tales entidades. En el tercer texto, pondremos la mayor parte de nuestra atención en la indagación que lleva a cabo para determinar cuál es el objeto de estudio y el método propio de la ciencia política. De tal manera, observaremos cómo la preferencia platónica respecto a una forma de gobierno determinada, el gobierno monárquico del rey filósofo, se encuentra vinculada tanto con su sistema metafísico como con su concepto de ser humano y ciudadano ilustrado.

En el apartado segundo compararemos el concepto de ser humano que aparece expresado en Aristóteles en sus textos políticos con el que emerge en los éticos, biológicos y metafísicos, para descubrir si son correctas las opiniones de los pensadores que consideran que dicho concepto encuentra su culminación y máxima expresión en la definición del ser humano como ζῷον πολιτικόν. Observaremos a detalle cuáles son las propiedades y cualidades del ente acerca del cual tendría que construirse la ciencia política para el de Estagira. De tal forma, miraremos que la preferencia aristotélica respecto a una forma de gobierno determinada, la

Politeía o el gobierno de las clases medias, se encuentra vinculada, al igual que en Platón, con su sistema metafísico y con su concepto de ser humano.

En el apartado tercero, haremos una breve revisión del pensamiento sofista para enfatizar la forma en la que su teoría del conocimiento y su concepto de ser humano son determinantes para comprender su preferencia por una forma de gobierno determinada: la democracia. Miraremos a la filosofía sofista no como un sistema cerrado, completo o perfecto en el cual encajen todos y cada uno de los conceptos en cuanto a su forma y contenido. Por el contrario, miraremos en el relativismo sofista una alternativa interesante en lo referente a la fundamentación filosófica de las ciencias humanas. La subversión de conceptos que llevaron a cabo en torno a lo que es competencia de la ἐπιστήμη y la δόξα es imprescindible para entender el por qué de su concepción acerca de la imposibilidad de erigir principios estables para el conocimiento político.

I. El concepto de ser humano en Platón

Preciso es identificar al menos tres tópicos importantes en la filosofía platónica que pueden ubicarnos en una perspectiva moderadamente definida para analizar su concepto de ser humano. Partiendo de esa primera distinción, podremos llevar a cabo nuestra disertación sobre un eje estable. Aunque no son los únicos tópicos desde los cuales ha sido estudiado el concepto de ser humano en Platón, he hecho una cierta selección y orientación que gira en torno a lo que resulta importante para el desenvolvimiento de la hipótesis principal del trabajo.

El primer tópico está expresado en la dicotomía entre alma y cuerpo. Asimismo, el segundo tópico está presente en la tricotomía entre los apetitos o dimensiones por mor de los cuales se expresa o realiza el alma. Un tercer lugar lo encontramos en la relación entre el ser humano y la Justicia. En las siguientes líneas llevaremos a cabo una sucinta exploración y descripción de los susodichos lugares comunes e intentaremos obtener las tesis más importantes de su pensamiento para abstraer algunas líneas generales de análisis. Con ello, nos daremos cuenta incluso de que el concepto de ser humano precisa de tres referencias que resultan cardinales: cuestionamiento ontológico, cuestionamiento ético y cuestionamiento relacional-social.

§1. Dicotomía entre alma y cuerpo

Una de las ocupaciones fundamentales de la filosofía es la de procurar responder al cuestionamiento que interroga acerca de lo fundamental, esencial, estable y universal que constituye al ser humano. La pregunta ¿Qué es el ser humano? encierra un planteamiento ontológico fundamental que puede ser expresado pluralmente, y prácticamente de forma intercambiable, de las siguientes maneras: ¿Cuál es la constitución ontológica del ser humano? ¿Qué tipo de ente es el ser humano? ¿Cuál es el lugar ontológico del ente humano respecto a los demás entes por su composición particular? ¿Cuál es su lugar en el plexo de la totalidad de los entes? ¿De qué elementos y cómo está compuesto el ser humano? ¿Qué tipo de relaciones y acercamientos le son

posibles al ente humano con sus semejantes y con la constelación de entes en las que está inserto y que le circunscriben?

No es una empresa sencilla demostrar racionalmente la diferencia constitutiva entre seres humanos, seres animados e inanimados sin recurrir a percepciones subjetivas. Ante todo, los filósofos recurrentemente han tenido que hacer uso de sus planteamientos más osados y arriesgados para mostrar la diferencia e intentar conseguir el asentimiento de sus coetáneos. Preguntas que aparentemente se consideran resueltas en realidad permanecen tanto para la filosofía como para las ciencias positivas, y hasta para el arte, en un continuo replanteamiento y en una vertiginosa actualización. Lo que se encuentra en juego con tales ejercicios es una visión integral en la que se logre expresar, desde los diferentes ángulos, cuáles son las características que nos identifican dentro del género humano, así como las diferencias que nos hacen disímiles a las demás entidades. En este contexto, uno de los pensadores más revolucionarios e influyentes en la historia de la filosofía ha sido indudablemente Platón.

Mentar la teoría de Aristocles implica, primeramente, tener en consideración su postura dualista frente a diversas circunstancias de raigambre filosófica, ya que su visión ha tenido un importante impacto para las disciplinas que tratan del ser en sus distintas connotaciones-manifestaciones. Dicho dualismo se encuentra expresado sustancialmente, y a muy grandes rasgos, en lo que podemos denominar como “la configuración ontológica de lo real”. Para Platón, hablar de lo real implica mentar las dos dimensiones en las que se expresa el ser. Tales dimensiones no son del todo heterogéneas y aisladas como lo podrían ser el agua y el aceite. Por el contrario, son dos dimensiones que establecen permanentemente una estrecha vinculación sin perder su soberanía y autonomía particular. Por decirlo de alguna manera, aquellas dos dimensiones dan evidencia la una de la otra. Aunque, también es preciso decirlo, una de aquellas dimensiones es dominante por lo que determina de algún modo a la otra sin con ello verse determinada.

Si existen dos dimensiones no del todo disímiles pero tampoco del todo homologables, resulta preciso indicar que una dimensión debe tener cierta prioridad ontológica sobre otra en la configuración de lo real. La primera de ellas es la dimensión de la realidad sensible o corpórea, lugar en el que el ser se manifiesta a manera de

percepción o vivencia empírica. Aquella dimensión de lo real puede ser considerada como la efímera, propensa a los cambios, movimientos y alteraciones, por lo que es considerada por Platón como inestable. Es decir, la dimensión de lo sensible es considerada como la de menor rango ontológico por su susodicha inestabilidad, pero también por su dependencia.

La segunda dimensión, contrariamente, no es ni efímera ni propensa a mutaciones. La dimensión de las ideas, las sustancias y las formas es considerada por Platón como la verdadera expresión de lo que *es*, pues en ella puede ser visualizado el orden de entidades que tienen el mayor rango ontológico. El ser en cuanto ser, pensó nuestro filósofo, es aquello por razón de lo cual se manifiesta y acontece lo que es perceptible, guardando para sí su propia soberanía. El ser en cuanto ser tendría que ser visto, por ello, como principio de todo, hasta del propio movimiento, pues aquello que se mueve tiene que tener algo que resulta inmóvil.

La manera en la que se vinculan las dos dimensiones de lo real es mediante un mecanismo al cual Platón denomina como “participación” (μετέχω). De manera muy general, la dimensión de las ideas y formas está vinculada con la dimensión sensible única y exclusivamente en la lógica que predica que en la primera dimensión está dado el ser-en-sí de lo real, mientras que la segunda dimensión sólo participa del susodicho ser en un segundo orden ontológico. La estabilidad, la ausencia del cambio, la universalidad, la invariabilidad serán propiedades esenciales para diferenciar lo que se encuentra del lado de la dimensión sensible de lo que se encuentra del lado de la dimensión racional.

Para el filósofo ateniense, el ser humano es fundamentalmente un ente dispuesto de manera natural para participar de las dos dimensiones mencionadas. Por eso, el ser humano podría ser comprendido como una excepcionalidad en el plexo de las entidades, pues participa de las dos dimensiones (sensible y racional) gracias a que está constituido por dos elementos: cuerpo y alma. La estructura ontológica del ser humano está compuesta por dos elementos distintos, pero íntimamente integrados en una sola existencia: el hombre concreto. Es factible pensar que de la mano de la división llevada a cabo en la configuración de lo real se encuentre la división en la constitución

ontológica del ser humano que realiza nuestro filósofo, siendo prácticamente imposible desvincularlas o considerar a una como el origen o el determinante de la otra.¹

En ese orden de ideas, consideramos que el dualismo platónico puede ser mejor entendido si se estudia como conjunto, como un todo simultáneo que aparece expresado ya en su ontología, gnoseología, psicología, ética y hasta en su propio pensamiento político. De tal manera, resulta mucho más sencillo comprender cómo la concepción platónica del ser humano se encuentra influida por la tesis que predica que aquel está inserto, de forma natural, en dos dimensiones de orden ontológico distinto. Por una parte, el ser humano será visto como un ser que participa de la sensibilidad y lo mudable. Por otra, será visto como un ser cuasi-divino que tiene la facultad de participar de lo esencial y lo estable.²

Sin pretender dar una respuesta integral y extensamente comprensiva a la estructuración dualista de lo real y a su íntima vinculación con la teoría antropológico-psicológica de Platón, llevaremos a cabo una breve enunciación de las tesis que nos parecen sobresalientes e imprescindibles para tener un mejor acercamiento a su teoría. Nuestro objetivo con dicha enunciación es esbozar líneas generales de análisis no tanto para juzgar si son correctas o incorrectas, ni para considerar de qué manera han sido heredadas y comprendidas por la tradición. El objetivo planteado es más moderado. Nos consideraremos satisfechos si podemos mostrar que sobre ciertas tesis o principios ontológicos, gnoseológicos y éticos generales están construidas las nociones de conocimiento político y de mejor régimen político en nuestro pensador.

¹ En este orden de ideas, existen estudiosos como Antonio Alegre que establecen contundentemente que el origen de tal dualismo es fundamentalmente antropológico y no necesariamente metafísico como lo sostiene la tradición. En su introducción al *Teeteto* apunta: “Dualismo tan radical sólo es creíble desde un dualismo antropológico. Es decir, el hombre es la conjunción de alma y cuerpo, pero el alma es inmortal, que preexiste a su inserción en el cuerpo y post-existe en su separación del mismo. El reino o mundo del alma preexistente es un mundo extra-temporo-espacial; el alma es perfecta; luego, los pobladores del universo de las almas, las Ideas, han de ser perfectos; nuestro mundo del cuerpo es imperfecto”. En “Introducción”, *Teeteto*, Antrophos, Barcelona, 2002, pp. 11-12. Ergo, aquello puede ser interpretado como que en el origen del dualismo está la distinción antropológica, pues es la existencia del alma la que da evidencia de lo eterno, y no a la inversa.

² Uno de los diálogos en los que está expresada tal dicotomía es el *Fedón*. El argumento de la alternancia, denominado así por Guthrie, está condensando en 70 c-72 e. El argumento de la reminiscencia en 72 e-77e, mientras que el argumento de la afinidad entre alma y las realidades invisibles se encuentra en 78 b-84 b.

Así entonces, nuestra disertación atravesará brevemente por las siguientes líneas del programa socrático-platónico para describir someramente lo que consideramos que puede ser visto como su estrecha relación vinculante:

Tesis principal: El ser humano es un compuesto ontológico de dos realidades distintas: alma (invisible e inmaterial) y cuerpo (visible y material)

- a) El cuerpo es lo sensible, lo cambiante, lo accidental y lo perecedero.
 - i. La separación entre alma y cuerpo es la muerte. Lo único que perece es el cuerpo.
 - ii. El cuerpo es el origen del error, pues engaña al alma. Su determinación es la fuente del equívoco y de la apariencia que no se refiere al ser.
 - iii. El cuerpo pervierte al alma desviándola de su camino.
- b) El alma como lo racional, estable, sustancial y eterno.
 - i. El alma es la evidencia de la parte divina que hay en el ser humano.
 - ii. El alma es la fuente de todo conocimiento verdadero.
 - 1. ἀνάμνησις: Alcanzar la verdad precisa del recuerdo.
 - 2. λογιστικός: Por medio del razonamiento se alcanza la verdad pues se separan las ideas y formas de lo mudable.
 - iii. El filósofo busca desprender al alma de su comercio con el cuerpo. La sabiduría se alcanza cuando el ser humano consigue desprender a su alma de los grilletes del cuerpo.
- c) Nada nace de la nada. El alma es inmortal. El alma es anterior al cuerpo.
 - i. Por el movimiento.
 - ii. Por el orden.
 - iii. En tanto que principio.

Conforme al proyecto esbozado anteriormente es factible pensar que una de las revoluciones más importantes del pensamiento platónico en sus tiempos fue la de “conseguir la atribución de carácter divino a la idea del Bien”.³ A pesar de que la filosofía platónica es considerada tradicionalmente como un pilar fundamental para

³ Adrados, Francisco, “La Edad Ateniense”, en *El concepto de hombre en la Antigua Grecia*, Coloquio, Madrid, 1986, p. 72.

entender la construcción del pensamiento occidental, indudablemente, no siempre fue entendida como un pensamiento instituido y firme. En el momento de su edificación fue una de las filosofías más sediciosas en lo que se refiere a la subversión de los valores que modelaban la sociedad ateniense en particular y griega en general.

Uno de los mayores aportes de la filosofía platónica respecto a los pensadores anteriores es la introducción del planteamiento trascendental respecto de conceptos como el bien supremo, la virtud, la justicia, la belleza y la verdad. Tal trascendentalismo consiste en sostener que tales entidades tienen existencia propia en la dimensión de las ideas y las formas, a grado tal que resultan conceptos muchas veces intercambiables entre sí. Verbigracia, el hecho de que Platón quisiera desterrar para siempre a los poetas de su ciudad ideal es precisamente porque la épica homérica y la teogonía hesiódica mostraban varias facetas de los dioses que eran contradictorias entre sí. Culturalmente hablando, al ser considerados los dioses como propensos a actuar bajo el influjo de los mismos ímpetus emocionales que los hombres, Platón pensó que aquello influía en el hecho de que no se pudiera aceptar tampoco la existencia de las virtudes, justicia y verdad trascendentales. De tal modo, si los dioses tenían y actuaban siguiendo las pulsiones incontrolables, ilimitadas e indefinidas, se podía justificar que los hombres apelarán a dicha regla de actuar para creer que todo está permitido y nada prohibido, ya sea por naturaleza o por decreto divino.

La mayor lucha de Platón a nivel cultural, y también de su maestro, fue precisamente en ese frente. Lugar en el que declaraban que el demiurgo (o arquitecto del universo) era incapaz de actuar con injusticia, falsedad, vicio o fealdad, pues precisamente representaba los valores contrarios.⁴ De hecho, en las *Leyes*, Platón señala que: “El Dios nunca y en ningún lugar es injusto, sino que es justo en el grado máximo”.⁵ Y en la *República* llama a ese Bien con el epíteto de “la parte más brillante

⁴ La discusión respecto a la naturaleza y condición del Bien-en-sí, en tanto que esencia generadora de las demás esencias siendo increada ya de por sí, se encuentra expresada fielmente en la *República* 508 e-509 b. Ahí se explica que la condición de este principio es superior en poder y dignidad al del resto de los existentes. La valoración se lleva a cabo según el axioma que proclama que el susodicho Bien-en-sí es lo más viejo y lo creador, un sol generador pero no generado del cual deviene lo demás en términos ontológicos y gnoseológicos. De hecho, en Platón aparece expresada otra tesis muy particular en la que se presume que los miembros del género humano pueden ser entendidos en general como juguetes o marionetas creadas por y para los dioses. En tal lugar se dice que “La divinidad es naturaleza digna de toda clase de bienaventurada serenidad”. *Leyes*, 803 a.

⁵ Platón, *Teeteto*, Anthropos, Barcelona, 1990, 176 c.

del ser”.⁶ A tal grado es importante e imprescindible esa identidad trascendental entre Justicia en sí, Bien en sí, Belleza en sí y Verdad en sí, que se puede decir que aquellos predicados universales tienen una entidad propia e independiente de todas las cosas particulares, y que dicha entidad es medida de todo lo demás.

Ciertamente, entender la filosofía de Platón sin tomar en consideración lo antes mencionado podría conducir a graves errores, ya que este dictamen se encuentra en el centro mismo del dualismo. Por lo mismo, resulta necesario comprender que el concepto de ser humano en tal filósofo se encuentra influido por esa disputa. En otros giros, aquella disputa condicionó, en cierta medida, toda la filosofía moral del alumno de Sócrates. De hecho, en tal tenor, el propio Diógenes Laercio indica que para Platón “la finalidad de la vida es el asemejarse a la divinidad”.⁷

El proyecto filosófico del ateniense no puede ser entendido al margen de sus posturas respecto al ser humano, pues aquella concepción está presente en casi toda su obra. El concepto de ser humano está tan influido por la cuestión del dualismo metafísico y ontológico como también lo está de un dualismo a nivel antropológico que aparece en diversas ocasiones como insondable e insoslayable. La ontología, la metafísica y hasta la epistemología fueron emparentadas con la ética por medio del mecanismo de la dualidad antropológica. La filosofía, que estudia lo más real de las entidades (su idea, esencia y forma), prontamente encontraría una extrapolación en lo que puede ser considerado como una axiología de raigambre ontológica. En el fondo, la mayor parte de los estudiosos de la filosofía platónica están de acuerdo en dicha extrapolación, aunque cada uno matiza distintos aspectos que les parecen más relevantes que otros. La vinculación entre ontología y ética, en este sentido, resulta interesante, pues precisamente la existencia de una dualidad en la configuración de lo real es lo que hace posible su desarrollo.

La división entre alma y cuerpo es el centro a partir del cual se juzga que es más importante la realidad psicológica que la realidad material en el ser humano. Así entonces, la filosofía de los valores, en tanto que ética, tendría que llevar a cabo una

⁶ Platón, *República*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2001, 518 c.

⁷ Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos ilustres*, Trad. Carlos García Cual, Alianza Editorial, Madrid, 2007, III 78, p. 183.

reformulación de los principios que le sostienen. Las preocupaciones morales, aquellas que tienen que ver con el alma, serán las que tengan mayor prioridad para el filósofo de la Academia. De frente a esta dualidad extraordinaria, el ser humano, que por una parte es cuerpo y participa de la dimensión sensible, pero por otra es alma y participa de la dimensión de las ideas y las formas, nuestro filósofo considera que es lo segundo lo que determina en mayor medida al ser humano en su constitución original. En otros giros, aquello que es el ser humano y aquello por lo cual se manifiesta materialmente a los demás serán comprendidos como dos cosas totalmente distintas por Platón.

En opinión de Francisco Adrados existen tres aportes de Platón que resultan imprescindibles para entender su teoría y que tienen que ver con lo que hemos mencionado hasta el momento: “el Bien es el fundamento de la μετρική, o «ciencia de medir» con criterio moral. El acercamiento a la ἀρετή es concebido como una ὁμοιωσις μάλιστα τῷ θεῷ, una aproximación a Dios en todo lo posible. El filósofo que busca esa aproximación es un ser celestial, un φυτόν οὐρανιον”.⁸

En una opinión similar a la anterior, Tomás Calvo expone que: “Platón admite que la justicia ha de definirse no por las leyes, por los códigos legales y morales vigentes (νόμος) sino por la naturaleza del hombre y la sociedad”.⁹ Igualmente, en otro lugar, para reafirmar la idea anterior precisa que: “Para Platón la razón no es instrumento de otra cosa. Es una realidad autónoma y dotada de vida propia. Es el elemento más excelso de la naturaleza. Y puesto que es lo más excelso que hay en ella, es también el fin último de la naturaleza”.¹⁰

Dentro de una lógica análoga en lo sustancial, Antonio Alegre establece que existen al menos seis ideas que atraviesan el pensamiento platónico y que son los ejes sobre los cuales se construye y justifica gran parte de su filosofía. De tal modo, aquellas líneas o ejes pueden ser trazados conforme al siguiente esquema:

- a) Parte de un dualismo antropológico, de nítida distinción entre alma y cuerpo.

⁸ Adrados, *op. cit.*, p. 72.

⁹ Calvo, Tomás, *De los Sofistas a Platón: Política y Pensamiento*, Cincel, Madrid, 1986, p. 172.

¹⁰ *Ibid*, p. 173.

- b) Intenta dar respuesta a un dualismo ético-moral, proveniente de Sócrates: Los conceptos morales no pueden ser contingentes, sino Ideas Universales a las que hemos de ajustar nuestras conductas.
- c) Desea deshacer el contingencialismo político: la política no es contingente, sino que hay una idea-modelo que funge como directriz.
- d) Intenta clarificar la primacía de un mundo divino sobre el humano. Los molinos de Dios se mueven, y muelen despacio, pero muelen, se mueven. Si no hubiese un reino divino, la injusticia se enseñorearía del mundo, pues los injustos triunfarían en él; debe, pues, haber otro mundo que restaure la justicia, “según el largo orden del tiempo eterno”.
- e) Pretende aportar luz a la teoría del significado. Los significados son fijos y estables, porque estables y fijas son las referencias, es decir, las Ideas.
- f) Pretende clarificar qué sea la ciencia (ἐπιστήμη). La ciencia sólo puede establecerse sobre lo que es fijo y estable y no sobre lo continuamente cambiante.¹¹

Los ejes por medio de los cuales Alegre sintetiza el pensamiento platónico se complementan mutuamente. La dualidad antropológica solamente puede ser sostenible desde la existencia de una idea ético-moral universal. Contrariamente, si se asentará que el ser humano y el ciudadano no puede tener acceso a una dimensión universal tampoco se podría sostener la objetividad de la supuesta parte racional. A su vez, esa idea universal se sostiene en la primacía del mundo divino, mismo que dará como resultado la existencia de un *mundus intelligibilis* por mor del cual se puede asegurar el acceso a la constelación epistémica. De tal manera, se puede sustentar que las cosas humanas se encuentran circunscritas a una serie de leyes de carácter estable sobre las cuales se tiene que ordenar la actividad política y social para conseguir la máxima realización del género humano.

Es indudable que el pensamiento de Platón se sostiene en la existencia de dos dimensiones que configuran lo real, Tal separación está presente permanentemente en su filosofía, ya que atraviesa sus planteamientos ontológicos, epistemológicos, metafísicos, antropológicos y hasta psicológicos. Su resolución no es puesta en tela de

¹¹ Introducción al *Teeteto*, p. 15.

juicio en ningún momento. Lo que, sin embargo, resulta menester clarificar es cuáles son los elementos que participan en la construcción del aparato fundacional que le ampara y sus implicaciones respecto a la concepción del ser humano. En las siguientes líneas haremos un breve repaso por las ideas generales que hemos presentado acerca de la tesis que ve en el ser humano a una entidad compuesta de dos elementos: cuerpo y alma. Trataremos de llevar a cabo un sucinto rastreo en los textos que hemos sugerido en la introducción para encontrar pistas que echen luz sobre nuestro camino.

Sabido es que en el diálogo que lleva por nombre *Fedón o Acerca del Alma*, considerado como perteneciente al período crítico o de madurez, Platón plantea en voz de Sócrates las líneas generales de lo que se considera su teoría psicológica. En dicho texto, se sostiene la tesis según la cual el cuerpo tiene que ser necesariamente la parte efímera del ser humano, mientras que se asegura a la par que la inmortalidad del alma es incontrovertible. En un diálogo aparentemente perteneciente al mismo período, la *República*, Platón manifiesta que: “Las cosas que atañen al servicio del cuerpo (σῶμα) participan menos de la verdad (ἀλήθεια) y de la realidad (οὐσία) que las que atañen al servicio del alma (ψυχή)”.¹²

De tal modo, podemos percatarnos que la dualidad mediante la cual es comprendido el ser humano, en tanto que ente compuesto (cuerpo y alma), se encuentra íntimamente relacionada con la cuestión del acercamiento a la verdad y a la realidad en su conjunto. Ergo, la noción de ese acercamiento a la verdad y a la configuración de lo real está operada a través de la dualidad ontológica. La dimensión ontológica que es real en sentido excelente y perfecto es aquella en donde no se manifiesta lo corporal, donde se da la ausencia de lo que es propenso a ser experimentado por mor de la vida sensible. El *reino real* tiene que ser por fuerza entonces, bajo el mismo planteamiento, aquel en donde acontece la experiencia de la esencia (οὐσία).

La prioridad ontológica pertenece a los seres que acontecen en el reino de las esencias, derivándose de la existencia y de la presunta participación del ser humano en aquella dimensión la visión antropológica dualista. En suma, todo parece indicar que la división entre cuerpo y alma en relación a categorías como sensible-visible e inteligible-invisible, parte de esta distinción crítica o disolvente de la conformación del

¹² Platón, *República*, 535-d.

conglomerado de lo real. El ser humano estaría inserto en esa dualidad siendo por una parte material y por otra inmaterial. El cuerpo, que es visible con los sentidos se contrapone al alma, pues sólo se puede llegar a aquella por medio de lo que es invisible e inmaterial: el pensamiento.

Aunque en un primer momento la división de la configuración de lo real parece estar determinada por una diferencia en los rangos ontológicos es importante subrayar que tal distinción no es conclusiva en esos términos. Contrariamente, tal división es tan importante y tiene tantas implicaciones que puede ser traducida al lenguaje de los valores.

Platón considera que “es mejor para todo ser el estar sujeto a lo divino (θεῖος) y racional (φρόνιμος), sea, capitalmente, que este elemento habite en él, sea, en otro caso, que lo rija desde fuera, a fin de que todos, sometidos al mismo gobierno, seamos en lo posible semejantes (ὅμοιοις) y amigos (φίλιος)”.¹³ De tal modo, lo que hace posible la teoría de los valores objetiva es la existencia de un orden cósmico patente y cognoscible. Aquella teoría de los valores presume que por necesidad tiene que existir un agente rector para los pacientes regidos. Preciso es aclarar, sin embargo, que la objetividad no será entendida como en el mundo moderno, en el que las evidencias de las fuentes empíricas juegan un papel predominante. Inversamente, la objetividad vendrá asociada a las ideas del bien en sí, la belleza en sí, la verdad en sí, la justicia en sí, y en general por la entidad que concentra todas aquellas propiedades: el demiurgo. Esa inteligencia divina a la que otros filósofos como Anaxágoras denominan como sustancia pura y sin mezcla es algo similar a lo que Platón considera como el valor de los valores. Dicho valor se establece como la punta más alta y la corona de la pirámide axiológica. La divinidad será medida y regla de todo lo demás. De ahí precisamente que Platón considere que ese Dios dador de forma tiene que ser de manera natural la medida de todas las cosas.¹⁴ Para el ateniense, el ser humano no puede ser considerado como medida porque aquello que es imperfecto no puede ser medida de nada.

¹³ *Ibid*, 590 d.

¹⁴ En el texto de las *Leyes*, Platón establece que “Todo hombre debe disponerse a ser de los que siguen al Dios...El Dios ha de ser nuestra medida de todas las cosas”, en 716 b-c. *Leyes*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

Por una parte, el cuerpo es considerado en distintas ocasiones como lo sensible, cambiante, accidental y perecedero en el ser humano. El lugar en el que son expuestas con mayor detalle estas cuestiones es en el *Fedón*. Ahí Platón establece que lo que llamamos comúnmente como “muerte” es simplemente la separación del alma del cuerpo. Debido a que el cuerpo es por naturaleza materia, y dado que la materia es propensa a alterarse de distintas maneras, a la descomposición del cuerpo por la ausencia del alma es a lo que se denomina con el nombre de “fenecimiento”. Sin embargo, Platón establece a la par que es factible que el alma no tenga las mismas características que el cuerpo, pues no puede ser conocida ni experimentada por las mismas vías. De ahí deviene precisamente la prueba de su distinta naturaleza. De hecho, propone que podría darse la situación en la que el alma, liberada completamente de la cárcel del cuerpo, pueda llegar a un acercamiento más próximo a la dimensión ontológica superior, precisamente porque está redimida de los engaños de lo que es por naturaleza mudable.

Platón pensó, fehacientemente, que el cuerpo desvía al alma de su verdadero camino. Creyó que dicha emancipación podría ser el principio de un camino nuevo en el que alcanzaría su propio destino: la contemplación del Bien en sí.

El alma es considerada por Platón como la evidencia de lo que es racional, estable, sustancial y eterno en el ser humano. Relacionada con esta idea se encuentra aquella en la que se indica que es la existencia del alma en la dualidad humana lo que deja rastro de su parte divina, de aquella que lo une con la dimensión ontológicamente real y verdadera. De hecho, establece en la *República* lo siguiente: “Reconoceremos el origen de la ley de lo digno y de lo indigno en el hecho de que lo primero pone bajo el ser humano, mejor dicho tal vez de su parte divina, lo que hay en su naturaleza de salvaje, y lo segundo esclaviza lo que hay en él de manso a lo salvaje”.¹⁵ La teoría de la composición dual de lo real está estrechamente vinculada con la teoría de la composición dual del ser humano. Macrocósmos y microcósmos estarían entonces conectados por una serie de analogías que en cuanto al orden de los factores serán consideradas como indisolubles.

¹⁵ Platón, *República*, 589 d.

Asimismo, en las *Leyes* confirma la idea anterior estableciendo que el alma no sólo es una conexión con lo divino, sino que también es lo más personal y lo más íntimo que posee el ser humano. En tal lógica, indica: “El alma es lo más divino que hay, y ello porque es lo más personal”.¹⁶

La aparición del alma en el ser humano será considerada no solamente como la evidencia de su inserción en el cruce de las dos dimensiones ontológicas, su significación será de cierto sesgo. Para Platón, la configuración ontológica de todo lo real determina hacia dónde tiene que dirigir los esfuerzos el ser humano para conseguir el encuentro consigo mismo y, por ello, su mayor plenitud. Él considera que no puede existir referente más importante en ese sentido que el alma. De hecho, piensa que aunque los animales poseen algún tipo de alma, la diferencia entre animales y seres humanos viene dada por la capacidad de los últimos para participar de lo que es eterno y divino en un sentido excelente. En el Libro II de las *Leyes*, menciona que “Los animales no tienen conciencia del orden y desorden en los movimientos cuyo nombre es ritmo y armonía”.¹⁷

Aunado al asunto de la parte divina que Platón considera que hay en el ser humano y que se expresa en la presencia del alma, se encuentra el problema de lo que la susodicha alma forja en el ser humano para volcarlo diferente al resto de las entidades. Si el cuerpo hace al ser humano mudable, cambiabile y propenso las alteraciones de la misma manera que lo son los demás entes que tienen una existencia material, necesariamente el alma tiene que dar cuenta de su soberanía y autonomía separándole a través de una barrera infranqueable. Aristocles creará dar respuesta a esas complicaciones por medio de varias vías, entre las cuales se encuentran una respuesta gnoseológica, una epistemológica, y otra ética, todas relacionadas con la distinción ontológica.

Al ser distintos el alma y el cuerpo, y al ser considerado el cuerpo como el elemento en donde tiene origen el error y el engaño por la mutabilidad de los objetos a los que pertenece y se refiere, el alma representa su contrariedad. A saber, la participación del ser humano con la dimensión eterna de las ideas y las formas.

¹⁶ Platón, *Leyes*, 762 a.

¹⁷ *Ibid*, 653 e.

Precisamente por ese motivo, Platón considera que el elemento en el que acontece el acercamiento a la verdad y a la dimensión real es el alma. Ciertamente, la alegoría de la caverna, con sus múltiples metáforas, parece representar dicho fenómeno con la liberación de los grilletes que llevan los seres humanos mientras miran directamente a la pared en la que se proyectan las sombras o meras imágenes de la realidad. La liberación de la cárcel muestra la necesidad que tiene el ser humano de sufrir una transformación en su ser que le permita estar dispuesto para tener un cierto acercamiento con la verdad y con la dimensión más real, la de aquella en donde se muestran los seres tal cual son. Por lo mismo, Platón asegura que “En esta no es ninguna otra cosa que el alma lo que hace que cada uno de nosotros sea lo que es, mientras que el cuerpo no hace más que seguirnos a todos nosotros como una mera imagen”.¹⁸ En suma, el alma es vista como la fuente de todo conocimiento verdadero a través de dos vías por lo menos: la reminiscencia y el raciocinio.

Acerca de la ἀνάμνησις podemos decir que es un tema recurrente en muchos trazos de la filosofía platónica debido, entre otras cosas, a que aparece expresada en muchos de sus diálogos bajo distintos argumentos. Por lo mismo, no es necesario hacer un análisis minucioso del conocimiento a manera de reminiscencia, sino sólo en la medida en la que aquel incide en la concepción del ser humano en general. La idea acerca de que la verdad consiste en un cierto recordar lo que el alma ya sabe en sí misma. A su vez tal reminiscencia da vida y dota de elementos al método preferido de Sócrates: la mayéutica.¹⁹ De ahí precisamente que una de las premisas fundamentales del conocimiento humano en general sea para el maestro de Platón la inscripción del templo de Delfos que predicaba “Conócete a ti mismo”. Es una preocupación muy temprana en el pensamiento del filósofo ateniense dicho conocimiento, mismo que aparece expresado desde el diálogo de *Protágoras*, lugar en el que se discute esencialmente si la virtud puede ser enseñada. A su vez, dicha preocupación incide en la concepción del conocimiento político, pues uno de tales saberes tendría que ser por fuerza la virtud.

¹⁸ *Ibid*, 959 a.

¹⁹ Con seguridad uno de los lugares en los que aparece expresada y desarrollada con mayor claridad la cuestión de la mayéutica es en el *Teeteto*, 150 c y ss.

Quizá el punto en el que el pensamiento platónico respecto a la ἀνάμνησις se encuentre en mayor tensión y unión sea en el que se refiere a la inmortalidad del alma. Según este punto de vista, nada puede surgir de la nada, ni siquiera el conocimiento, por lo que el alma no puede ser ni mortal ni perecedera ya que posee ciertas nociones innatas. La concepción del conocimiento como reminiscencia sólo es sostenible desde la susodicha inmortalidad y podría estar influida por la concepción de la trasmigración del alma de la que hablaban los pitagóricos. Al ser considerado el conocimiento como un tipo especial de los diversos ejercicios del alma en el que el recuerdo es un factor fundamental, sólo en la posibilidad de que el alma haya experimentado otras vidas es posible su existencia. Defensas de esta inmortalidad del alma pueden ser halladas en la *República* 610 a, 611 e, y 621 a y ss. Lugares en los que se sostiene recurrentemente la imposibilidad de que el alma sea perecedera.

Otro tópico importante dentro del esquema que hemos elaborado, para resumir en una serie de tesis fundamentales el pensamiento de Platón respecto al ser humano con base en la dicotomía alma-cuerpo, es el del conocimiento como raciocinio. Una de las funciones características del alma humana es, como lo veremos con detenimiento en el siguiente apartado, la susodicha racionalidad. Por ejemplo, al referirse al método dialéctico como el más adecuado para llegar al conocimiento de las esencias y las formas, Platón refiere que es a través del pensamiento reflexivo (διάνοια) como el ojo del alma (ψυχῆς ὄμμα) es atraído con suavidad para ser elevado hacia las alturas.²⁰ De hecho, dentro de los niveles de acercamiento a la verdad que aparecen expresados en la alegoría de la caverna, y en cuyo rango ínfimo se encuentran la imaginación (εἰκασία) y la creencia (πίστις); el raciocinio (νόησις) y el pensamiento reflexivo (διάνοια) se encuentran en el nivel más elevado.²¹

Como bien indica Antonio Alegre, la διάνοια es comprendida como un “tipo de conocimiento que versa sobre los inteligibles. En los que Platón se refiere a las matemáticas y a la geometría. Lo científico de esta parcela radica en la deductividad y coherencia interna...La νόησις es el más alto grado de conocimiento...los primeros

²⁰ Platón, *República*, 533 c-d.

²¹ *Ibid*, 533 a y ss.

principios son las ideas omniabarcadoras del Sofista, es decir, las ideas-condiciones de la realidad, del pensar y el decir”.²²

Uno de los aspectos más relevantes respecto a la consideración del alma y su relación con la respuesta gnoseológica es, sin duda, el de la capacidad del alma para conocer lo más verdadero del conglomerado de lo real por medio de ideas prenatales como lo son: identidad, igualdad, desigualdad, semejanza y desemejanza. La dualidad metafísica en la configuración de lo real adquiere en este punto una cumbre vital en el conjunto de su teoría. Lo más real será considerado como aquello que es asequible gracias al raciocinio, al pensamiento y a la intelección. Despojar a las entidades de la materia para alcanzar el apresamiento de su esencia y su forma será el objetivo del alma humana. Objetivo que se presume como prescrito por su propia naturaleza. En otros giros, a pesar de que el ser humano es una mezcla que surge del cruce de materialidad e inmaterialidad, Platón considera que la predisposición natural de dicha entidad será la de acercarse a la contemplación de lo fijo, universal y estable en deterioro del acercamiento a lo móvil, particular e inestable. Es en cierto sentido claro que dicha consideración parte de un análisis ontológico que será transportado al plano de la filosofía de los valores, a saber, la ética y la política. El comportamiento ético y políticamente correcto parece tener, de tal modo, un sostén ontológico que será irreducible a meras valoraciones relativas y subjetivas.

La ética y política platónica se liga con su ontología y con su dualidad metafísica a través de la entidad que participa de las dos dimensiones que configuran lo real: el ser humano. En esta entidad se van a concentrar las particularidades de la dimensión material e inmaterial, a través del cuerpo y del alma. Lo más propio de tal entidad será la búsqueda del camino éticamente correcto a través de la responsabilidad moral, por lo que se sostendrá que el filósofo tiene que buscar desprender a su alma del comercio con el cuerpo para conquistar su plenitud. Igualmente, se creará que la sabiduría verdadera solamente se obtiene cuando el alma logra desprenderse por completo de los grilletes del cuerpo y sus particulares pasiones. De esa manera, y sólo de esa manera, el ser humano puede tener la experiencia del mundo inteligible en su integridad.

²² Alegre, *Introducción al Teeteto*, p. 22.

Para demostrar la supremacía del alma respecto del cuerpo, Platón realiza en las *Leyes* el desglose de tres pruebas. La primera según el movimiento. La segunda según el orden. Y la tercera según el principio en tanto que determinante ontológico.

Lo que aparece expresado en el *Fedón* 66 c como la tesis según la cual el autocontrol moral precisa la presencia de dos elementos en el interior del ser humano, el elemento que controla y el que debe ser controlado, aparece justificado en las *Leyes* como una cuestión de prioridad ontológica. El alma tiene así prioridad sobre el cuerpo.

Así entonces, en el texto mencionado, Platón manifiesta que “El alma es anterior a los cuerpos... (porque) gobierna todo cambio y toda nueva ordenación de ellos”.²³ Desde el punto de vista de Platón, la evidencia de que dicha prioridad ontológica existe y es real puede encontrarse en el hecho de que el arte, la ley y la inteligencia existen antes que las cosas que las producen. Es decir, para Aristocles las ideas y las formas de las cosas en sí tienen una existencia anterior ontológica y temporalmente respecto a las cosas concretas que se expresan en circunstancias particulares.

Lo que hace posible la producción mediante el arte y la inteligencia es precisamente la existencia de paradigmas referenciales que se encuentran al cobijo de la dimensión inmaterial y esencial. Los bienes materiales y exteriores, así como los bienes del alma que se expresan en las leyes y que sirven para conducir a la ciudadanía a la virtud, son obras que existen por mor de una realidad suprema y anterior. Por eso, Platón precisa que: “Lo debido a la naturaleza y la naturaleza misma –aquello que tales hombres designan impropriamente con ese nombre- será posterior, y derivará su principio del arte y la inteligencia”.²⁴ La existencia del arte y la inteligencia, en tanto que vivencias que se acercan a la dimensión de lo inteligible en un grado supremo, es lo que hace posible la producción. Los objetos producidos se encontrarán en un segundo orden ontológico respecto a las ideas o nociones de los cuales surgieron. Igualmente, el ejercicio imitativo de los pintores se encontrará en un tercer orden ontológico ya que sus productos son copias de las copias de los paradigmas.

²³ Platón, *Leyes*, 892 a. Los paréntesis son míos.

²⁴ *Ibid*, 892 b.

En un primer momento, al decir Platón que el alma es anterior al cuerpo, a lo que se refiere es a que dicha anterioridad viene dada por naturaleza, ya que entiende por aquella a lo que es génesis de los elementos primeros. De acuerdo con su teoría, el alma puede ser vista como un motor inmóvil, por medio del cual se obtienen distintos tipos de movimiento. De hecho, el alma es considerada como aquello que da movimiento ya sea interna o extrínsecamente. Primeramente, por la generación y la destrucción. Segundamente, por medio de los aumentos y las disminuciones. Y finalmente, por las mezclas y separaciones. La primera clase de movimiento puede ser comprendida como la separación de alma y cuerpo, precisamente porque después de que acontece tal separación lo que se corrompe es la unidad orgánica y vital del cuerpo. La segunda puede ser vista desde el punto de vista de la educación del cuerpo, la gimnasia, según la cual el cuerpo es orquestado por el alma para conseguir su revitalización. La tercera puede ser vista a través del conocimiento teórico, según la cual el alma consigue mezclar a lo igual con lo igual y separar a lo desigual de lo igual.

En general, para nuestro filósofo, el alma puede ser considerada como anterior al cuerpo porque es definida como un “τὴν δυναμένην αὐτὴν κικεῖν κινήσιν” (movimiento que puede moverse a sí mismo).²⁵ Según tal consideración, el alma es anterior al cuerpo porque es el principio de movimiento en la dualidad ontológica que es el ser humano. Sin la mediación del alma, el cuerpo sería completamente incapaz de moverse por sí, tal cual acontece con las entidades inanimadas.

La segunda consideración respecto a la prioridad ontológica del alma, la podemos encontrar en la tesis que predica que el alma es lo que ordena al cuerpo. Dentro de ese orden de ideas podemos decir que en la dualidad cuerpo-alma, el alma es considerada como la medida de todo lo que es corporal en dicha entidad. En tal sentido, el alma es pensada como el principio de lo bueno y lo malo (ἀγαθός- κακός), de lo bello y lo feo (καλός- αἰσχρός), de lo justo y lo injusto (δικαίως- ἄδικως). Por lo mismo, Platón piensa que es posible que existan dos tipos distintos de alma: una que es benéfica (εὐεργετικός) y otra que es maligna u opuesta (τὰναντία). Creerá, en términos generales que el “alma es lo que dirige”, ya que gracias a ella el ser humano tiene las facultades de querer, deliberar, observar, prevenir, opinar recta o falsamente. Es más, considera que

²⁵ *Ibid.* 896 a.

por aquella se padecen las pasiones de alegría, dolor, confianza, miedo, odio y amor.²⁶ El cuerpo es considerado simplemente como un medio material cuyo límite sería la obediencia a los mandatos del alma. El alma se sirve de los estados del cuerpo para expresarse, pensó Platón en aquel momento.

Ahora bien, respecto a la tercera tesis, según la cual el alma es anterior al cuerpo, habría que decir que es considerada en tanto que principio determinante. El cuerpo del ser humano vendría a ser no sólo la parte que es posterior ontológico-temporalmente (según el movimiento) o taxológicamente, sino también arquetípicamente. En tal sentido, Platón es tajante al afirmar que “El alma mejor cuida del mundo todo y lo lleva por semejante camino”.²⁷

El principio rector que hay en el alma es lo que determina la necesidad de que la dimensión material y sensible del ser humano sea conducida por la dimensión inmaterial e insensible, ya que es precisamente esta última la que puede acercarse de mejor manera al ser en tanto que esencia, forma, bondad, verdad, autenticidad y virtud. En el mismo fragmento, el alumno de Sócrates precisa que frente a lo loco (*μανικός*) y a lo descompuesto (*ἄτακτος*), a lo que configura lo malo (*κακός*), el alma tiene potestad para erigirse en un principio determinante que conduce al ser humano hacia el lado opuesto: el bien. Aquello que no puede ser visto por un solo sentido, pero que constituye la esencia de la vitalidad que hay en el ser humano lo nombra como *γένεος ἥμιν*: la envoltura inteligible. Esa envoltura inteligible que es el alma será el principio de la entidad dual que es el ser humano. Al ser principio el alma, será ingénita e imperecedera, según la doctrina que defiende en el *Fedro*.²⁸

Resulta sumamente interesante mirar en el último argumento de Platón para mostrar la anterioridad ontológica del alma respecto del cuerpo, la forma en la que los trascendentes universales, o ideas del ser omniabarcadoras, juegan un papel esencial en la configuración del sistema, ya que precisamente esas ideas son las que permiten erigir analogías entre ontología y axiología. De hecho, una de las tesis que se debaten entre ontología y axiología es precisamente la de la esencia del demiurgo. En tanto que su

²⁶ *Ibid*, 896 e y ss.

²⁷ *Ibid*, 897 c.

²⁸ Platón, *Fedro*, 245 c y ss.

existencia y su esencia se presumen idénticas, hablar de las propiedades de tal entidad es mentar necesariamente los contenidos analíticos sin poder distinguirlos de lo sintético. Para Platón, las propiedades de la divinidad son deducibles a partir de su esencia, con lo cual su condición sería la de regla o paradigma de todo lo existente en sentido absoluto. Por lo mismo, señala: “Cambian todas cuantas cosas participan de alma, y la causa de sus cambios la tienen en sí mismas y al cambiar se mueven según la ordenación y norma del hado”.²⁹ Aunado a lo anterior, también indica que “El que se ocupa del universo tiene todas las cosas ordenadas con miras a la preservación y virtud del total”.³⁰ El demiurgo es considerado como medida de todas las cosas y, por lo mismo, se entiende que la creencia en la divinidad está fundada en alguna afinidad que el ser humano comparte con la dimensión real. Platón piensa que por connaturalidad estimamos y creemos en su existencia.³¹

En suma, el concepto de ser humano atraviesa por un primer tópico que consiste en la diferenciación entre cuerpo y alma. Según tal distinción, el ser humano es una entidad dual que participa de dos dimensiones ontológicas distintas. Por un lado, una dimensión corporal y material sujeta a los vaivenes de las alteraciones y del tiempo. Por otro, una dimensión incorporea e insensible que está sujeta a la constancia y a la perduración eterna. Si el cuerpo es lo que nos asemeja a los demás entes inanimados, el alma es lo que nos hace semejantes a lo divino. El elemento más importante de la composición dual del ser humano será siempre el alma, pues además de dirigir al cuerpo durante toda la vida, aquella permanece aún después de la descomposición del cuerpo.

§2 *Tricotomía entre los apetitos o dimensiones del alma*

Después de visualizar a muy grandes rasgos en qué consiste la división de los elementos que componen al ser humano en Platón, resulta preciso ahondar en su concepción del alma, ya que precisamente aquella es el elemento diferencial más importante. De tal manera, tendremos una visión amplia acerca de su concepto de ser

²⁹ Platón, *Leyes*, 904 c.

³⁰ *Ibid*, 903 b.

³¹ Esta tesis es sostenida a lo largo de Libro X, sin embargo, tal afirmación puede ser encontrada de manera precisa en 899 d.

humano y de la incidencia de dicha visión con la concepción de conocimiento político. Eso es lo que a grandes rasgos intentaremos hacer en el presente apartado.

Desde el punto de vista de Tomás Calvo, uno de los rasgos más importantes de la filosofía moral en Sócrates y Platón en tanto que programa consiste en que “La aplicación de un predicado general a una pluralidad de individuos supone la presencia de ciertos rasgos idénticos e identificables”.³² Es decir, la aspiración del programa filosófico-moral pretendía articular el actuar político y moral a partir de la premisa que conjetura que: entre los seres humanos pueden haber ciertos rasgos comunes que harían sostenible una visión omniabarcadora. Esos antropológicos universales son los que hacen posible la inducción de reglas o leyes comunes para el comportamiento moral. En esa búsqueda es posible que “La doctrina socrática se base en una concepción excesivamente racionalista y, por ello, excesivamente esquemática de la naturaleza humana, donde quedan excluidos los elementos irracionales del psiquismo”.³³

En el *Fedro*, Platón explicita la estructura tripartita del alma según una famosa metáfora. En aquella, el alma aparece formulada en sus distintas dimensiones a través de dos corceles y un auriga. En el caso de los dioses, Platón considera que tanto el auriga como los corceles tendrán una buena e igual naturaleza. Mientras tanto, en el caso de los seres humanos, los corceles serían de distinta raigambre. De hecho, define al ser viviente (ζῷον) como el conjunto que surge del ajuste entre alma y cuerpo. Dice que los dioses, a diferencia de los demás seres vivos, tienen un alma y un cuerpo que permanecen unidos eternamente por naturaleza. Según esa famosa metáfora, uno de los dos corceles tendrá una naturaleza indómita, mientras que el otro será mucho más dócil.³⁴ El corcel indócil será entendido en el ser humano como su parte concupiscente. El corcel gobernable vendría a ser la dimensión de la irascibilidad. Y, por último, el auriga será entendido como la racionalidad, la parte más divina que comparte el ser humano con lo eterno y por mor de lo cual le puede ser accesible lo que pertenece a tal

³² Calvo, *Op. Cit.*, pp. 126-127.

³³ *Ibid.*, p. 131.

³⁴ Platón, *Fedro*, 246 y ss.

dimensión. Para Platón, es necesario que la parte racional se erija en la que gobierna a los dos apetitos restantes, a saber, la indómita concupiscencia y la mansa irascibilidad.³⁵

Uno de los elementos más importantes para entender la estructura tripartita del alma y su estrecha vinculación con el conocimiento político es el de la “correlación estructural entre el alma y el Estado”, como lo denomina Calvo, o “la analogía entre alma y formas de gobierno” como lo denominamos nosotros. Para Calvo dicha tripartición no puede ser considerada estrictamente como una analogía. Para él “Las tres clases del Estado y la tripartición del alma son deducidas de premisas totalmente distintas: las tres clases sociales se deducen del principio de especialización que exige que cada una de estas funciones se encomiende a un grupo distinto de individuos como tarea exclusiva; las tres partes del alma se deducen de la experiencia del conflicto interno y la aplicación del principio de no contradicción”.³⁶

Nosotros, por nuestra parte, consideramos, contrariamente a la opinión de Calvo, que las tres dimensiones o apetitos del alma pueden ser apreciados como analogía de las formas de gobierno porque parten de las mismas consideraciones. Es preciso reflexionar que cuando mentamos la susodicha “analogía” no estamos queriendo mentar el concepto “identidad”. La analogía supone simplemente una semejanza y una relación más o menos constante, mientras que cuando hablamos de identidad mentamos a la igualdad absoluta. Por lo mismo, sostendremos que es precisamente de la solución que aporta Platón respecto al estado recto del alma de donde se siguen los criterios para dividir a las formas de gobierno bajo un criterio específico (el del gobierno recto). En tal sentido, tendremos delante de nosotros la tesis que indica que en cada una de las formas de gobierno participa como agente director una parte de los miembros que conforman a la ciudad, y que es por mor de esa participación de donde se deduce la analogía entre alma y forma de gobierno. El conflicto interno de la ciudad será algo que Platón intentará evitar en distintas ocasiones en la erección de su ciudad ideal. Por la misma razón, su discurso siempre propugnará porque la ciudad se mantenga como unidad.³⁷ Lo

³⁵ En las *Leyes*, Platón indica que “En esta vida no es ninguna otra que el alma lo que hace que cada uno de nosotros sea lo que es, mientras que el cuerpo no hace más que seguirnos a todos nosotros como una mera imagen”. 959 a.

³⁶ Calvo, *Op. Cit.*, p. 165.

³⁷ Uno de los lugares en los que aparece dibujado el susodicho conflicto interno que sufre la ciudad en su interior y que está emparentado analógicamente con el conflicto interno del ser humano individual es el Libro I de las *Leyes*. En tal lugar, se considera a las sediciones como el mal más grave para la ciudad. Por

mismo sucederá con el alma del ser humano, ya que a cada forma de gobierno le va a ser correspondiente un tipo de ser humano y viceversa.

Platón cree que es a través de la práctica de la virtud tanto en la ciudad como en el ser humano como se podría evitar su degeneración y destrucción. El principio de no contradicción actuará tanto en la ciudad como en el ser humano, pues en la primera lo que se busca es la forma más bella de gobierno al igual que en el segundo. El principio de no contradicción evitaría las disensiones en la ciudad, de la misma manera que evitaría que el ser humano sea presa de sus apetitos en deterioro del aspecto racional. La peor de las contradicciones será, por ello, el ser vencido por sí mismo, ya sea en la ciudad cuando rigen los peores sobre los mejores; ya sea en el ser humano, cuando rigen los apetitos ínfimos sobre los superiores.³⁸

En el libro II de la *República*, Sócrates propone a sus interlocutores investigar qué es la justicia a partir de un método específico: plantea mirar, metafóricamente, en “letras grandes” lo que no se puede leer en “letras chicas”.³⁹ Las letras grandes significan el macrocosmos que es la ciudad. Mientras tanto, las letras chicas vienen a significar el microcosmos que es el individuo. Dos esferas que se vinculan y se encuentran emparentadas analógicamente, pero no de forma accidental.

El alma del ser humano (*ψυχή*), para Platón, se compone de tres elementos. Dichos elementos pueden ser encontrados, a su vez, en la ciudad y son equivalentes a los del alma del ser humano. De tal forma, la justicia puede ser encontrada y realizada en esas dos dimensiones: una que es moral, ya que vincula al ser humano consigo mismo, con sus facultades, pasiones y actos de conciencia; otra es la social, ya que vincula al ser humano con otros seres humanos.

En este último rasgo, en la visión social, aparece expresado uno de los puntos fundamentales del pensamiento político platónico, ya que se considera que la sociedad y

el mismo motivo, Platón pretende que en la ciudad, al igual que en el ser humano, lo apropiado es que el elemento mejor domine sobre los elementos peores a través de una correcta ordenación. En concreto se puede consultar 626 d y ss. En la *República* también aparece este problema, bajo lo que podría entenderse como una posible lucha de clases, a partir de 422 e. Aristóteles crítica esta idea platónica de definir a la ciudad como unidad y, por el contrario, la interpreta como una multiplicidad. En *Política*, Libro II, apartado 2, 1261 a y ss.

³⁸ La misma idea aparece expresada en *Leyes* 626 a y ss.

³⁹ Platón, *República*, 368 d.

el Estado (dos conceptos inseparables en el mundo griego) surgen en general por la falta de suficiencia o autarquía en el ser humano aislado.⁴⁰ Empero, aunque la falta de suficiencia es la causa que da como origen la ciudad, en ningún sentido puede ser considerado como su punto concluyente. Por el contrario, encontrar la mera suficiencia no será el objetivo hacia el que tienden las sociedades humanas, sino más bien será el de la procuración de la virtud y de la felicidad.⁴¹ Es decir, la causa primera de la ciudad y de la sociedad humana no se corresponderá con su causa final. Tan separada está la causa primera de la causa final como lo están los conceptos de necesidad y libertad. En tal cauce, Platón es muy claro cuando indica que “Nosotros no estableceremos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado la ciudad toda; porque pensábamos que en una ciudad tal encontraríamos más que en otra alguna la justicia, así como en la injusticia en aquella en que se vive peor...”.⁴²

De tal manera, la forma en la que analógicamente se relacionan los elementos que componen el alma con las formas de gobierno es mediante el objetivo al que tienden. La sana armonía de los elementos del alma tiende a conseguir la felicidad del ser humano o del microcosmos. Mientras tanto, la sana armonía de los elementos que componen a la ciudad tiende a la creación de un régimen político ideal que sea capaz de hacer feliz a la ciudad entera o al macrocosmos. Es decir, la aspiración de la ciudad es ser virtuosa para que su existencia sea simultánea a la virtud de los ciudadanos que la conforman.

Los elementos que componen la ciudad en el sistema de pensamiento platónico son fundamentalmente tres: los gobernados (*ἀρχομένοις*), los guardianes o guerreros (*στρατιώτης*) y los gobernantes (*ἀρχουσιν*). La virtud correspondiente a los gobernados,

⁴⁰ Esta tesis es sostenida fundamentalmente en *República* 371 a y ss; y en *Leyes* 676 a.

⁴¹ De hecho, una de las múltiples razones por las que Platón tiene ciertas reservas para admitir en su ciudad ideal la existencia de poetas y de arte *poietico o mimético* en general descansa en su creencia acerca de que el arte es una falsificación de la realidad. Falsificación que se hace pasar por real y verdadera, y que en general disocia la posesión de la virtud con la felicidad. Una de tales opiniones la podemos encontrar en el siguiente fragmento: “Vamos a decir que poetas y cuentistas yerran gravemente cuando dicen de los hombres que hay muchos malos que son felices, mientras otros justos son infortunados, y que trae cuenta el ser malo con tal de que ello pase inadvertido, y que la justicia es un bien para el prójimo, pero la ruina para quien la práctica”. *República*, 392 b. Esta opinión puede ser corroborada en 395 b.

⁴² *Ibid*, 420 b. Esta idea es repetida al menos en una ocasión más en 519 e y ss, lugar en el que se establece que la ley se esfuerza porque la felicidad suceda en la ciudad entera y no exclusivamente de forma marginal entre algunos de sus elementos.

guardianes y a los gobernantes es la templanza (σωφροσύνη). La virtud adecuada a los guardianes y a los gobernantes es la valentía (ἀνδρεία). Por su parte, la virtud exclusiva de los gobernantes es la prudencia (φρόνησις).⁴³ De tal manera, la analogía que se tiende entre los elementos que componen el alma y los que componen la ciudad viene dada por la participación de la virtud. La primera virtud será sobre la parte concupiscente, la segunda sobre la irascible y la tercera será una virtud de carácter racional.

A final de cuentas, Platón afirma que “El hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que se refiere a la idea de justicia, sino que será semejante a ella”.⁴⁴ De ahí precisamente la mentada analogía de la que hablamos, ya que aquella es posible gracias a la justicia que el ser humano tiene consigo mismo, es decir la virtud moral; mientras que la justicia expresada a nivel social se manifiesta en la ciudad bien gobernada a manera de felicidad colectiva.

Así entonces, Platón afirma que de la presencia o ausencia de tales virtudes y de su mutua combinación se van a crear distintos tipos de ciudades. Habrá una ciudad que será timocrática, otra oligárquica, otra democrática, y una tiránica que será la peor de todas. La más bella de las formas de gobierno será el gobierno regio o βασιλεία, lugar en el que residirá la justicia en su sentido más puro.

Para ilustrar la forma en la que también existen tres elementos interactuantes en el ser humano, Platón hace uso de la fórmula anterior y dice que en la especie humana existen tres maneras o formas de expresión de los apetitos fundamentales. Los apetitos o dimensiones en las que se manifiesta el alma son concupiscencia (ἐπιθυμητικός), irascibilidad (θυμός) y lo racional (λογιστικός).⁴⁵ Tales dimensiones constituyen facultades esenciales del alma. Por la misma situación, Platón expone que de la combinación de dichos apetitos en el alma del ser humano, de su “posesión o privación” y de su específica armonía, surge la tipología de los seres humanos en el mismo sentido en el que existe una tipología de las formas de gobierno.

⁴³ *Ibid*, 429 a y ss.

⁴⁴ *Ibid*, 435 b.

⁴⁵ *Ibid*, 439 d y ss. En 580 d, el argumento es llevado a su máxima consecuencia a grado tal que considera Platón que por medio de una segunda prueba psicológica puede quedar demostrada la analogía entre alma y formas de gobierno en la ciudad.

Ahora bien, en cuanto a la diferencia que realiza Platón con respecto a los tipos de ser humano, existen dos que son esencialmente diferentes entre sí. La primera de ellas es la *diferenciación política* y es desdoblada en el libro VIII de la *República*. Existe, para el ateniense, un hombre timocrático en el que el afán de honores y riquezas predominan. De la degeneración de aquel va a surgir, al igual que la que tiene cabida en la ciudad, el hombre oligárquico: hijo del timocrático que es dominado por el hambre de riqueza. Posteriormente, de una segunda degeneración surge el hombre democrático, individuo que posee las seguridades de los hombres anteriores y que ama la libertad excesiva: el libertinaje. En el último lugar de la degeneración humana y política se encuentra el tirano, aquel que domina entre esclavos y que termina por ser tiranizado por sus propias pasiones concupiscentes. En este sentido, nos vamos a encontrar con un tipo de injusticia peculiar que pocas veces es mencionada, ya que no tiene una connotación social específica. Este tipo de injusticia es aquella que el ser humano se provoca a sí mismo por no superar rectamente las contradicciones propias de su ser. Tal error va a dar como resultado la “esclavitud moral”.⁴⁶ Obviamente, la tipología de los seres humanos se encuentra íntimamente ligada a los tipos de felicidad, siendo el hombre regio, el βασιλικόν, el verdaderamente feliz, ya que se “posee a sí mismo” en forma excelentísima.

Como podemos darnos cuenta en la anterior tipología de los seres humanos realizada por Platón, existen distintos elementos sustanciales que son dignos de ser mencionados, ya que constituyen criterios específicos que participan tanto de la ontología como de la filosofía moral. No es extraño observar que en la tipología que es ofrecida en la *República* se encuentra condensada una clara idea acerca de los criterios de justicia y de la armonía. Por decirlo de alguna manera, en la teoría platónica del ser humano –y en general en su teoría metafísica- el plexo de los entes que existen en el mundo ocupan un lugar específico que les es otorgado por naturaleza. Dicho lugar es primeramente ontológico, empero, cuando se trata de descifrar los elementos que componen al ser humano se convierten en lugares morales. De la violación o el respeto de dichos lugares se desprende la justicia o injusticia del ser humano sobre sí mismo. La

⁴⁶ Quizá el lugar en el que aparezca desdoblado de mejor manera este tópico sea en las *Leyes* 635 b, lugar en el que Platón explica estos dos tipos de esclavitud sugiriendo que una se debe al miedo (la social) y la otra al placer (la moral o individual).

concupiscencia e irascibilidad, en esta lógica, nunca podrían encontrarse por encima de la racionalidad so riesgo de desatar un caos en el microcosmos que es el ser humano.

La segunda diferenciación que realiza Platón en torno a la tipología de los seres humanos es la que podemos denominar como *filosófica*, aunque también se encuentra relacionada con la posesión o privación de las virtudes señaladas. En tal sentido, el de anchas espaldas lleva a cabo nuevamente una distinción tripartita. Por una parte se encuentra el filósofo (φιλόσοφος) que es amante del saber. Por otra, el ambicioso o amante de honores (φιλονικος). Y por último, el amante de riquezas o ambicioso (φιλοκερδής).⁴⁷

Como podemos darnos cuenta, la división que aquí se efectúa es similar a la anterior, ya que el βασιλικόν y el ἄριστος representa a la naturaleza filosófica, mientras que el amante de honores corresponde al timocrático, y el amante de riquezas al oligarca. Es imposible no mirar en estas dos distinciones una analogía indisoluble. Por un lado, la diferencia ontológica entre aquellos tipos de seres que poseen cualidades específicas. Por otro, la diferencia moral en la que las personas humanas tienen la capacidad de deliberar respecto a la satisfacción de sus placeres.

De lo dicho anteriormente podemos comenzar a plantearnos distintas conjeturas. Primero: Para Platón el alma del ser humano está constituida por tres elementos. Segundo: Dichos elementos no guardan entre sí una relación simétrica, ya que, de ser así, todos los elementos tendrían la misma importancia o el mismo lugar ontológico y moral. Tercero: Al no guardar una relación simétrica, los elementos que componen al ser humano tendrán que guardar entre sí una relación de estratificación. Cuarto: La relación de estratificación estará dispuesta de tal manera que un agente o causa primera sea quien disponga el orden natural de los elementos restantes.

Así pues, la pregunta que se impone en nuestro camino es la siguiente: ¿Cuál es el agente que dispone el orden en los elementos que componen el alma según la doctrina platónica? Para descubrir la necesidad de la existencia de ese agente es necesario conocer primero el orden de importancia que asigna Platón a cada uno de los elementos

⁴⁷ *Ibid*, 581 b.

del alma. A su parecer, los apetitos se distinguen primeramente en necesarios e innecesarios, y secundariamente en legales e ilegales.⁴⁸ De tal manera, los que se acercan más a los placeres necesarios ocupan el rango más ínfimo, mientras que los que se encuentran orientados a la contemplación del “bien en sí” son los más sublimes.

El apetito concupiscente (ἐπιθυμητικός) ocupa el lugar más bajo, seguido de la irascibilidad (θυμός) y continuado últimamente por la comprensibilidad (μανθάνω). La comprensibilidad, en diferentes contextos, es considerada como el anhelo al que tiende la parte racional del ser humano, siendo el elemento más importante para entender la estratificación que nuestro pensador lleva a cabo en el ejercicio tipológico acerca de los seres humanos. De hecho, en el *Protágoras*, Sócrates manifiesta que “El alma se alimenta de enseñanzas o comprensiones (μαθήμασιν)”.⁴⁹ Platón asignará a la comprensibilidad el título de único placer legítimo, mientras que denomina como advenedizos y sujetos a la corruptibilidad a los dos restantes.

Ahora bien, si en el ser humano y en la ciudad existen tres elementos, y si de la ordenación de esos elementos hacia “el Bien en sí” se sigue la estratificación en la escala de seres humanos, habría que decir entonces que gracias a la supremacía de un elemento en el alma sobre otros es posible realizar la estratificación en la escala de los seres humanos en términos axiológicos. Opuestamente, si todos los elementos tuvieran la misma valía habría que colocarlos en sus relaciones en una escala horizontal. En otros términos, dado que de la ordenación de los elementos hacia el “Bien en sí” existen distintos tipos de relaciones, habría que decir que tales tipos de relaciones son las virtudes a las cuales se refiere Platón en una primera instancia.

La valentía es el valor político e individual que dispone al alma a no temer lo que no se debe temer en lo que se refiere a lo irascible. Asimismo, la prudencia es el valor político e individual del saber elegir en circunstancias particulares. Mientras que, la templanza, es el valor mediante el cual el alma, considerada como el elemento de más valía, somete al cuerpo, considerado como el elemento de menor valía en lo que

⁴⁸ La legalidad y la ilegalidad de la que habla Platón no tiene nada que ver con la ley jurídica en la manera en la que normalmente la entendemos. Es decir, Platón no hace referencia a la “ley” como esa serie de normas que rigen la vida cotidiana a manera de derecho positivo. Por el contrario, cuando Platón hace referencia a la “Ley” está hablando de aquello que es siempre igual, inmortal y verdadero (ομοίου ἔχόμενον και αθανατου και αληθείας) y que a su vez es asequible para el hombre. *República*, 585 c.

⁴⁹ Platón, *Protágoras*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, 313 d.

respecta a los placeres concupiscentes. De tal manera, el ser humano en cuanto tal, aquel que puede ser denominado justa y precisamente con ese título, es el individuo que consigue, a través de la virtud de la “justicia”, asignar a cada elemento de su alma el papel correspondiente. El esclavo moral, considerado como tal por Platón, es un cuasi-ser humano que carece de ordenación en el alma y que, por lo tanto, no se puede pertenecer a sí mismo, pues los placeres le pueden más que la comprensibilidad y la racionalidad. En sentido estricto, el único que puede ser ciudadano es el que no es esclavo de sí mismo, ya que el aspecto de la libertad es fundamental en la integración de la ciudad perfecta esbozada por Platón.

Con lo dicho anteriormente, se puede vislumbrar de forma clara como para Platón el concepto de ser humano y ciudadano se encuentra íntimamente ligado a la “posesión o privación” de las denominadas virtudes cardinales. En principio todos los seres humanos tienen concupiscencia, irascibilidad y comprensibilidad; sin embargo, en unos domina la primera, en los intemperantes; en otros la segunda, en los imprudentes; y en los que se acercan más al “deber ser” del ser humano en tanto que idea, domina la comprensibilidad. La ciudadanía ideal vendría a estar configurada por este tipo de seres humanos exclusivamente, pues aquellos mejores que nadie podrían gobernar con apego a los preceptos racionales.

En términos generales, para Platón, el ser humano existe en cuanto tal porque hay una idea o recta regla de aquel, misma de la cual le adviene su realidad. En tal sentido, el lugar ontológico del ser humano, de la humanidad de la cual participa, es algo que se adquiere por medio de la posesión de las virtudes que le son adecuadas al que es dueño de sí. En caso contrario, estaremos hablando de una esclavitud moral que ejerce el ser humano sobre sí mismo y que no le permite desarrollar su aspecto humano sino única y exclusivamente el animal. A estos últimos en general será a los que se les llamará como no ciudadanos en Grecia.

Cuando habla Platón de la ciudad (πόλις) y del ser humano (ἄνθρωπος), así como del género humano (ἄνθρωπινὸ γένει)⁵⁰ en general, entiende que aquellas dos

⁵⁰ Con mucha razón se afirma en el artículo intitulado “El Concepto del Hombre y el Humanismo en la Época Helenística” que “El vocablo *humanitas* surgirá en el círculo cultural romano. Pero solo el vocablo es genuinamente latino: el concepto, el sentido al que responde, es una construcción típicamente griega”.

entidades se componen de una multitud de elementos, cuya ocupación es ordenarlos correctamente para alcanzar su realización. Define, así, al ser humano de acuerdo con su gobierno interior (αὐτὴ πολιτείαν).⁵¹ Para nuestro filósofo, el ser humano es lo que es en tanto que posee una parte divina (θείον τι ἐν ἡμῖν) gracias a la cual puede orientarse en su paso por el mundo. La obediencia a los preceptos emanados de esa parte divina constituye el primer mandamiento moral que justificaría el reconocimiento de la mismidad.

§3 *El conocimiento político en Platón*

Después de haber analizado el concepto de ser humano en Platón a la luz de tres tópicos (la separación entre alma y cuerpo, las tres dimensiones en las que se expresan los apetitos del alma, y la dimensión social) resulta necesario ver en qué medida aquellas consideraciones se relacionan con la noción de conocimiento político. En tal sentido, tomaremos tres líneas de análisis que nos parecen fundamentales. La primera de ellas, la noción de conocimiento político en tanto que participante de un nivel gnoseológico. La segunda, los objetivos fundamentales del conocimiento político. Y la tercera, la relación entre la noción de conocimiento político y de sus objetivos con el concepto de ser humano.

§3.1 *Nivel gnoseológico*

Indagar en el nivel gnoseológico en el que ubica Platón al conocimiento político requiere utilizar diversas estrategias y no sólo una unilateralmente. El conocimiento político en la teoría platónica es analizado siempre desde diversos frentes y con diversas metodologías. En algunas ocasiones el conocimiento político se opone al conocimiento sofisticado, siendo mediado el asunto a través de la retórica. En otras, se desdobra la problemática desde la dicotomía ciencia-opinión o desde la dicotomía ciencia-técnica.

En *El Concepto de Hombre en la Antigua Grecia*, p. 111. En el *Político*, 262 d, Platón critica que el concepto de género humano (ἄνθρωπινὴ γενεή) sea dividido entre griegos y bárbaros, cuyo uso es muy recurrente en el mundo clásico, en lugar de entre varones y hembras. Asimismo, el concepto género humano en cuanto tal puede ser rastreado en diferentes fragmentos de su obra. Por ejemplo, *Político* (272 d), *Leyes* (677 a y ss, 721 b), *República* (473 d)

⁵¹ *Ibid*, 592 a

Cuando se maneja el asunto desde este punto de vista, también entra en consideración la separación entre el saber teórico y el práctico, así como sus distintas dimensiones de operatividad. A veces el conocimiento político aparece problematizado desde el punto de vista de su propia didáctica, ya sea como enseñanza de la virtud en general o de la prudencia en particular. En el presente subapartado intentaremos mostrar los diversos rostros que consideramos como mínimos para tener una aproximación medianamente justificada y sintética de esta problemática.

Desde los tempranos diálogos platónicos, el problema del conocimiento político aparece expresado como uno de los temas que mayor preocupación causaron en la mente del filósofo. Por ejemplo, en el diálogo de *Protágoras* uno de los tópicos que mayor relevancia tienen es el de desvelar si la virtud puede ser algo enseñable o si aquella pertenece a una de las cualidades que se adquieren por naturaleza o azar. La posición primera que mantiene Sócrates respecto a ese asunto es negativa, ya que manifiesta un cierto escepticismo respecto a la posición positiva de Protágoras. Para el sofista de Abdera, la virtud de la prudencia era una de las artes que podían ser enseñadas, ya que de hecho precisamente en eso era en lo que él se especializaba.

Una de las cuestiones que mayor pujanza tienen en el desarrollo del diálogo, además de la misma pregunta acerca de la didáctica, es el lugar gnoseológico que se le asigna al aprendizaje de la virtud política. Es curioso observar que al principio del diálogo de lo que se habla es de arte política (πολιτικήν τέχνην).⁵² Es decir, el conocimiento político es entendido en sentido técnico pero nunca en un nivel epistémico o doxástico. Ante tal argumento, Sócrates niega que pueda ser una técnica el conocimiento de las cosas políticas, ya que considera a la virtud política como no enseñable ni transmisible.

Los dos argumentos que esgrime el maestro de Platón tienen que ver con la forma democrática de gobierno y con la carencia de una historia didáctica de la susodicha virtud política. Por una parte, indica que en Atenas a todos se les convocaba a opinar acerca de la administración de la ciudad por lo que la lógica de gobierno ateniense estaría negando que dicha virtud fuera privativa y sólo asequible para unos

⁵² Platón, *Protágoras*, 319 b.

cuantos. Por otra, indica que los ciudadanos más sabios han sido incapaces de transmitir a todos esa virtud que ellos poseen.

Pero posteriormente del famoso mito de Prometeo, el diálogo da un vuelco de ciento ochenta grados. Sócrates empieza entonces a plantear la cuestión de la virtud en tanto que género. En este punto se denomina a la sabiduría (σοφία), sensatez (σωφροσύνη), valentía (ἀνδρεία), justicia (δική) y piedad (ἔσσις) como cinco nombres distintos para nombrar a la misma realidad.⁵³ Subsiguientemente, Sócrates cambia de postura y para postular la veracidad de su tesis frente a la propuesta de corte relativista-utilitarista de Protágoras, el maestro de Platón define que el saber político podría ser conocimiento si y sólo si es considerado como τέχνη μετρική.⁵⁴ Es decir, como una técnica de medición que sirve fundamentalmente para elegir los bienes mayores sobre los bienes menores, así como los males menores sobre los males mayores. Tal técnica presupone ya en sí la existencia de una escala jerárquica en los bienes y, por lo tanto, también en los placeres. Al final del texto, la cuestión queda relativamente irresoluta, aunque lo que permanece muy claro es que la virtud política puede ser enseñable si y sólo si es considerado como un saber a manera de ἐπιστήμη.⁵⁵

En el *Fedro*, Platón en voz de Sócrates expresa que el arte de la retórica es fundamentalmente persuasivo. Establece que es primordial que el retórico tenga un conocimiento muy exacto acerca de ideas tales como lo bueno y lo malo para que su persuasión sea parecida a una ciencia y no reducida a un mero engaño o falseamiento de la realidad.⁵⁶ En tal sentido, se admite la necesidad de que la retórica haga uso del conocimiento de la inteligencia y del carácter del ser humano. Por el mismo motivo, quedan ciertas dudas acerca de si cualquier tipo de retórica puede ser utilizada como prueba de la existencia del conocimiento político objetivo. Contrariamente, resulta establecida la premisa según la cual la retórica parece ser un mero utensilio del cual se podría servir la ciencia que versa acerca de lo justo y lo injusto para transmitir su conocimiento. Esa ciencia, aparentemente, tendría que ser el conocimiento político objetivo por excelencia.

⁵³ *Ibid*, 351 b.

⁵⁴ *Ibid*, 356 e.

⁵⁵ *Ibid*, 361 a.

⁵⁶ Platón, *Fedro*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, 260 c.

Reafirmando la tesis anterior, en el *Gorgias* se establece que la susodicha retórica es persuasión que sirve fundamentalmente en los tribunales y en las asambleas.⁵⁷ Por lo mismo, Platón observa en la retórica “un artífice de la persuasión (πειθώ) que da lugar a creencia (πιστευτικός), pero no a una verdadera enseñanza (διδασκαλικός) acerca de lo justo y lo injusto”.⁵⁸ Es decir, la retórica en tanto que quehacer político es vista como una actividad que es capaz de producir imágenes y opiniones para persuadir, pero que es incapaz de aproximarse realmente al conocimiento en tanto que ciencia. Vista la retórica desde este punto de vista podemos decir que aquella se encarga de persuadir en casos particulares, pero no demuestra nada en un sentido universal.

A la luz de los textos mencionados, la retórica es comprendida desde el umbral de la manipulación de los sentimientos y las mociones humanas, oponiéndose al verdadero conocimiento, a la ἐπιστήμη, ya que esta última hace uso de la razón humana, del pensamiento y de los inteligibles para aproximarse a la verdad por mor de los universales. En otros términos, en el caso de la retórica parece que lo fundamental no es los conceptos de verdad y conocimiento, sino más bien el de persuasión y el de la mera apariencia que genera opiniones contingentes. Si la retórica sirve fundamentalmente para persuadir, el conocimiento epistémico lo que buscará es la demostración rigurosa.

Sumamente importante es entender que de la mano de la consideración de la retórica como un ejercicio persuasivo se encuentra una tipología del saber verdadero y falso en cuestiones políticas. Para ejemplificar la cuestión, se sugiere que, de la misma manera que existen dos saberes verdaderos del cuerpo (la gimnasia y la medicina), existen otros dos que son falsos y que resultan paliativos ante la ausencia de los dos anteriores (la cosmética y la cocina). En el caso de los saberes del alma que tienen que ver con el conocimiento político, la aproximación a la buena legislación y a la justicia será vista como verdadera, frente a la sofística y a la retórica que serán consideradas como pseudo-saberes. Dos pseudo-saberes del cuerpo serán análogos a dos pseudo-saberes del alma en el mismo sentido que los saberes verdaderos del cuerpo son análogos a los del alma.

⁵⁷ Platón, *Gorgias*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, 454 b.

⁵⁸ *Ibid*, 455 a.

En la *República*, al hablar del conocimiento político que deben tener los guardianes para ejercer su función, misma que afecta directamente a todos los ciudadanos, el filósofo ateniense indica que aquel “es el conocimiento de la preservación”.⁵⁹ En tal sentido, se denomina al conocimiento político como un tipo especial de prudencia. De forma semejante al diálogo *Gorgias*, en otro fragmento de la *República*, Platón compara los efectos del conocimiento político con los efectos del conocimiento médico.⁶⁰ El saber político es visto como conocimiento de la sanidad en asuntos públicos.

A pesar de lo dicho, quizá en el texto en el que se manifieste con mayor contundencia la perspectiva que tiene Platón frente al conocimiento político sea en el *Político*. En tal lugar, se dice que las ciencias se dividen fundamentalmente en prácticas (πρακτικός) y teóricas (γνωστικός).⁶¹ Igualmente, se establece que el conocimiento del político puede ser o despótico (δεσποτικός) o administrativo (οικονομικός).⁶²

Posteriormente, se hace una distinción entre las ciencias teóricas directivas (προαγορεύω) y las críticas (κριτικός).⁶³ Se asume, por lo tanto, que el conocimiento político es fundamentalmente teórico. La diferencia entre una y otra vertiente de lo teórico es que la directiva es la ciencia del déspota, mientras que la crítica es la que necesita de la observación y no necesariamente del mando omnipotente. Después de una larga digresión acerca de la forma en la que se habría que definir qué tipo de entidad es el ser humano, se establece que la política podría ser considerada como la ciencia de apacentar razas puras.⁶⁴ En tal cauce, el establecimiento de la tesis principal consiste en decir que dicho apacentamiento se lleva a cabo tanto en el arte real como en el político sobre seres humanos y no sobre bestias o esclavos.⁶⁵

Posteriormente a la digresión del famoso mito de Cronos que concluye con la idea que predica que el movimiento sobre el propio eje natural del tiempo giraba a la inversa, se establece que los dioses abandonaron a los seres humanos a su libre

⁵⁹ Platón, *República*, 428 d.

⁶⁰ *Ibid*, 489 c.

⁶¹ Platón, *Político*, 258 e.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibid*, 260 b.

⁶⁴ *Ibid*, 267 c.

⁶⁵ *Ibidem*.

arbitrio.⁶⁶ De ahí, precisamente, que al dejar de ser gobernados los seres humanos por los dioses se necesitara la creación de un conocimiento político que sirviera para administrar las cosas humanas en común. Por ello, en otro sitio se establece que “Ningún arte es mejor o anterior a la política”.⁶⁷ Después de la huída de los dioses, los seres humanos tienen que arreglárselas con sus propios recursos y en ese instante nace la política. Aparentemente la causa es la indefensión y la ausencia de protección.

Una de las diferencias más importantes que establece Platón en tal texto es la que distingue al *arte tiránico* del *arte político*. A partir de tal diferencia se instituye que el gobierno tiránico es siempre por vía de imposición y en contra de los intereses de los gobernados. Por su parte, el gobierno político es un gobierno implantado con el asentimiento de los gobernados, ya que es en su propio beneficio. De ahí nace esencialmente la famosa distinción que posteriormente el propio Aristóteles utilizó de manera similar para distinguir las formas de gobierno rectas de las desviadas. Por el mismo motivo, el conocimiento político es también definido como “el arte de cuidar la *pólis*”.⁶⁸ La analogía se construye a partir de la visión según la cual el conocimiento político es en cierto sentido un positivo arte de tejer. Dicho arte de tejer consiste en la vinculación que se lleva a cabo entre los distintos sectores productivos de la sociedad para que aquellos forjen el bien común a través de una sana armonía.

Después, Platón elabora una distinción entre las artes productivas y dice que unas son causas cooperadoras de la producción y otras son las que llevan a cabo la fabricación directa del producto final, es decir, del objeto que se ha de consumir. Establece que el conocimiento político no puede pertenecer a ninguna de aquellas y que, por el contrario, será aquel que se encargue de dirigir lo que se tiene que producir según la cantidad, la calidad y la necesidad. Por lo mismo, establece que el conocimiento político ha sido visto en diversas ocasiones como el conocer la justa medida de lo conveniente, lo oportuno y lo necesario.⁶⁹

⁶⁶ *Ibid*, 269 e.

⁶⁷ *Ibid*, 276 b.

⁶⁸ *Ibid*, 280 a.

⁶⁹ *Ibid*, 284 e.

El conocimiento político que tiene mayor consistencia es indudablemente el gobierno real, el que da como resultado el gobierno monárquico e ilustrado. En este sentido, establece que “El gobierno real es una ciencia crítica y directora”.⁷⁰

Según lo visto hasta el momento, el conocimiento político es para Platón fundamentalmente una *ἐπιστήμη*. El verdadero conocimiento político se distingue de tal manera de la sofística y de la retórica, en tanto que estas últimas se encargan esencialmente de formar opiniones contingentes, mientras que la primera busca verdades necesarias. El nivel de verdad en el cual se moverá el conocimiento político verdadero será por ello de diferente índole al de la creencia. Igual a como se sugiere en el mito de la caverna, mientras la sofística y el falso conocimiento (ya sea político o de otra índole) se mueven en el plano de la imaginación (*εἰκασία*) y de la creencia (*πίστις*), el conocimiento verdadero fija sus cimientos en el pensamiento reflexivo (*διάνοια*) y en la inteligencia (*νόησις*).

La lucha de Platón fue precisamente en ese campo, indicando que ciencia y opinión se distinguen fundamentalmente por las realidades a las cuales se refieren. La ciencia siempre será verdadera, mientras que la opinión puede serlo o no dependiendo de sí sabe apegarse a recta regla. En tal sentido, el conocimiento de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo, de lo provechoso en sentido excelso de lo nocivo, serán los contenidos a los cuales se refiere el de anchas espaldas para hablar del acercamiento al conocimiento político. Recordemos, en tal sentido, que el saber político es para Platón no un conocimiento que produzca entes objetivos en la realidad empírica, sino más bien, es el que se encarga de coordinar y administrar dicha producción de carácter empírico que es el provecho directo de otras artes. El arte político produce beneficios inmateriales, pues la organización y el orden sólo son asequibles por medio de la inteligencia.

§3.2 *Objetivos del conocimiento político*

⁷⁰ *Ibid*, 262 b.

A la par de la indagación acerca de los conocimientos concretos que debe tener el político para Platón, resulta necesario visualizar cuáles son los objetivos de tal conocimiento, pues aquellos dos encuentran su realización de manera simultánea. Es importante saber qué contenidos tiene el saber político en el mismo sentido en el que debemos saber el para qué. En el presente subparágrafo hablaremos de los lineamientos que establece la teoría platónica en ese respecto. Para ello, utilizaremos principalmente el texto de las *Leyes* para encontrar los tópicos que consideramos como mínimos para tener un acercamiento medianamente objetivo sobre el asunto.

El primer requisito del buen político es indudablemente el de tener una noción exacta acerca de ideas tales como lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. La primera tarea que surgirá de la concepción de tales representaciones será la de producir leyes o reglas del juego para la ciudad. En tal sentido, el político que conoce verdaderamente su labor tiene que ser un buen legislador y no tiene que permitir que sean las opiniones contingentes y equivocadas del pueblo las que se establezcan como leyes. En otros términos, “los buenos legisladores disponen las leyes mirando a la mayor virtud”.⁷¹ El conocimiento político servirá primordialmente para que el gobernante sea capaz de visualizar cuál es la justicia perfecta y su forma de implementación en la vida colectiva por medio de leyes escritas. En algunos casos, apelará a la creación de leyes no escritas, a través de la modificación o metamorfosis de las costumbres o del carácter del pueblo para dirigirlo hacia la anhelada virtud. El conocimiento político se mueve en tal sentido en los límites de la legalidad y de las fuentes de donde emana aquella.

Otra de las cuestiones de suma importancia que debe tener en consideración el gobernante son la clase de elementos que componen a la ciudad y su dominio, ya que una de las misiones más importantes y más difíciles será mantenerla siempre como *unidad*. El buen político procurará que la guerra (πόλεμος) y la sedición (στάσις) no se presenten en su ciudad y, por el contrario, coadyuvará al establecimiento de la paz y de la buena concordia.⁷² De tal manera, y sólo de tal manera, su cometido podrá estar satisfecho, ya que la desaparición de la ciudad implicaría la desaparición de todas sus misiones en tanto que gobernante. Por mor de aquello, lo que en el Renacimiento se

⁷¹ Platón, *Leyes*, 630 e y ss.

⁷² *Ibid*, 628 c.

título con el nombre de “razón de Estado”, es lo que Platón denominará como la misión mediadora del gobernante en los conflictos internos de la ciudad.

El conocimiento de la constitución esencial del ser humano resultará necesario para el buen gobernante, pues precisamente su gobierno se establecerá con la finalidad de administrar y regular las actividades humanas. En tal cauce, Platón considera que “Cuando los hombres investigan acerca de las leyes casi todo su examen tiene por objeto los placeres y dolores que se dan en las ciudades y en las vidas de los individuos. Esas dos son las fuentes que manan y corren naturalmente...”⁷³

En una tesis interesante y que no pierde vigencia en la actualidad, expone que los seres humanos violan los lineamientos legales debido a dos causas fundamentales, a saber, para evitar el dolor y para procurar el placer. Por lo mismo, el conocimiento político debe incluir el conocimiento de la realidad ontológica de la que trata: el ser humano. De hecho, hasta se podría decir sin temor a recurrir a anacronismo alguno que para Platón el conocimiento de la naturaleza humana resulta fundamental para el buen gobernante, pues precisamente su misión es la de conducir a los gobernados hacia la virtud, siguiendo los lineamientos de la susodicha naturaleza.⁷⁴

Mientras las leyes punitivas son hechas en general para castigar las omisiones o violaciones a las disposiciones de la ciudad, la educación es el mecanismo mediante el cual se introduce en las reglas del juego a los futuros ciudadanos procurando que no se violenten tales disposiciones posteriormente. Así entonces, si las leyes punitivas sirven para castigar, la educación sirve fundamentalmente para prevenir. Por lo mismo, el político deberá entender también de educación e intentará implementar un sistema formativo que sea acorde a la forma de gobierno implantada en la ciudad. De ahí precisamente la importancia de la παιδεία platónica. En palabras de Platón: “La educación es la conducción de los niños hacia el principio enunciado por la ley como recto, tenido igualmente como tal de consuno por los hombres de provecho y por los ancianos”⁷⁵.

⁷³ *Ibid*, 636 d.

⁷⁴ *Ibid*, 664 e.

⁷⁵ *Ibid*, 659 b.

Hermanado con el problema de la educación se encuentra uno de los temas más controvertidos de la filosofía platónica, a saber, su visión respecto a la poesía en particular y respecto al arte en general. Su enfoque respecto a este tema ha sido catalogado como tiránico y enfermizo por filósofos como Popper. Sin embargo, dentro de su teoría política ocupa un lugar fundamental, pues considera que los seres humanos no dejamos de ser educados en la niñez, sino que lo seguimos siendo durante todas nuestras vidas.

La gran preocupación platónica puede ser resumida en el hecho de que considera al arte como una mera imitación o falseamiento de la realidad que pasa como algo natural en lugar de como algo artificial. De ahí precisamente su peculiar peligro. Desde el punto de vista de Platón, el arte en general y la poesía en particular deberían estar reguladas para que en ellas se expresen los valores supremos, ya sea de los seres humanos, ya sea de la vida en sociedad. La teoría de los valores platónica juega en este respecto un papel sumamente importante, pues las equivalencias trascendentales entre lo bueno-justo-bello-verdadero le parecen innegables y objetivas. En pocas palabras, nuestro filósofo piensa que “El poeta ha de decir que el hombre de bien, siendo templado y justo, es feliz y dichoso, ya sea corpulento y fuerte, pequeño y débil, ya rico, ya pobre”.⁷⁶ La virtud será considerada como la única fuente real de felicidad, siendo menospreciados los valores hedonistas y utilitaristas del placer o de la posesión de bienes materiales.

En suma, tres serán los conocimientos fundamentales que tiene que poseer el político para llevar a cabo su tarea de forma efectiva. Esos tres conocimientos deben estar enfocados a los siguientes puntos:

1. Que la ciudad para la que legisle sea libre (ελευθέρα).
2. Que esté avenida consigo misma (φίλη εαυτή).
3. Que sea racional (νοῦν ἔξει).⁷⁷

⁷⁶ *Ibid*, 660 e. Platón considera que el arte mimético debe tener en consideración la dimensión de las ideas y de las formas, la de la verdadera realidad, para efectuar su trabajo de buena manera. La finalidad del arte sería así la de imitar la naturaleza de lo Bello en sí. Por lo mismo, indica que “La rectitud de la imitación consiste en reproducir lo imitado en su cantidad y calidad...si no se ha de errar en el juicio de una producción es preciso conocer en cada caso su naturaleza, su esencia e intención”, en 668 b y ss.

⁷⁷ *Ibid*, 701 d.

Otro de los aspectos fundamentales para Platón, respecto al conocimiento político, es que los gobernantes deben saber siempre que son servidores de las leyes y que nunca pueden estar por encima de ellas.⁷⁸ Aunado a esto, los dos aspectos que deben considerar los seres humanos que se dediquen al quehacer político para no fomentar la disensión serán: la atribución de las magistraturas a sus respectivos titulares y la distribución de los reglamentos para regular las susodichas magistraturas.⁷⁹ El político debe saber que los tres bienes por los que siempre lucha el ser humano o son del cuerpo, o del alma, o monetarios.⁸⁰ Por tal motivo, debe saber jugar con dichas apetencias para conseguir que la ciudad sea virtuosa en sí misma o bien para evitar que unos se destruyan a otros en la búsqueda de tales bienes.

Entre los temas que competen al conocimiento político de manera general y que no tienen gran incidencia para nuestro estudio se encuentran los referentes a la repartición de tierras⁸¹, la organización del culto⁸², el estado civil⁸³, los delitos del fuero común⁸⁴, y los que incumben al trato con las otras ciudades⁸⁵, entre otros.

En suma, la labor del político en cuanto político requiere cierto tipo de conocimientos particulares. A grandes rasgos, podemos resumirlos en tres líneas generales: el cuidado de la ciudad para evitar la disensión, creación de leyes punitivas y creación de lineamientos legales para la educación de los ciudadanos.

§4 Preferencia en torno a la forma de gobierno: relación del conocimiento político con el concepto de ser humano

La preferencia particular de Platón respecto a una forma de gobierno determinada se encuentra relacionada directamente con su noción acerca del conocimiento político y con su planteamiento respecto a la configuración y condición ontológica del ser humano. Después de haber descrito a lo largo del trabajo estos

⁷⁸ *Ibid*, 715 c.

⁷⁹ *Ibid*, 735 a.

⁸⁰ *Ibid*, 743 d-e.

⁸¹ *Ibid*, 763 a y ss.

⁸² *Ibid*, 759 a y ss.

⁸³ *Ibid*, 770 a y ss.

⁸⁴ *Ibid*, 913 y ss

⁸⁵ *Ibid*, 941 a.

últimos planteamientos intentaremos mostrar su relación a través de tres líneas generales. La descripción de las formas de gobierno y su relación con el gobierno del ser humano será la primera de ellas. La segunda, las críticas a los gobiernos desviados, en especial a la democracia y tiranía. La tercera, la justificación del rey filósofo y del gobierno constitucional a través de un modelo específico de ciudadanía.

§4.1 *Formas de gobierno y tipos de ser humano*

Al hablar de las formas de gobierno, en el libro VIII de la *República*, Platón advierte primeramente que en la ciudad ideal serán reyes (βασιλεία) los que sean mejores en lo tocante a filosofía y estrategia de guerra. En este lugar no hablaremos fundamentalmente de la considerada mejor forma de gobierno y de su justificación. Esa temática se desdoblará más adelante. De lo que hablaremos primordialmente es del resto de las formas de gobierno y de su relación con el carácter de los seres humanos que las conforman. Sólo así nos será más sencillo observar de qué manera existe una correspondencia analógica. Tomaremos en consideración que dichas formas de gobierno son pensadas en general como deficientes, o bien, menos perfectas que la que se establece en la ciudad ideal, ya que el tipo de ser humano que conforma el régimen aristocrático es denominado como bueno (ὀρθός) y justo (δίκη).⁸⁶ Siendo, por ende, los demás seres humanos de las diferentes formas de gobierno más o menos adecuados al paradigma por excelencia dependiendo del grado de degeneración en el cual se encuentren.

El primer régimen de gobierno del que habla Platón es de la timarquía o timocracia. Dicho régimen vio su nacimiento y mayor esplendor en las ciudades de Creta y Lacedemonia, por lo que son consideradas como modélicas. Posteriormente, menciona a la oligarquía, también conocida como el gobierno de unos pocos que establecen patrones de justicia en su propio beneficio. En tercer lugar, se habla de la democracia o del gobierno del pueblo, régimen de los pobres que ejercen el mando para sí en deterioro de los ricos. Y finalmente, de la tiranía, a la que se destaca como la

⁸⁶ Platón, *República*, 544 e.

forma más degenerada de todas. Más adelante indica que "...si las ciudades son cinco, también serían cinco los modos en que estén dispuestas las almas individuales".⁸⁷

El régimen timocrático se entiende como una cierta organización que tiene como principios la ambición y el ansía de honores. La forma de gobierno se sustenta en "El respeto de los gobernantes y la aversión de la clase defensora de la ciudad hacia la agricultura, oficios manuales, negocios...Y el de no atreverse a llevar sabios a las magistraturas y hallarse en todo momento en pie de guerra (serán propensos)".⁸⁸ Igualmente, Platón piensa que en esa forma de gobierno "Codiciadores de riquezas serán..., pues tendrán almacenes y tesoros privados en que mantengan ocultas las riquezas que hayan depositado en ellos, y también viviendas amuralladas, verdaderos nidos de particulares en que derrocharán mucho dinero gastándolo para las mujeres o para quien a ellos se les antoje...Serán también ahorradores de su dinero, como quien lo venera y no lo posee abiertamente, y amigos de gastar lo ajeno para satisfacer sus pasiones; y se proporcionarán los placeres a hurtadillas, ocultándose de la ley como los niños de sus padres, y eso por haber sido educados no con la persuasión, sino con la fuerza, y por haber desatendido a la verdadera Musa, la que va unida al discurso y a la filosofía, honrando en más alto grado a la gimnástica que a la música".⁸⁹

Dentro de las propiedades del carácter del ser humano timocrático se encontrarán, a muy grandes rasgos, las siguientes:

1. Obstinado.
2. Duro con los esclavos y amable con los hombres libres.
3. Obediente para con los gobernantes y amigo de los cargos y honras.
4. Amante de la gimnasia y de la caza.⁹⁰

Respecto a la oligarquía, aquella es entendida como el gobierno basado en el censo, en el cual mandan los ricos, sin que el pobre tenga acceso alguno al gobierno.⁹¹ Las características de tal régimen son, *grosso modo*, las siguientes:

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibid*, 547 d-e. Los paréntesis son míos.

⁸⁹ *Ibid*, 548 a-c.

⁹⁰ *Ibid*, 549 a.

⁹¹ *Ibid*, 549 c.

1. Emplean las arcas llenas de dinero heredadas para encontrar nuevas maneras de gastar el dinero violentando las leyes.
2. Amarán la riqueza en deterioro de la virtud. Serán amantes del negocio y la riqueza.
3. Al rico le aman y lo llevan a los cargos, mientras que al pobre le desprecian.⁹²

El gran defecto que encuentra Platón en la ciudad oligárquica es que no estará configurada como unidad. Por el contrario, pensará que la ciudad gobernada de tal manera está escindida fundamentalmente en dos partes. Una será la ciudad de los ricos, en donde sus intereses son los que predominan sobre la otra ciudad, la de los pobres. De tal manera, en el interior de aquel macrocosmos permanecerá ingente una lucha constante entre dos fuerzas antagónicas que podrían erigirse en el mayor mal para la ciudad. De hecho, precisamente en aquella forma de gobierno es en donde cree Platón que surgen las mayores injusticias debido a que todo puede ser vendido o comprado. Ahí habrá mendicidad y delincuencia, pues la pobreza arrastrará a algunos a actuar contrariamente a la ley y a la naturaleza. La realidad ontológica que es la ciudad tiene en su seno una contradicción tal que se puede constituir con mucha probabilidad en la causa de su crisis, disolución y extinción.

El ser humano con carácter oligárquico dispone el elemento razonador de su alma con miras a la obtención del dinero, mientras que el elemento irascible determina que su admiración por sí tiene que estar orientada y clarificada por la susodicha adquisición de bienes. Será una persona ahorradora e industriosa que se limitará a satisfacer los deseos más necesarios, pero que no se permitirá ningún dispendio adicional. Será sórdido y buscador de la ganancia en toda situación.

De igual manera a como existe una disensión en la ciudad gobernada de forma oligárquica, habrá una disensión en el ser humano que rija su ser de esa manera. Sin embargo, según la forma de ver las cosas por Platón, en términos generales, “prevalecerán en general los mejores deseos contra los peores”.⁹³ El interés por la

⁹² *Ibid*, 550 e-551 a.

⁹³ *Ibid*, 555 d-e.

ganancia lo alejará de los otros vicios. Empero, aquel no será un ser humano que practique el “bien en sí” por el hecho de ser la recta regla, sino que así lo hará porque será un simple medio para saciar su hambre de riqueza. En donde el hombre recto pone el bien en sí, el hombre oligárquico pondrá la riqueza y el poder. Por ese motivo, la forma en la que el ser humano de carácter oligárquico se dominará a sí mismo será por el uso de la violencia y no por el uso de la razón. Gracias a la fuerza y al temor por perder su fortuna, no se inclinará a los placeres provenientes de la concupiscencia. Aquello es como dice Platón, “habrá volado muy lejos de él la genuina virtud de un alma concertada y armónica”.⁹⁴

Siguiendo con las alteraciones en las formas de gobierno y con el tipo de ser humano que les corresponden, el régimen de gobierno democrático nacerá cuando “Habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que, por lo regular, suelen cubrirse en este sistema mediante sorteo”.⁹⁵ De tal manera, la democracia nacerá en cierto sentido de la escisión que se establece en la ciudad cuando se divide entre pobres y ricos. Si el gobierno oligárquico se caracteriza por ser el régimen de los ricos y porque domina la irascibilidad, en la democracia serán los pobres quienes rijan y será la concupiscencia el elemento dominante.

Una de las características peculiares del régimen democrático es que en tal lugar habrá licencia casi absoluta para todos los modos de vida. Su mayor defecto, por lo mismo, es tratar a los desiguales como iguales.⁹⁶ Todos los miembros de tal régimen vivirán en un régimen placentero y anárquico, como lo define el propio Platón.

La forma de vida del ser humano que se gobierna a sí mismo democráticamente la describe el de anchas espaldas de la siguiente forma: “El tal sujeto vive gastando tanto en los placeres innecesarios como en los necesarios, ya sea su gasto de dinero, de trabajo o de tiempo; y si es afortunado y no sigue adelante en su delirio, sino que, al hacerse mayor, acoge, pasado lo más fuerte del torbellino, a unos grupos de desterrados y no se entrega del todo a los invasores, entonces vive poniendo igualdad en sus

⁹⁴ *Ibid*, 554 e.

⁹⁵ *Ibid*, 557 a.

⁹⁶ *Ibid*, 558 c.

placeres y dando, como al azar, el mando de sí mismo al primero que cae, hasta que se sacia y lo da a otro, sin desestimar a ninguno, sino nutriéndolos por igual a todos”.⁹⁷

La característica más importante del ser humano democrático es que coloca en una escala horizontal a todos los placeres, no encontrando diferencia cualitativa entre aquellos. De tal forma, los lugares ontológicos y morales que Platón asignaba a cada uno de los elementos que conforman al alma del ser humano se ven descompuestos y eliminados de su escala jerárquica. Las diferencias resultarán cuantitativas y tendrán que ver más con la intensidad que con su relación respecto a la parte más excelsa del ser humano. Por lo mismo, el hombre democrático considera a todos los deseos como dignos y justos. Este tipo de ser humano es el más polifacético de todos y puede presentar las caras más distintas, ya que los deseos son varios y diversos.⁹⁸

La última de las transformaciones de la ciudad y del ser humano, será la transición que se lleva a cabo de la democracia a la tiranía. En ese sentido Platón plantea lo siguiente: “Cuando una ciudad gobernada democráticamente y sedienta de libertad tiene al frente a unos malos escanciadores y se emborracha más allá de lo conveniente con ese licor sin mezcla, entonces castiga a sus gobernantes si no son totalmente blandos y si no le procuran aquélla en abundancia, tachándolos de malvados y oligárquicos”.⁹⁹

La transición de la democracia a la tiranía está mediada por cierta ansia de libertad excesiva y por la introducción de la indisciplina en todos los campos de la vida. Los roles sociales sufren entonces una subversión y todo aparece en completo desorden. De tal modo, la demasiada libertad termina por convertirse en esclavitud, misma que va a estar presente tanto en la ciudad como en el ser humano.¹⁰⁰ Por lo mismo, Platón piensa que la más ruda esclavitud se origina en la extrema libertad de la democracia, ya que prácticamente todo está permitido en esa forma de gobierno. Esa misma libertad excesiva, que no es otra cosa que el libertinaje, será la fuente de la que se alimentarán los tiranos para hacerse del poder. De hecho, la forma de gobierno tiránica estará sumamente emparentada con la tiranía moral proveniente de la concupiscencia, ya que

⁹⁷ *Ibid*, 561 a.

⁹⁸ *Ibid*, 561 e.

⁹⁹ *Ibid*, 562 d.

¹⁰⁰ *Ibid*, 564 a.

en el ser humano gobernado de esa manera prevalecerán los apetitos concupiscibles, es decir, estando sobre los irascibles y los racionales.¹⁰¹

Para su análisis, la ciudad democrática es dividida en tres elementos. Uno, el conformado por el linaje que nace de la licencia y que son apartados del poder político, a los cuales se denomina como “multitud”. El segundo grupo, al que Platón denomina como zánganos y representa a los “ricos” en general. Mientras tanto, el tercer linaje será el pueblo que es en general pobre. La transformación de la democracia a la tiranía se llevará a cabo cuando uno de los maestros o jefes del pueblo se convierta metafóricamente en lobo.¹⁰² Es decir, al iniciar procesos de persecución contra los ricos y contra los ciudadanos sobresalientes que pongan en peligro su poder.¹⁰³ Por lo mismo, una de las características de la tiranía será que el tirano necesitará siempre hacerse de una guardia personal para cuidarse de los ataques de la ciudadanía. Dicha ciudadanía considerará a su régimen, en general, como advenedizo y nocivo en cierto momento. Los tiranos, contrariamente a los monarcas legítimos, necesitarán de la intervención de los poetas a sueldo, para que estos a su manera adulen su mandato. De hecho, una causa más por la que Platón desprecia en general a los poetas es porque los considera, bajo ciertas condiciones, como los cantores de la tiranía.¹⁰⁴

En suma, Platón sostiene que las formas de gobierno de la ciudad son análogas a los tipos de ser humano, dependiendo del elemento que sobresalga, ya sea en el gobierno del macro o microcosmos. Igualmente, piensa que las transformaciones en las formas de gobierno van hacia peor, ya que a la corrupción de un cuerpo político o humano siempre se suman las demás corrupciones. La tiranía es considerada la peor forma de gobierno, en el mismo sentido en el que la monarquía es considerada como la mejor. La razón de que aquello suceda de tal manera, a pesar de la paradoja que implica por ser ambos gobiernos de uno solo, es que en la monarquía la ciudad estará ordenada según lugares ontológicos y morales muy específicos, mismos que no se respetarán en la tiranía. Si la monarquía es el gobierno de un ser humano libre sobre otros seres humanos libres que son guiados a la virtud y a la felicidad, la tiranía será entendida

¹⁰¹ En 573 b, Platón plantea una metáfora interesante en este respecto, ya que Eros (el dios que incita los apetitos de la concupiscencia por excelencia) es visto como un borracho tirano.

¹⁰² *Ibid*, 565 e.

¹⁰³ *Ibid*, 567 c.

¹⁰⁴ *Ibid*, 568 b y ss.

como el gobierno de un esclavo sobre otros esclavos en donde predomina el vicio y la ignorancia. Tal ignorancia tendrá que ver en el fondo con el lugar ontológico y la condición moral del ser humano y del ciudadano.

§4.2 Críticas a los gobiernos desviados: la cuestión de la democracia y la tiranía

Muchos de los elementos que hemos presentado hasta el momento nos muestran hasta qué punto Platón considera que timocracia, oligarquía, democracia y tiranía son consideradas como formas desviadas de gobierno. La crítica se sustenta primordialmente en la tesis que predica que son tres los elementos que componen a la ciudad y al ser humano, y que cada uno de esos elementos tiene un lugar ontológico y moral que es otorgado por naturaleza. De tal modo, cuando esos lugares son violentados y los elementos que componen a la ciudad cumplen con distintas funciones a las dadas por naturaleza se presenta el gobierno corrupto. Ya sea en algunas ocasiones porque el elemento irascible domine sobre el concupiscible y el racional, ya sea en otros porque el racional y el irascible se hallen supeditados a la concupiscencia, las formas desviadas de gobierno son consideradas de tal manera porque subvierten la funcionalidad de los elementos que componen a la ciudad y al ser humano. En el presente subapartado mostraremos, a grandes rasgos, algunas de las facetas por las que atraviesa el pensamiento platónico para llevar a cabo su crítica a las formas de gobierno desviadas, poniendo atención exclusivamente en su ineludible descrédito de la democracia y la tiranía como las peores formas de gobierno.

La crítica que lleva a cabo Platón a la democracia y a la tiranía se desenvuelve en distintos frentes. El primero de ellos tiene que ver con la incapacidad de la multitud y del pueblo en general para alcanzar verdaderos conocimientos por sí mismos. El segundo, muy relacionado con el primero, tiene que ver con el hecho de que en la democracia la opinión se encuentra por encima del conocimiento como *ἐπιστήμη*, siendo, por tal motivo, el pueblo propenso a la manipulación de alguien que conozca las inclinaciones humanas, a saber, el sofista y el orador. Una crítica más estará relacionada con el hecho de que al ser la democracia el gobierno basado en lo opinable y no en lo verdadero, el régimen tenderá no a una justicia absoluta sino sólo relativa en la que los placeres de la concupiscencia serán el factor determinante. De tal modo, esas críticas,

aunadas a otras más configuran un núcleo sólido que nos permite ir identificando algunas razones de la oposición platónica a ciertas formas de gobierno y, por lo tanto, también a ciertas formas de entender el conocimiento político, el ser humano y la ciudadanía en general.

Respecto al primer frente, variados son los apuntes en la obra platónica en la que se reflexiona acerca de la incapacidad del pueblo y de la multitud para alcanzar verdades universales. Una disertación acerca de tal temática la podemos localizar en la famosa escala de conocimientos expuesta unas líneas antes acerca del desarrollo de la alegoría de la caverna. Según este punto de vista, la mayoría de los seres humanos llaman conocimiento al tipo de acercamiento a la realidad que se obtiene a partir de la creencia y de la imaginación, es decir, aquello que podemos denominar como el horizonte de la opinión. Platón pensará, en tal sentido, que el conocimiento que prescinde de aquellos elementos, así como de las sensaciones es difícil de alcanzar, ya que requiere una cierta purificación que sólo el amante de la verdad puede llevar a cabo. En un fragmento de la *República*, expone en ese mismo sentido que “es imposible que el vulgo sea filósofo”.¹⁰⁵ Por lo mismo, es imposible que el pueblo alcance un nivel de conocimiento político adecuado si no se prescinde de la mera opinión.

El epicentro de la crítica platónica a la forma de gobierno democrática proviene de la distinción entre conocimiento doxástico y conocimiento epistémico. Desde su punto de vista, el conocimiento político tiene que presentarse necesariamente de la última manera, y precisamente gran parte de su teoría política la dedica a comprobar que tal conocimiento es más que opinión y que mero arte (entendida como acción utilitaria). Por el mismo motivo, Platón considera que al ser la democracia un gobierno y un régimen basado en la opinión, forzosamente los axiomas que le sostienen deben ser de carácter relativista. Conectada con esta idea se encuentra la siguiente exposición: “Cuando (el alma) fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y demuestra tener inteligencia; pero cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes y parece hallarse privada

¹⁰⁵ *Ibid.*, 494 a. Un repudio similar al vulgo y al pueblo puede ser hallado en 498 d-e, lugar en el que se expone la imposibilidad de que aquellos elementos de la ciudad puedan comprender la consonancia entre la virtud y la construcción de la ciudad ideal por carecer de criterio suficiente para discernir acerca de lo Justo y lo Bueno en sí.

de toda inteligencia”.¹⁰⁶ El conocimiento político, de tal manera, tiene que estar determinado por algo más que la mera opinión. De otro modo, no podría haber conocimiento cierto y estable acerca de las cosas que afectan al ser humano y a la ciudad. El gobierno democrático se sustenta en la creencia contraria, razón por la cual será considerado como un gobierno con pies de arena.

Si el conocimiento político consiste exclusivamente en una mera opinión acerca de lo oportuno y de lo inoportuno, dicho conocimiento carecería de principios superiores a los cuales se pudiera apelar como criterio de la recta razón. De tal modo, la opinión de todos los seres humanos en cuestiones políticas sería irrefutable. Y como consecuencia de aquello se tendría que sostener que si el objetivo del gobierno político es conducir a los miembros de la ciudad entera a la práctica de la virtud, no existiría tampoco nadie que sobresaliera en llevar a cabo dicha tarea. Platón pensará, en tal respecto, que del hecho de que la virtud pueda ser enseñada única y exclusivamente por aquellos que conocen el bien en sí y la verdad en sí, se desprende la imposibilidad de que todas las opiniones sean irrefutables. El gobierno de las opiniones y de las mayorías empobrecidas será visto entonces como un ordenamiento sin pies ni cabeza.

El hecho de que en la ciudad democrática exista un exceso de libertad y de igualdad absoluta respecto a los tipos de apetencia desemboca en la creación de patrones de justicia que hacen asequible prácticamente cualquier tipo de vida. El ser humano gobernado democráticamente será incapaz de distinguir en una escala jerárquica la procedencia e improcedencia de sus deseos, y considerará a todos con el mismo valor. Por el mismo motivo, al ser el apetito concupiscente un corcel indomable, aquellos seres humanos que viven bajo los códigos de eticidad democráticos serán propensos a ser manipulados por otros individuos que conozcan la manera en la que se puede jugar con las pasiones. De aquí se desprende, nuevamente, un nexo de la crítica platónica con la manipulación llevada a cabo por los sofistas y los oradores, mismos que a su parecer no buscan la verdad, sino única y exclusivamente el triunfo en la batalla oratoria para obtener beneficios personales. El pueblo que cree gobernar en las democracias será realmente el más propenso a ceder frente a las argucias y trampas preparadas por los *λογοποιοί*¹⁰⁷. De ahí precisamente que en muchas ocasiones se llame

¹⁰⁶ *Ibid*, 508 d.

¹⁰⁷ *Ibid*, 392 b.

al sofista, comparado con el tirano, como creador de meras imágenes. Una de las soluciones al problema de la opinión como el sustento de la democracia consistirá en advertir que no todas las opiniones son verdaderas y que, por el contrario, hay falsas. De modo tal que, dado que en la democracia todos los deseos son considerados como legítimos y de la misma valía, el primer equivoco será precisamente no hacer una distinción adecuada de los diversos tipos de apetencias. En suma, el gobierno democrático en la ciudad y en el ser humano no sabrá distinguir entre apetitos concupiscibles, deseos irascibles y voluntad racional, en el mismo sentido en el que tampoco tendrá una distinción para diferenciar los bienes del cuerpo, del alma y los externos.

La crítica a la tiranía, por su parte, vendrá determinada en gran medida por la hecha a la democracia, ya que precisamente se considera que de aquella surge la forma más desviada de todas. Los cambios de régimen son en general progresivamente corruptos. En la tiranía no sólo los gobernantes serán súbditos y casi esclavos del gobernante, sino que dicho gobernante lleva a cabo su labor con la finalidad de obtener beneficios particulares. De tal modo, las causas primordiales por la que se constituye la ciudad (la procuración de la virtud, la justicia y la felicidad de la ciudad entera) se ven aniquiladas por completo.

En la tiranía no sólo no existe conocimiento político a manera de *ἐπιστήμη*, sino que, opuestamente, será la falsa opinión de uno solo la que determine el carácter de los patrones de justicia. El tirano, a su vez, será esclavo de sus pasiones gobernando a otros esclavos que, por huir del dolor y por acercarse al placer, se contentarán con vivir en un régimen desviado. Para Platón, Eros es quien gobierna al tirano.¹⁰⁸ Por lo mismo, el alma tiránica será considerada en general como pobre e indigente.¹⁰⁹ En suma, la forma de gobierno en la que existirá el mayor desorden y la mayor infelicidad será en la tiranía, ya que el gobernante ejercerá su labor a su entero y completo capricho, dominado por las imágenes que su alma desviada tendrá de su ser y de aquello que gobierna. El tirano y los gobernados por él serán los más ignorantes de todos los seres humanos por lo que no se les podrá denominar como ciudadanos sino como siervos.

¹⁰⁸ *Ibid*, 573 d.

¹⁰⁹ *Ibid*, 578 a.

§4.3 La justificación del rey filósofo y del gobierno constitucional

Las preferencias políticas y filosóficas de Platón respecto a la forma de gobierno más perfecta atraviesan por al menos dos etapas. La primera de ellas, situada en el contexto de la juventud y la madurez, en donde considera que la monarquía instaurada por un rey filósofo es la más adecuada. La segunda, situada en la época de vejez, en donde dicha preferencia es reemplazada por el gobierno constitucional. En el fondo, tales formas de gobierno no son del todo incompatibles ni excluyentes entre sí, aunque guardan sus diferencias. De hecho, se puede llegar a hablar de que el ideal platónico consiste, en síntesis, en la instauración de una monarquía a cargo de un rey filósofo que sea regida conforme a constitución o derecho. En el presente apartado no hablaremos fundamentalmente acerca de las peculiaridades de cada una de las formas de gobierno ni de la tesitura del giro preferencial. Únicamente mencionaremos cuáles son los tópicos mediante los cuales se justifica la preferencia por una forma de gobierno concreta, así como la conexión de dicha justificación con la configuración ontológica del ser humano, del ciudadano y del conocimiento político.

En la *República*, Platón expresa que “A menos que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y que sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay tregua para los males de la ciudad ni tampoco, según creo, para los del género humano”.¹¹⁰

El filósofo es definido unas líneas más adelante como aquel ser humano que con la mejor disposición quiere deleitarse de toda enseñanza.¹¹¹ Pero también se agrega que esa enseñanza debe estar orientada a la contemplación de la verdad.¹¹² De tal modo, la preferencia política de Platón respecto a una forma de gobierno determinada está orientada por una concepción filosófica muy precisa. El gobernante requiere, desde su punto de vista, de conocimientos respecto a la justicia y a la bondad en sí para poder

¹¹⁰ *Ibid*, 473 d.

¹¹¹ *Ibid*, 475 c.

¹¹² *Ibid*, 475 e.

llevar a cabo su actividad con la mayor perfección posible. Por el mismo motivo, considera que “...son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no lo son los que andan errando por una multitud de cosas diferentes”.¹¹³

En tanto que el conocimiento acerca del ser humano y de los asuntos políticos le parece a Platón que tienen el carácter de estables y duraderos, y no son meramente doxásticos, solamente los individuos que poseen ese saber -los filósofos- podrían conducir a las sociedades humanas a la máxima realización de sus potencialidades. De tal modo, saber político y saber humano no se desligan jamás, en cuanto a sus objetivos sustanciales, del uso del poder político. La finalidad del gobierno sobre seres humanos cimentará de esa manera una de sus premisas fundamentales en el ámbito moral, es decir, el gobierno será pensado como un mecanismo dispuesto para la conducción de la máxima virtud en las sociedades humanas. El funcionamiento de dicho mecanismo será idóneo cuando el filósofo, que más que nadie conoce sobre pasiones humanas, conduzca a los gobernados al desenvolvimiento de la justicia perfecta.

Desde el punto de vista de Aristocles, es preciso que el gobierno más perfecto se encuentre a cargo del ser humano más perfecto en lo que se refiere al acercamiento a la verdad y a la virtud. De tal forma, las cualidades de dicho gobernante tendrían que ser en teoría la buena memoria, el estudio esforzado, la altivez de mente, la buena disposición, y por último, quizá lo más importante, que tenga una amistad con la verdad, la justicia, la valentía y la templanza.¹¹⁴

En una metáfora muy conocida, en la que Platón explica de qué manera tiene que llevarse a cabo el gobierno de la ciudad para ser perfecto, compara dicho gobierno con el de un navío. Expone, a grandes rasgos, que los filósofos son los que están mejor dispuestos y preparados para gobernar, independientemente de que la opinión popular sea la contraria. En ese tópico, refiere que “...el que está enfermo, sea rico o pobre, tiene que ir a la puerta del médico, y todo el que necesita ser gobernado, a la de aquel

¹¹³ *Ibid*, 484 b.

¹¹⁴ *Ibid*, 487 a.

que puede gobernarlo; no que el gobernante pida a los gobernados que se dejen gobernar...”.¹¹⁵

Contrariamente al gobierno oligárquico y timocrático, en donde el ansia de guerra es constante, dado que los gobernantes y los gobernados son movidos por la ambición; y contrariamente a la democracia, donde los placeres dominan al ser humano; en el gobierno de naturaleza filosófica Platón considera que se realiza de mejor manera el elemento diferencial entre el ser humano y los distintos tipos de entes: la racionalidad. Por lo mismo, cree que no será la guerra ni el placer lo que domine en un régimen de tales características, sino más bien, la contemplación de la verdad.¹¹⁶ En sus propias palabras: “...Por convivir con lo divino y ordenado, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un ser humano...”.¹¹⁷

Para Platón resulta fundamental la instauración de un gobierno de naturaleza filosófica en la que los gobernantes se encuentren plenamente comprometidos a procurar las máximas virtud y felicidad.¹¹⁸ Considera que solamente los filósofos estarán preparados para llevar a cabo esa tarea debido a que son los que conocen de mejor manera la naturaleza humana, pero también la naturaleza de la sociedad política.

En suma, la justificación del gobierno del rey filósofo no puede ser entendida al margen del concepto de ser humano, ciudadano y conocimiento político en Platón. Contrariamente, sólo desde ese horizonte conceptual pueden ser comprensibles las causas filosóficas por las cuales nuestro pensador se inclina por una forma de gobierno específica. El pensará que, dada la naturaleza humana, aquella forma es la que de mejor manera puede desarrollar las aptitudes y facultades humanas. Igualmente, al pensar que el conocimiento político pertenece al tipo de saberes epistémicos y no sólo doxásticos, considerará que los gobernantes tienen que ser los mejor preparados en lo que al saber más estable y cierto se refiere. Es decir, aquellos que pueden discernir acerca de las ideas trascendentales que se encuentran en la cúspide de la filosofía platónica. El saber técnico y las nociones doxásticas no serán suficientes para establecer un gobierno que se encuentre a la altura de las entidades a las que ordena. Sólo en el conocimiento político

¹¹⁵ *Ibid*, 489 c.

¹¹⁶ *Ibid*, 500 b y ss.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibid*, 520 a y ss.

epistémico sería posible la realización de la ciudadanía, del conocimiento político y también del género humano.

II. El concepto de ser humano en Aristóteles

Para entender dentro de un amplio contexto el concepto de ser humano en Aristóteles, resulta preciso y necesario recurrir a sus textos acerca de problemas biológicos y éticos o morales de forma simultánea. Dichos textos no pueden ser analizados aisladamente so riesgo de obtener resultados sesgados y excluyentes. La necesidad de analizar dicho concepto desde distintos puntos de vista surge de que prácticamente en todos los casos, sobre todo cuando se tratan temas políticos o sociales, se recurre únicamente a una de sus obras más conocidas, a saber, *La Política*. Aunque no pensamos prescindir de aquel texto para llevar a cabo nuestra disertación, nos parece que las fuentes alternativas ofrecen observaciones interesantes para complementar y perfeccionar nuestro punto de vista. En el transcurso del trabajo nos daremos cuenta de la gran valía que constituyen las fuentes alternativas para llevar a cabo una interpretación más fiel acerca de las nociones del ser humano, ciudadano, conocimiento político y la preferencia por una forma de gobierno específica desde el pensamiento aristotélico.

§1 El alma y las tres clases de deseo

En el libro II, capítulo III, del texto *De anima*, Aristóteles expone las facultades o funciones que a su parecer son características de los seres animados o con vida. La importancia de exponer tales características proviene de que para él, el alma es el único principio y causa del cuerpo viviente. En tal sentido, indica: “En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva. Por otra parte, al darse la sensitiva se da también la desiderativa. En efecto, el apetito (ἐπιθυμία), los impulsos (θυμός) y la voluntad (βούλησις) son tres clases de deseo (ὄρεξις)”.¹¹⁹ De tal manera, la diferencia sustancial entre los seres que tienen vida o alma viene determinada por los tipos de deseo que poseen. Hablar de diferencia ontológica en Aristóteles requiere, por lo mismo, hacer uso de los mecanismos por los cuales se manifiesta el deseo en las entidades animadas.

De diferente forma a como lo plantea Platón, para Aristóteles el desarrollo del susodicho deseo en sus diferencias específicas será el detonante más importante para identificar los distintos tipos de seres que tienen vida. Para él, no se puede establecer propiamente una equivalencia entre todos los seres vivos salvo porque cada uno de ellos participa de algún tipo de deseo. Sin embargo, lo más importante de las entidades animadas lo establece en las distinciones que guardan los deseos entre sí. Por lo mismo, dirá que de los entes naturales existen los que se alimentan, desenvuelven y perecen, mientras que otros son inanimados. A las entidades animadas las denominará como entes compuestos siguiendo la tradición platónica en lo que respecta a la composición dual: cuerpo y alma.

De forma semejante a la anterior, en el libro III, capítulo IX del mismo texto, expone las diferentes potestades que se relacionan con las entidades que tienen alma en sus distintos grados de operación. Indica que “la parte nutritiva se da por igual en las plantas y en todos los animales y la parte sensitiva que no resultaría fácil caracterizar ni como racional ni como irracional. Está además la parte imaginativa que si bien se distingue en su esencia de todas las demás, sería muy difícil precisar con cuál de ellas se

¹¹⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, 414 b, Gredos, Madrid, 2003, p.175-176. Los paréntesis corresponden al uso de términos que el propio traductor sugiere en sus notas al pie de página, aunque nosotros los transcribimos en fuente griega.

identifica o no. Añádase a éstas la parte desiderativa...la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la parte irracional”.¹²⁰

Al parecer de Aristóteles, el tipo de alma de los entes animados es el parangón más importante para la concepción, pues nos habla de sus géneros y diferencias específicas. De tal forma, nos encontramos con que la parte nutritiva, aquella que se relaciona con la alimentación, es el primer deseo que se manifiesta sustancialmente en los vegetales. Tales entidades animadas se encuentran privadas del resto de las partes y cualidades de las almas más complejas. Los vegetales solamente experimentan el deseo de alimento y crecimiento. Por la misma razón, el estagirita considera que aquellos entes viven porque tienen en sí mismos una fuerza y un principio de donde proceden su crecimiento y su descaecimiento, en sentidos contrarios.

La parte sensitiva es para Aristóteles la capacidad de sentir dolor y placer, fundamentalmente por medio del tacto. Por el mismo motivo, esta segunda parte se relaciona con los impulsos y los apetitos, y se encuentra en todos los seres vivos que pueden moverse.¹²¹ Sin embargo, aunque aquel rasgo es distintivo de los seres vivientes no es definitivo en el caso de los animales racionales. Aristóteles establece que el primer rasgo necesario para reconocer a los entes con vida es el vegetativo y posteriormente el sensitivo, siendo aquellos dos elementos necesarios para que pueda presentarse la existencia del animal racional. Es decir, sin deseo vegetativo y sensitivo es imposible hablar de deseo inteligente. En la cuestión de los deseos se puede decir que aquellos tienen que sumarse para que pueda existir un cierto grado de desarrollo. De igual manera, pensará que aunque el alma no es algo extenso, aquella no se puede manifestar sino si y sólo si existe un cuerpo que la acoja.

En un tercer grado de participación, encontramos a los animales que además de todas las anteriores apetencias tienen la función intelectual. Los animales racionales estarán facultados con los dos primeros tipos de deseo, sin embargo, la volición será su característica específica. A estos últimos es precisamente a los que en sentido correcto debemos llamarlos como seres racionales siguiendo a la tradición. Aunado a lo anterior, hemos de decir que la función imaginativa la poseen todos los animales que tienen el

¹²⁰ *Ibid*, 432 a-432 b, p. 244.

¹²¹ *Ibid*, 433 b, p. 248. Aquí Aristóteles indica que: “El animal es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se manifiesta a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensitiva”.

principio de movimiento en sí. Pero la del cálculo racional o creativo (que depende de la anterior) es una de las funciones de las cuales participa el ser racional y de las cuales se encuentra privado el irracional. En tal caso, hemos de decir que para los animales irracionales la imaginación es sensitiva, mientras que para los racionales lo es potencialmente sensitiva y también deliberativa.

En el libro III, capítulo II, de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles expone nuevamente su idea acerca de los tres distintos tipos de voluntad (ἐκούσιος). En tal sentido, expone que los vegetales participan del impulso (θυμός), mismo que es a su vez el primer vestigio de vida. A la par del impulso, los animales irracionales tienen la facultad apetitiva o desiderativa (ἐπιθυμία), por medio de la cual son afectados por lo agradable y doloroso. En el último peldaño de participación se encuentran los animales racionales, mismos que tienen las facultades mencionadas además de la “libre elección” (φροαίρεσις).

Para entender en su justa medida lo señalado es menester tener en consideración que la participación de cada una de las facultades del alma constituye un salto ontológico de suma trascendencia en el esquema aristotélico. Evidentemente, para Aristóteles, la aparición de la función nutritiva y el impulso es un rasgo de calidad ontológica y no solamente accidental que sirve para diferenciar a las cosas inanimadas de los seres vivos. Dicho salto además de trascendente resulta necesario para hablar de diferencia ontológica, pues sus consecuencias llevan a sostener la diferencia radical entre alma y cuerpo, así como la subsistencia y la semejanza que existe entre aquellos elementos. De tal manera, es preciso decir que de la misma forma que hay un salto ontológico de cualidad inconmensurable entre las cosas inanimadas y los seres vivos, igualmente la hay entre vegetales y animales irracionales, así como existe también entre animales irracionales y animales racionales.

La posibilidad de la deliberación y la inteligencia, la diferencia ontológica sustancial entre el ente que tiene la capacidad de la libre elección y él que no la tiene, va a constituir un punto nodal en su definición de ser humano y ciudadano. Por el mismo motivo, en alguna parte de su obra menciona que “la inteligencia es o inteligencia

deseosa o deseo inteligente, y esa clase de principio es el hombre”.¹²² Si los demás seres vivos desean a través del impulso de sobrevivencia y del instinto, el ser humano tendrá la capacidad de tener móviles distintos de sus acciones. Esos móviles distintos que tienen que ver con una cierta aproximación a nociones tales como la virtud y el vicio, la justicia y la injusticia, la bondad y la maldad, la belleza y la fealdad, son los principios del actuar humano que no pueden ser encontrados en los demás animales porque carecen de inteligencia deseosa.

La gran importancia de retomar esta concepción alternativa que aparece expresada también en el libro I, capítulo I de la *Metafísica* cuando Aristóteles habla acerca de la disposición natural del ser humano al conocimiento y a la creación artística; así como en el libro I de *Parvalia Naturalia* cuando habla acerca de la sensación sensible; y de la misma manera que habla en el libro II, capítulos 12-14, en la *Retórica* acerca de los caracteres y su relación con la edad; es que precisamente en dichos textos se muestra una concepción pocas veces tratada acerca del origen natural del concepto de ser humano. Dicha concepción natural tendrá en consideración sustancialmente las facultades del alma que definen al ser humano, pues hará a un lado las condiciones sociales y políticas que hacen asequible la realización de tal entidad.

Contrariamente al texto de la *Política*, en donde la facultad de la humanidad puede ser comprendida exclusivamente a través de la politicidad y de la trascendencia del habla (y la razón) en aquella, en estos fragmentos que hemos presentado se muestra una concepción del ser humano mucho más cercana al pensamiento aristotélico de lo que frecuentemente se cree. Para analizar en su justa medida el concepto de ser humano en Aristóteles resulta preciso tener en consideración al menos dos puntos de vista: el concepto natural que se relaciona con el deseo y las facultades del alma; así como el concepto social que se relaciona con la facultad de la politicidad y del habla. Dichos conceptos aunque son diferentes no son contrarios entre sí. De hecho, el concepto social depende del concepto natural hasta cierto grado. En tanto que el concepto natural asume que la inteligencia deseosa se manifiesta como el elemento que distingue al ser humano del resto de las demás entidades, el concepto social recoge aquella suposición y la extiende a una serie de principios ético-morales según los cuales es preciso que el ser

¹²² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006, 1139 b.

humano conduzca su vida política y moral por la orientación de la inteligencia deseosa. La subordinación de la inteligencia deseosa al apetito vegetativo o sensitivo dará como consecuencia el fenómeno de la esclavitud moral de la cual el propio Platón ya había explicado sus móviles fundamentales.

Según lo visto hasta el momento, podemos decir que lo que diferencia al ser humano del resto de los seres vivos es la función intelectual del alma desde el punto de vista de Aristóteles. Ahora bien, si tomamos en consideración que una de las posiciones metafísicas del de Estagira consiste en pensar que todo ente tiende a su propia perfección¹²³, es correcto entonces decir que la perfección del ser humano se encuentra en el desarrollo de su diferencia específica. Es decir, en tanto que el ser humano es un ente animado que comparte la función vegetativa y sensitiva con los demás seres vivos, pero sólo la función intelectual constituye una propiedad en él, entonces en la adecuación de las demás facultades a la función intelectual se puede encontrar su propia perfección. Indiscutiblemente es precisamente en esta consideración en donde tiene nacimiento la idea según la cual es indispensable la participación de la filosofía moral y ética en las ciencias humanas, pues se reconoce precisamente que, por su forma de ser específica, el ser humano vive en una dimensión que escapa a la de los sentidos, a saber, la vida moral. En la adecuación de la vida vegetativa y sensitiva a los principios morales se encuentra, entonces, la perfección del ser humano.

Dicha vida moral tendrá su sustento en la función intelectual del ser humano, razón por la cual ningún ente inanimado y ningún animal irracional participan de ella. Uno de los factores que mayor incidencia tienen en tal concepción es la diferencia entre el lenguaje de los animales y los seres humanos. Para Aristóteles los animales tienen voz (*φωνή*) para expresar única y exclusivamente sensaciones como el dolor y el placer, mientras que la posesión del lenguaje articulado (*λόγος*) hace posible que los seres

¹²³ En términos metafísicos, la susodicha perfección a la que tiende cada ente es entendida como el fin hacia el cual los entes se encuentran inclinados por naturaleza. De tal modo, en la *Metafísica*, Aristóteles expone que: “El fin es el bien de cada cosa, y el bien supremo en la naturaleza toda”, 982 b. Igualmente, en el apartado 15 del libro V, expone que existen cuatro significados de la susodicha perfección, mismos que pueden ser resumidos de la siguiente manera: 1) Aquello fuera de lo cual no es posible tomar ninguna parte; 2) Lo que según la excelencia y el bien no puede ser superado en cuanto al género; 3) Aquellas cosas que han conseguido el fin, siendo éste noble; 4) Causa final última, por no carecer de nada en el sentido del bien ni tener superación ni tomar algo fuera. De tal modo, aquella noción metafísica aparece expresada también en los textos políticos al menos en dos frases. La primera de ellas según la cual “Toda ciudad y toda comunidad está constituida en vista de algún bien (1252 a). La segunda, aquella según la cual “El fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor” (1253 a).

humanos expresen nociones acerca de la justicia, utilidad y bondad.¹²⁴ Por lo mismo, al negar la intelectualidad o racionalidad en el alma del ser humano, se niega a la par la existencia de una dimensión moral por la cual pueda distinguirse de los animales irracionales. Pero también a la inversa, ya que negando dicha dimensión moral se niega la intelectualidad del alma humana, pues aquellas son ideas que se precorprenden la una a la otra, que se necesitan de la misma manera que la mitad necesita a la parte y a la inversa, pues tienen una existencia simultánea.

§2 *El ser humano visto desde las heterorrelaciones*

De la misma forma que Platón interpretó la justicia en el alma del ser humano como la aparición de las virtudes cardinales en su propio espacio y bajo un orden ontológico, Aristóteles considera que la perfección y excelencia de tal entidad depende del tipo de gobierno que existe en su alma. Aquello conmemora la metáfora de su maestro, según la cual es preciso mirar en letras grandes (en la ciudad) lo que no puede ser visto en letras chicas (en el ser humano). El ser humano será considerado, en tal sentido, como un ente que al poder participar de la vida moral puede participar también de concepciones muy precisas de la justicia abriendo paso así a la conceptualización de la ciudadanía. Sin embargo, dicha posibilidad de participación de la justicia se encuentra determinada por una serie de heterorrelaciones que resulta necesario mencionar.

En este sentido, utilizaremos el libro I de *La Política*, fundamentalmente, para tratar el tema, ya que precisamente en dicho texto se condensa el aporte más importante que dicho autor puede hacer en tal tema. El análisis atraviesa tres tópicos fundamentalmente: la dicotomía *hombre libre-esclavo* (ελευθερόν-δούλον); la dicotomía *varón-mujer* (πόσις-ἄλοχος); y, la dicotomía *padre-hijo* (πατήρ-τέκνον).

¹²⁴ *Ibidem*.

La primera sentencia que arroja Aristóteles con respecto al ser humano y a su diferencia específica con otro tipo de seres, en el texto de la *Política*, es la que tiene que ver con la cuestión de la barbarie y la esclavitud. En este sentido, habría que decir que para el griego no todas las gentes del mundo pueden ser consideradas como seres humanos en el sentido más excelso del vocablo. Quedan excluidos de su concepto de ser humano y ciudadano los esclavos, los bárbaros, los infantes y las mujeres.¹²⁵ Está de más decir que dicha defensa del concepto del ser humano, que es excluyente en sí misma, ha sido concebida en diversas circunstancias como cierta manifestación de etnocentrismo. Nosotros no analizaremos principalmente la cuestión desde ese frente, pero si tomaremos en cuenta tal prescripción, pues puede aclararnos cierto camino.

Aristóteles dice que la unidad originaria en la que existe el ser humano es en un primer momento el hogar (οἶκος), posteriormente el clan o la aldea (κώμη), y finalmente la ciudad (πόλις).¹²⁶ La prioridad ontológica se encuentra puesta evidentemente en el todo. Es decir, en la ciudad que es considerada como la unidad primigenia dentro de la cual tienen cabida las demás formas de organización humana en su significación natural. La prioridad ontológica vendrá determinada por el hecho de que en la ciudad encuentran su máxima realización los otros dos tipos de comunidades. Por la misma razón Aristóteles definió a la ciudad como “La comunidad perfecta de varias aldeas que tiene el extremo de toda suficiencia y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien”.¹²⁷ De tal modo, la ciudad es entendida como la comunidad de comunidades por excelencia en el sentido de que salva la insuficiencia propia de los individuos aislados para conservar su vida, y en tanto que supera el simple anhelo de sobrevivencia que es característico del instinto animal en tanto que lo sensitivo desea naturalmente su mera perduración.

Para Aristóteles, todos los seres humanos desean por naturaleza la vida social y política. Primeramente, para no sucumbir por su debilidad biológica. Secundariamente, para realizar todas sus facultades de manera tal que puedan alcanzar su propia perfección. En este sentido, el de Estagira cita a Homero, en un epitafio muy conocido,

¹²⁵ Dicha concepción es tan antigua que podemos rastrearla al menos desde el pensamiento de Tales de Mileto. Diogenes Laercio afirma en su *Vida de los Filósofos Ilustres* que tal pensador agradecía a la Fortuna el hecho de “Haber nacido hombre y no animal, varón y no mujer, griego y no bárbaro”, p. 49.

¹²⁶ Aristóteles, *Política*, Centro de Estudios Políticos y Consitucionales, Madrid, 1971, 1252 b.

¹²⁷ *Ibidem*.

diciendo que aquel que viva “sin clan, sin ley y sin hogar” o es un dios o una bestia. Asimismo, indica que el ser humano forma parte de uniones necesarias con otros seres sin los cuales simplemente sería imposible su existencia.

La primera unión necesaria es la que tiene que ver con la “procreación o generación” y es la que liga al varón con el sexo opuesto, es decir, con la mujer. Tal relación es denominada como “conyugal” o γαμική, según el vocablo griego. Mencionada por Aristóteles como la primera relación natural, es considerada también como aquella sin la cual no podría existir el uno sin el otro.

La segunda de dichas uniones es la que tiene que ver con la “seguridad” y es la que se erige entre hombre libre y esclavo. Llamada en castellano “heril” y en griego δεσποτική. En tal cauce, hay que decir que la segunda forma de denominar tal relación es más precisa que la que se hace en castellano, pues justamente pone el acento en el hecho de que el esclavo vive fundamentalmente en una relación autoritaria y de sometimiento con respecto al amo. El despotismo que se presume, en tal caso, es la forma de gobierno que funciona cuando el amo dicta los principios de justicia a su siervo, teniendo para ello en consideración su propio bienestar, pero también algo sumamente importante que es la clave que sostiene la justificación de la esclavitud: la seguridad del sirviente. Sin esta última consideración, la relación despótica simplemente se disuelve, pues la prebenda por la cual se sujeta el esclavo al amo desaparece.

Una cuestión que es importante señalar aunque sólo sea de paso y muy brevemente es la que tiene que ver con la participación del gobierno despótico tanto en los esclavos como en los bárbaros. Hay que recordar que el término bárbaro es de origen griego y fue heredado posteriormente a culturas y civilizaciones como la romana. El bárbaro era para ellos alguien que no podía hablar correcta o articuladamente, que balbuceaba. Por lo mismo, al no poseer correctamente la facultad del λόγος, los bárbaros tenían que someterse completamente al régimen establecido por las civilizaciones cultas, en este caso la griega. El balbuceo de los bárbaros era considerado de forma etnocéntrica como un rasgo que los igualaba, en cuanto al lenguaje, a los animales. Posiblemente una interpretación de los textos aristotélicos pueda justificar que, dado que el lenguaje de los bárbaros era similar a la voz que poseen los animales

para manifestar emociones como el placer y el dolor, tales seres humanos carecieran de la manifestación significativa y articulada que es propia de la inteligencia deseosa.

Aristóteles dice que la primera circunstancia que diferencia al hombre libre del bárbaro es que el primero sabe distinguir en la administración del hogar el papel de la mujer y el del esclavo. En tal sentido, dice que, entre los bárbaros, la mujer y el esclavo ocupan el mismo lugar y asumen las mismas funciones. Aquella confusión de funciones le parece una equivocación manifiesta, pues a su parecer existe una diferencia natural que resulta evidente y que por tal debe ser respetada. A razón de tal causa, afirma dos cosas:

1. “La razón (de que entre los bárbaros la mujer y el esclavo sean iguales) es que no tienen el elemento que mande por naturaleza, y su comunidad resulta de esclava y esclavo”.¹²⁸
2. “*Es justo que los griegos manden sobre los bárbaros, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza*”.¹²⁹

De tal forma, dicha filosofía predica que solamente ahí en donde el uso de la razón a manera de *diéresis* o *crítica* existe se puede estar frente a un ser humano. Aquella gente que no sabe diferenciar el *τέλος* que la naturaleza ha impreso en el ser de la mujer y el esclavo no es en sentido estricto un ser humano. No se es ser humano de manera aislada, se es a través de las hetero-relaciones, es decir, sabiendo diferenciar los papeles que los personajes han de asumir en el teatro del mundo.

El segundo elemento diferencial entre el ser humano en sentido estricto y el bárbaro es el que tiene que ver con el gobierno que cada uno implanta en su ciudad. El bárbaro, dice Aristóteles, sigue gobernándose por monarquías (tiranías o despotismos en sentido estricto, pues se parte del hecho de que los bárbaros son esclavos), mientras que entre los hombres libres ese gobierno ya no existe. Los bárbaros erigen sus gobiernos con la finalidad de salvar las necesidades propias de la vida, mientras que los hombres libres erigen sus gobiernos para ser autosuficientes y para “vivir bien”. En este cauce, cabe señalar que el vivir bien, el querer tener una buena vida se entiende como una

¹²⁸ *Ibid*, 1252 b.

¹²⁹ *Ibidem*.

voluntad que se manifiesta exclusivamente en aquellos que son hombres libres. La famosa dicotomía entre “acto y potencia” de la filosofía aristotélica viene a mostrarse en este punto como un factor decisivo, pues mientras el bárbaro es exclusivamente potencia al “vivir” o “subsistir”, el hombre libre es acto al “vivir bien”. A pesar de lo mencionado, lo que no precisa Aristóteles en ningún apartado es si los bárbaros carecen de inteligencia deseosa o si más bien es la falta del desarrollo de tal facultad lo que los hace caer en una condición sub-humana. En caso de carecer de la inteligencia deseosa se les tendría que considerar como animales irracionales, pero en caso de poseerla sin desarrollarla se les tendría que considerar esclavos morales porque sus apetitos les pueden más que la volición.

El tercer elemento diferencial entre ser humano y bárbaro quizá sea el más importante, pues es el que tiene que ver con la “posesión o privación” de la facultad de la politicidad, muchas veces interpretada erróneamente como sociabilidad. La confusión entre “sociabilidad y politicidad” surgió a partir de la traducción e interpretación del texto aristotélico al latín y posteriormente al castellano. El término *societas* que proviene del latín no tiene *stricto sensu* un sinónimo en griego clásico. Se podría entender a la *societas* latina como la *κοινωνία* griega, pero jamás se podrían igualar enteramente. La sociedad puede ser entendida simplemente como una agregación de gentes, como un rebaño, mas no como una *κοινωνία* que persiga un fin ético común como el “vivir bien” o la felicidad aristotélica que se desprende de tal forma de existencia. En ese sentido, es menester recordar que para separar la politicidad de la sociabilidad, Aristóteles dice que las abejas son animales gregarios o sociales (él utiliza el concepto *ἀγελᾶος*, que proviene de *ἀγέλη* = muchedumbre o rebaño), pero indica que no por ser sociales participan de la politicidad. Podríamos decir, en tal sentido, que los bárbaros son considerados por Aristóteles como seres que pueden reunirse socialmente, pueden formar rebaños, pero jamás podrán ser políticos porque carecen de la idea del bien vivir y porque no conocen el uso articulado de la palabra, misma que en última instancia es decisiva para deliberar acerca de la justicia. De tal modo, el uso del lenguaje articulado fue considerado como el elemento más importante para expresar los principios emanados de la inteligencia deseosa.

El balbuceo característico de los bárbaros es considerado similar a la voz con la que los animales manifiestan “emociones” tales como el dolor y el placer. Sin embargo,

dice Aristóteles, los seres humanos en sentido estricto son aquellos que tienen uso de la palabra (y por ende de la razón), y que a través de aquella manifiestan algo más que “emociones”, es decir, “ideas”. Tales ideas son las que tienen que ver con lo que es justo e injusto, con lo que es bueno y malo, con lo que es provechoso y nocivo. Los seres humanos, a diferencia de los esclavos o bárbaros, pueden acceder al terreno de los principios éticos que son inmutables y, por ende, superiores. Por la misma razón, el de Estagira sentencia que “Así como el hombre, cuando llega a su perfección es el mejor de los animales, así también es el peor de todos cuando está divorciado de la ley y la justicia”.¹³⁰ Una vez más, aquí vuelve a aparecer la famosa división tricotómica expresada en *De Anima* según la cual existen funciones vegetativa, sensitiva e intelectual, mismas que otorgan un lugar ontológico diferente a cada uno de los entes animados. El lugar ontológico del animal político o ser humano será el de la intelectualidad, ya que solamente desde ese sitio se puede construir algo así como un espacio de verdad común en el cual sean patentes los términos de justicia e injusticia.

En este primer análisis habría que decir que el ser humano es considerado como tal y a diferencia del bárbaro, debido a que se encuentra en posesión de cualidades dianoéticas y éticas. Ser humano es solamente aquel que puede dar razón de sus acciones a través de la virtud y del habla. En este sentido, Aristóteles sigue con cierto apego la línea de reflexión construida por Platón, al afirmar que ser virtuoso no consiste exclusivamente en actuar con virtud, sino que consiste también en hacerlo a conciencia.

El ser humano en cuanto tal es en la filosofía aristotélica aquel ente, animal político en estricto sentido, que tiene la capacidad de reconocer su unidad de conciencia a través del lenguaje. Asimismo, es considerado como tal en tanto que tiene la facultad de responsabilizarse por sus posiciones con respecto a los criterios de justicia e injusticia, de provecho o nocividad, que han de implantarse en ese gran *corpus* común que es la ciudad. En tal sentido, coincidimos enteramente con Hannah Arendt cuando afirma que “La antigüedad griega clásica consideró que la forma más elevada de vida humana era la que se vivía en la polis, y que la capacidad humana suprema era el lenguaje, ζῶον πολιτικόν y ζῶον λόγον ἔχον, según la famosa doble definición de Aristóteles”.¹³¹

¹³⁰ *Ibid*, 1253 a, 35-40.

¹³¹ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1998, p.72.

Hablando en otros términos, bajo cierto criterio, para Aristóteles el concepto de ciudadano es análogo al concepto de ser humano. La ciudad es considerada por tales circunstancias como una “pluralidad” que admite en su seno la existencia de seres diversos, desde los esclavos hasta los hombres libres. De aquella pluralidad que tiene como objeto salvaguardar la autosuficiencia y la unidad de la ciudad surge la diferenciación entre los libres y los no libres. Todos habitan al interior de una ciudad, son parte de ella. En cambio, unos se dedican a los trabajos “serviles” o manuales, y poseen la condición de esclavos, mientras que otros poseen la condición ciudadana por estar al margen de tales actividades.

Bajo la argumentación anterior es necesario recordar que Aristóteles denomina a los esclavos como “instrumentos animados”, instrumentos que se nutren, se mueven y sienten (que tienen *anima* o ψυχή), pero que son “pertenencia” en última instancia de la ciudad, ya sea como instrumentos públicos o de algún ciudadano. Dichos miembros de la ciudad, los esclavos, se encuentran marginados de la actividad política y, por lo tanto, no se les reconoce como seres humanos completos. La incompletitud de los esclavos respecto a los seres humanos íntegros viene justificada por el argumento según el cual en los primeros no existe manifestación ni de inteligencia deseosa ni de capacidades dianoéticas como lo es la prudencia. La prudencia, en tal sentido, viene entendida no sólo como un saber instrumental que sirve para la previsión de los peligros, sino que también es entendida como un saber especial en el que nociones como la justicia y la injusticia, la bondad y la maldad, la utilidad y la inutilidad, juegan un papel importante.

Los esclavos, para Aristóteles, están privados de la facultad de posesión, pues ellos mismos son considerados como poseídos por el mando de alguien que es superior, a saber, el ciudadano libre. Con ello se puede deducir una premisa clave en el pensamiento aristotélico: una de las características inalienables del ser humano y del ciudadano es su capacidad de poder poseer, pues quien puede poseer tiene título, dominio y libertad sobre lo poseído y sobre su propio ser; mientras que quien no puede poseer no es ser humano, pues para ser tal se requiere primero tener libertad sobre sí mismo, facultad de la cual el esclavo está privado.

La relación entre hombre libre y esclavo es considerada por nuestro filósofo como una relación de posesión. En términos ontológicos tendríamos que hablar de una estratificación de los niveles de existencia, estratificación de la cual participa tanto el esclavo como el hombre libre. El hombre libre es aquel que se encuentra por encima del esclavo, poseyendo con ello enteramente el ser del dominado, mismo que es considerado como inferior, como un mero útil. En tal cauce, lo que se lleva a cabo es una cosificación o deshumanización del esclavo, pues se le considera ya no como una persona libre y autónoma, sino como una cosa propensa a ser utilizada a libertad y en beneficio del dueño. En tal sentido, Aristóteles señala lo siguiente “La vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción (ὕπηρετης πρὸς τὴν πράξιν). De la *posesión* (κτήμα) se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no sólo es parte de la cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión (κτήμα). Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que *amo*, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo”.¹³²

Posteriormente, Aristóteles es aún más tajante y su pensamiento no deja lugar a dudas, pues afirma que por naturaleza la condición del esclavo consiste en “no pertenecerse a sí mismo sino a otro”. Dicha posesión se convierte entonces en una relación *ser humano-instrumento* en la que al hombre libre le es asignada la condición de ente racional y al esclavo la de un mero instrumento sujeto al uso de un ser humano libre: es decir, el ciudadano. No es por ello casualidad que para Aristóteles la definición del esclavo por excelencia sea la de “instrumento animado”.

Sin embargo, hay que tener en consideración un punto clave para entender tal concepto. El no ser dueño de sí mismo puede decirse de distintas maneras: una a través de la esclavitud social o doméstica, mediante la cual la existencia de un individuo pertenece por entero a otro individuo; y la otra una esclavitud moral, mediante la cual el individuo no se pertenece a sí mismo porque el elemento de más baja valía, la sensación, le puede más que el intelecto en las decisiones que surgen del seno de la libertad.

¹³² *Ibid*, 1254 a.

Me parece preciso indicar que en la cuestión hombre libre-esclavo, Aristóteles lleva más lejos aún la concepción del ser humano a partir de la “posesión” que Platón. Mientras que para el de anchas espaldas dicha “posesión o no del sí mismo” tiene que ver con la forma en la que los apetitos se organizan en el alma, para su alumno tiene que ver con eso también, pero además con la vida y el rol que se asume en la administración del hogar, rol que además de todo se presume como asignado por naturaleza. Veamos a detalle la argumentación de Aristóteles en torno a la relación alma-cuerpo y sus implicaciones:

1. El ser vivo consta en primer lugar de alma (ψυχή) y cuerpo (σῶμα), de los cuales el alma es por naturaleza el elemento rector, y el cuerpo el dirigido.
2. El alma (ψυχή) ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico (δεσποτικός), mientras que la inteligencia ejerce un imperio político o regio sobre los apetitos (πολιτικήν καί βασιλικήν).
3. El alma debe dominar al cuerpo, y la parte afectiva debe ser dominada por la inteligencia (νοῦς), ya que la igualdad entre estas partes o la relación inversa son perjudiciales para todas.
4. De lo que se sigue que: los animales domésticos son mejores por naturaleza que los salvajes, y para todos ellos es mejor vivir sometidos a los hombres porque así consiguen su seguridad. Igualmente, se sigue que por mor de la cuestión de la seguridad, el varón debe regir a la hembra.
5. Todas las relaciones de los hombres tienen que estructurarse de la misma manera: para los esclavos por naturaleza es mejor estar sometidos a esa clase imperio. Es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro y participa de la razón (κοινωνῶν λόγου) en medida suficiente para *reconocerla pero sin poseerla*, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos.¹³³

La argumentación de Aristóteles nos arroja varios rasgos que son importantes para nuestra indagación.

¹³³ Esta exposición se encontrara condensada en 1259 a-1260 b.

La primera característica tiene que ver con la manera en la que lleva a cabo el análisis, muy similar a la que Platón había hecho ya en la *República*. Los criterios de los cuales hace uso el de Estagira son evidentemente políticos, recordándonos aquella metáfora de su maestro en la cual nos decía que el ser humano era una pequeña ciudad con una forma de gobierno determinada. Para Aristóteles, la diferencia entre esclavo y hombre libre, así como la diferencia entre varón y mujer, tiene que ver con una ordenación determinada del alma y del cuerpo. Sin embargo, transforma el papel de un elemento que no había sido considerado por Platón de la misma forma, la inteligencia o el νοῦς. Para el de Estagira el ser humano y el ciudadano deben de poseer la razón, y no participar exclusivamente de aquella.

Para Aristóteles, la inteligencia no es un apetito sin más que tenga que estar ordenado en concordancia con la idea del bien en sí como lo era para su maestro, para él es el elemento rector que debe estar por encima de las funciones del alma que son irracionales. La inteligencia es, pues, lo que hace distintos a unos seres de otros. Para el de Estagira, aquel que participa de la razón de manera indirecta, pero sin poseerla, sin ser el origen de aquella, no puede ser considerado en estricto sentido como ser humano. La razón será considerada en tal sentido bajo una óptica de carácter utilitario ya que va a tener que ver con la posibilidad de utilizar la inteligencia para la conservación y la seguridad.

Puesto en evidencia el papel de los criterios políticos de los cuales hace uso Aristóteles para explicar la naturaleza de la esclavitud, habría que aclarar algunos más. Cuando dice que el alma ejerce un imperio despótico sobre el cuerpo, habría que ver qué quiere decir con ello. Recordemos en tal sentido que la tipología de las formas de gobierno en el Estagirita es en un sentido bipartita y en otro tripartita.

Por un lado, se encuentra la diferencia básica entre las formas de gobierno justas e injustas, que tiene que ver con si el gobierno está constituido en pro del gobernante o del bien común. Por otro, se encuentra el criterio del número de gobernantes. Dentro de las formas justas hay tres fundamentalmente: monarquía, aristocracia y *politeía*, según gobierne uno, pocos o muchos. Dentro de las injustas: tiranía, oligarquía (o plutocracia) y democracia, según gobierne uno, pocos o muchos.

¿En qué lugar podemos situar a la forma despótica? El gobierno despótico es considerado por Aristóteles como impersonal, pues lo importante de aquella es que el órgano rector gobierna sin tomar en consideración las leyes, o, en todo caso, la voluntad del paciente regido. Déspota puede ser el gobierno de la muchedumbre, convirtiéndose el gobierno en olocracia; igualmente lo puede ser uno al convertirse en tirano, o bien lo pueden ser pocos al convertirse en plutocracia. El gobierno despótico de la parte anímica sobre los instintos no es por lo mismo idóneo como lo es el gobierno político que ejerce la inteligencia. El gobierno despótico, contrariamente al político, esclaviza a los gobernantes, ya sea que se traten aquellos de seres humanos o apetitos.

En suma, el elemento diferencial para reconocer al ser humano del esclavo es mirando en la forma de gobierno conforme a la cual se rige su ser. Si en el animal irracional dominan los apetitos relacionados con el placer y el dolor, en el animal político domina lo noético y dianoético por encima de los apetitos (sean estos irascibles o concupiscibles). Por la misma razón, Aristóteles asienta en la *Metafísica* lo siguiente:

“Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos es una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad, sobre todo las de la vista. En efecto, no sólo cuando tenemos intención de obrar, sino hasta cuando ningún objeto práctico nos proponemos, preferimos, por decirlo así, el conocimiento visible a todos los demás conocimientos que nos dan los demás sentidos. Y la razón es que la vista, mejor que los otros sentidos, nos da conocer los objetos, y nos descubre entre ellos gran número de diferencias...el hombre de experiencia parece ser más sabio que el que sólo tiene conocimientos sensibles, cualesquiera que ellos sean: el hombre de arte lo es más que el hombre de experiencia; el operario es sobrepujado por el director del trabajo, y la especulación es superior a la práctica”.¹³⁴

El ser humano, bajo estos términos, tiene la necesidad y la facultad de conocer. Por ende, en el desarrollo de esta facultad se encuentra, en un primer momento, la perfección del ente al que llama ζῷον πολιτικόν. Bajo esta lógica, el ser humano es

¹³⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2001, 981 a.

considerado más perfecto conforme más sabio es. Por tal causa, Aristóteles delimita también los distintos niveles de conocimiento en los cuales se van a enmarcar los distintos tipos de ser humano, en cierto sentido igualando la división platónica.

Aquel que conoce exclusivamente vía la sensibilidad, se encuentra en el rango inferior. Mientras tanto, el artista, el que conoce y consigue crear a través de la imaginación, es superior al que sólo adquiere conocimiento por medio de los sentidos. El artista, conoce y es conocido a través de su obra, en el desdoblamiento de su imaginario. El artista, en contraposición al que conoce por la sensibilidad únicamente y sin crear nada, imprime su visión de la cosa (εἶδος) a lo que es producido, modifica la realidad a través de la πρᾶξις y de la posesión de ciertas técnicas.

En una tercera dimensión, la superior, encontramos al hombre teórico que descifra el εἶδος de cada cosa. En otros giros, aquel que se encuentra en el rango más alto de los niveles del conocimiento es el ser humano que inquiere y descifra los primeros principios, los que competen al ser en tanto que ser. Recordemos, en este sentido, que teoría significa etimológicamente “ver a través de” o “ver desde lo alto”. El hombre teórico es aquel que a partir de reflexiones propias, desoculta al mundo, trazando códigos de desciframiento para cada entidad, mismos que tienen que ver, rigurosamente, con la perfección hacia la cual tiende cada ente.

El filósofo es considerado como aquel individuo que se dedica a descubrir las primeras causas y los primeros principios, a saber, los que se refieren al “ser”, desde una postura que trasciende la materialidad o sensibilidad. El conocimiento absoluto es considerado un tipo de comprensión al que se accede especulando, y esa es la tarea primordial que pertenece de forma exclusiva al hombre teórico. Conocer la verdad es por ello mismo acceder al terreno de la ἀλήθεια, a través del proceso de desocultamiento al que solamente puede acceder, en su sentido radical, el filósofo. La virtud noética pertenece enteramente a este último.¹³⁵

¹³⁵ En una afirmación que refuerza tal idea, el estagirita se expresa de la siguiente manera: “El filósofo será el más sabio de los hombres”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 143. En este sentido, al estar fundamentada la virtud en el conocimiento, no es suficiente actuar correctamente para ser feliz, sino que se es feliz en gran medida porque se conocen las causas y los motivos de dicha compilación de acciones u omisiones que llevan a la felicidad. Dicha afirmación se justifica con la interpretación erística que realiza Aristóteles del legislador ateniense Solón, mismo que indica “Nadie es malvado voluntariamente, ni involuntariamente dichoso”. *Ibid*, p. 34.

Aunado a lo anterior, en el mismo fragmento de los textos metafísicos se establece que los animales y los seres humanos comparten la facultad de la sensación (αἴσθησις). Por lo mismo, los animales y los seres racionales viven con imágenes (φαντασία) y recuerdos (μνεμεῖον). Sin embargo, la diferencia radical entre unos y otros viene dada por la capacidad de raciocinio (λογιστικός) y por la posesión de la técnica (τέχνη), misma que es posible por la facultad de la experiencia (ἐμπειρία) aunada a la memoria (μνεμεῖον).¹³⁶

Como hemos visto a lo largo del presente apartado, uno de los aportes más importantes de Aristóteles en torno al concepto de ser humano es primeramente la concepción naturalista que ofrece de aquel. Dicho aporte tiene que ver más con el alma y con sus funciones. A su vez, se opone en cierto sentido a la que aparece en la *Política*, pues está última hace uso de condiciones políticas y sociales. Hay que decir, por lo mismo, que en lo que compete a la posición aristotélica acerca de la esclavitud doméstica existe una paradoja que es difícil no ver.

A diferencia de la visión de la esclavitud moral, lugar en donde Aristóteles se apega a la visión de su maestro, en el otro tipo de esclavitud las contradicciones aparecen una y otra vez en su pensamiento. Por lo mismo, resulta necesario aclarar que tales contradicciones las observó el propio filósofo. Por eso transcribiremos el siguiente fragmento casi en su totalidad:

“Los términos esclavitud y esclavo se usan en doble sentido. En virtud de una convención legal hay también esclavos y esclavitud, puesto que dicha convención (νόμος) es una especie de acuerdo por el cual el botín de guerra se estima ser del vencedor. Muchos juristas, sin embargo, impugnan la legalidad de este derecho convencional, como impugnarían a un orador que quisiera apartarse de la ley; y sostienen ser cosa monstruosa que quien pueda usar la fuerza y es superior en poder, pueda tener a su víctima por esclavo y súbdito. No faltan entre los sabios quienes tengan esta opinión, por más que otros sustenten la contraria. La causa de esta disputa y lo que produce la confusión de conceptos es el hecho de que,

¹³⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 981 a.

cuando de cualquier modo dispone de recursos, la virtud tiene máximo poder para usar la fuerza, y lo que domina es siempre superior en alguna especie de bien, de suerte que podría admitirse que no hay fuerza sin virtud. La discusión sería entonces únicamente sobre la noción de lo justo o del derecho (pues a unos les parece que la justicia debe identificarse con la buena voluntad, mientras que para otros lo justo es simplemente que mande el más fuerte). Hay quienes apeándose por entero a lo que estiman ser un derecho (pues la ley es un cierto derecho), establecen como justa la esclavitud por causa de guerra. Pero al mismo tiempo se contradicen, pues cabe la posibilidad de que las guerras sean injustas en su origen y nadie admitiría que sea esclavo quien no merece la esclavitud...Es preciso pues decir que hay algunos que son esclavos en todas partes, y otros que no lo son en ninguna...Es claro que hay cierta razón para esta distinción, y que en ciertos casos los que son esclavos o libres no lo son por naturaleza, como lo es también que en otros casos si existe esta distinción, que es cuando a unos conviene servir y a otros señorear, y que para unos es justo y debido ser mandados y para otros mandar con la especie de mando que nacieron para mandar, y conforme a ella deben ejercer el señorío, pues mandar malamente solo puede ser nocivo para ambas partes...De aquí que haya un interés (συμφέρον) y una amistad (φιλία) común entre el esclavo y el señor, como la hay recíprocamente entre quienes por naturaleza han sido señalados para una u otra función, por más que lo contrario ocurra cuando dichas funciones no le son asignadas de modo natural, sino por la ley (νόμος) y la violencia (βία)”¹³⁷

Varias son las ideas que la elocuencia de Aristóteles nos permite desmenuzar. La primera de ellas, la diferencia entre el derecho entendido como convención y entre el derecho entendido como naturaleza o buena voluntad. Esta distinción aparece nuevamente en el de Estagira como aparece en Platón y no es más que la diferencia entre φύσις y νόμος, entre la ley natural y la ley convencional, entre el derecho natural y el derecho positivo. Precisamente de este punto se va a desprender el hecho de que la

¹³⁷ Aristóteles, *Política*, 1255 a-1255 b. También en *Ética a Nicomáco* 1134 b, Aristóteles sostiene una postura similar al diferenciar entre justicia natural y justicia política. La premisa básica consiste en afirmar que existen dos tipos de justicia diferentes; una que es aplicable en todas partes, independientemente del espacio y la época; y otra que viene determinada por las circunstancias particulares. La justicia natural estaría inscrita en la composición ontológica del ser humano y las sociedades, mientras que la justicia política sería el producto de convenciones sociales y confluencia de utilidades.

esclavitud sea considerada contraria a naturaleza en cierto sentido. Sin embargo, un elemento sumamente importante para entender de mejor manera las distintas posiciones será el de la “guerra justa”.

Aristóteles supone que es radicalmente injusto esclavizar a cualquier ente con *anima* o ψυχή racional si dicha guerra está sustentada en falsos o injustos principios. Igualmente, supone que no en todos los casos puede hablarse de esclavitud natural y que en ciertas circunstancias es de hecho contrario a la racionalidad el acto de esclavizar. Por lo mismo, es importante señalar la importancia de la filosofía moral en la explicación de estos términos, ya que indica que “es esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro y que participa de la razón en cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad”.¹³⁸

Dos preguntas resultan fundamentales para entender en qué casos la esclavitud se encuentra justificada: ¿Cuál es el tipo de dominio que tiene el ser humano sobre los entes inanimados, sobre entes animados irracionales y sobre entes animados racionales? ¿En caso de que sean distintos entre sí los dominios, cuáles son los medios por los que se adquiere tal dominio y cuáles son sus modalidades de expresión? En tal sentido hay que precisar que al menos tres interpretaciones son posibles. Si se asume que los tipos de dominios son distintos, pero que algunos entes animados y racionales participan de la razón sin poseerla, se podría justificar la guerra y la esclavitud en un sentido convencional, en tanto que esclavo y amo se favorecen de la situación teniendo un mismo interés y una amistad en común. Si se asume que los tipos de dominio son distintos, se tendría que sostener que siempre que se haga la guerra por la mera violencia dicha esclavitud es injustificada.¹³⁹ Una sola vía más queda para resolver nuestras cuestiones y aquella indica que para poder esclavizar de forma justa es necesario deshumanizar conceptualmente al ente que sea paciente de la esclavización, quitándole de tal manera su función intelectual y su participación en la vida moral, ética y jurídica. Esta última salida nos llevaría a pensar que el esclavo es incapaz de tener una amistad con el amo, en el mismo sentido que al estar el paciente deshumanizado se hace incapaz de ser sujeto de la justicia.

¹³⁸ *Ibid*, 1254 b.

¹³⁹ De hecho, en 1254 a, Aristóteles afirma que “Regir y ser regidos no son cosas necesarias sino convenientes y ya desde el nacimiento unos están destinados a ser regidos y otros a regir”. Con esto, queda en entredicho si la esclavitud es una cosa de necesidad-naturaleza o de conveniencia-contingencia.

Otra de las heterorrelaciones importantes para entender el concepto de ser humano en Aristóteles en su sentido negativo es el que tiene que ver con la correspondencia entre varón y mujer. En este sentido, Aristóteles hace uso nuevamente de Homero y la tradición cultural griega para afirmar que “el silencio es el ornato de la mujer”. Con ello, lo que Aristóteles indica es que la mujer no tiene la facultad de la palabra, y quizá tampoco de la inteligencia deseosa, en el grado en que la tiene el hombre libre o ciudadano. Igualmente, con tal presupuesto, pretende darle mayor consistencia a una de las afirmaciones que hemos señalado arriba en lo concerniente a que la mujer está al mando del varón por cuestiones de seguridad. Dicha postura por supuesto es anacrónica en todos los sentidos y hoy en día sobran razones para catalogarla de injusta, antinatural e injustificada.

Aunado a lo anterior, y haciendo uso de las opiniones socialmente reconocidas, Aristóteles emplea a Homero para afirmar junto con aquel que “cada uno es legislador de sus hijos y de sus mujeres”. En el mismo sentido, indica “El padre y el marido gobierna a su mujer y a sus hijos como a libres en ambos casos, pero no con la misma clase de autoridad: sino a las mujeres como a un ciudadano y a los hijos como vasallos”. Resulta interesante resaltar que Aristóteles, contrariamente al sistema jurídico imperante en toda Grecia, considera a las mujeres iguales a los hombres en cuanto a su condición de ciudadanos. Sin embargo, insiste en que la diferencia primordial entre mujer y varón, salvo en casos antinaturales, consiste en que el segundo es más apto para el mando que la primera. Lo mismo sucede en casos de guerra, pues Aristóteles crítica en diversas ocasiones, contrariamente a Platón, que en Lacedemonia las mujeres tuvieran participación en actos bélicos. Empero, la conceptualización en gran medida androcéntrica de Aristóteles está fundamentada esencialmente en una concepción social patriarcal que puede ser confirmada en el concepto de familia y de relaciones padre-hijo.

En lo que compete a la relación padre-hijo, Aristóteles dice que el primero es el elemento rector sobre el segundo, en tanto que existen diferencias de edad y experiencia. En este sentido, se entiende dicha relación como un vasallaje, o en términos más propios, como una propedéutica para la participación política. Dicha propedéutica tiene que ver con la premisa ética aristotélica que indica que para saber mandar es necesario primero saber obedecer. Es decir, el hombre libre ejerce gobierno sobre sus

pupilos varones, que son en potencia ciudadanos libres, con la finalidad de encaminarlos al ejercicio de la virtud. El gobierno del padre sobre el hijo es considerado, en todo caso, como un régimen de carácter regio en su vertiente dinástica.

En suma, las virtudes de los hombres libres, de las mujeres, de los hijos y de los esclavos serán de distinta naturaleza. Solamente el primero puede ser considerado como ser humano en sentido estricto, aunque el papel de la mujer no parece estar completamente definido en Aristóteles, pues aunque indica que aquella está siempre al mando del varón, también afirma que debe ser considerada como un ente libre y ciudadano. Su presumible condición ciudadana y su falta de libertad hacia el sexo opuesto parecen ser dos cosas que se contradicen entre sí.

Después del breve recorrido que hemos hecho de los pensadores clásicos tenemos que concluir primeramente que las categorías metafísicas de la privación y posesión se encuentran estrechamente ligadas con la concepción del “ser humano como ciudadano” en Platón y Aristóteles. Asimismo, el análisis de los dos filósofos se encuentra vinculado en gran medida con la teoría política, ya que para explicar lo que es el ser humano hacen uso de conceptos y metáforas que tienen que ver con las formas de gobierno. Temas como la justicia, los bienes y el ser humano se enmarcan tanto en el campo de deliberación de la ontología, como de la metafísica y de la filosofía moral.

Para Platón, el ser humano es aquel ente que se pertenece a sí mismo en lo que respecta a la relación entre alma y cuerpo. Mientras tanto, para Aristóteles es aquel que se pertenece a sí mismo en la relación alma-cuerpo-inteligencia, pero también en las hetero-relaciones establecidas en la ciudad y en la administración del hogar. En este sentido, es necesario señalar que existen dos caminos fundamentales para entender al ser humano en el pensamiento aristotélico. La primera de ellas tiene que ver con lo que denominamos como la vertiente positiva y naturalista, mientras que la segunda tiene que ver con lo que denominamos como la vertiente negativa o social.

A la segunda vertiente la denominamos como negativa simplemente por su carácter excluyente que proviene de una visión muy precisa de la sociedad patriarcal, concepción que en el fondo lo que hace es viciar los supuestos filosóficos con criterios culturales. Dicha exclusión, cabe decir, se encuentra poco fundada, o mejor dicho aún,

fundada con la gracia de argumentos etnocéntricos pertenecientes a la cultura griega. Si para Platón, el elemento central del ser humano consistía en un virtuoso autodomínio de las pasiones, es decir, dependía de la forma en la que el propio individuo ordena sus apetitos en el microcosmos, para Aristóteles la cuestión política y *oikonomica*¹⁴⁰ eran en cierto sentido las fundamentales. En otras palabras, si Platón pensaba que el alma era una manifestación en micro de la ciudad, y afirmaba que la tarea primordial consistía en que la ciudad estuviera ordenada en pro de sus miembros, para Aristóteles la relación es inversamente proporcional, pues los miembros son los que tienen que estar ordenados en pro de la ciudad.

§3 El status del conocimiento político en Aristóteles

Analizar el status del conocimiento político en Aristóteles requiere hacer uso de distintas estrategias de acercamiento al igual que con Platón. La primera de ellas tiene que atravesar por el tópico de la relación entre los distintos campos de la filosofía del conocimiento y la política. La segunda tendrá que tomar en consideración la vinculación entre ética y política. Por último, el tópico acerca de las aplicaciones y las técnicas propias que debe poseer el científico político.

§ 3.1 Filosofía del conocimiento y política

Como lo hemos visto con anterioridad, la diferencia entre animales racionales y animales irracionales no consiste en la capacidad de la sensación que viene dada por la participación del alma vegetativa y sensitiva. La diferencia consiste fundamentalmente en la participación del ser humano de lo noético y dianoético, así como de la experiencia y la memoria. Con ello, Aristóteles expone que la posesión de la técnica y del raciocinio son los elementos que permiten el accionamiento del principio del conocimiento humano y, con ello, de la inteligencia deseosa. Dicho conocimiento, así como las facultades que lo permiten, separa ontológicamente a los seres humanos del resto de los seres, sean estos seres vivos o no. Para el de Estagira, los animales irracionales siguen

¹⁴⁰ Hago uso de este concepto, tal vez recurriendo a un barbarismo, para diferenciar la administración del hogar, en términos aristotélicos, de lo que hoy entendemos vulgarmente como economía.

únicamente sus impulsos naturales que vienen expresados a manera de costumbre. Mientras que los seres humanos se mueven por otros principios de distinta índole que se relacionan directamente con su naturaleza inteligente y volitiva.

Para Aristóteles “El arte nace cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes”.¹⁴¹ Esas nociones universales son el principio del conocimiento epistémico y técnico, siendo solamente accesibles para los seres humanos. De tal modo, del hecho de que el ser humano tenga un acercamiento con lo real a través del susodicho conocimiento se desprende la posibilidad de transformarlo. La técnica, dentro de ese proceso de conocimiento y transformación, es el mecanismo que permite una relación ontológica distinta a la que pueden tener los entes irracionales e inanimados con la realidad. El ser humano es, de tal manera, un ente que en el contacto con la naturaleza establece una relación creativa y transformadora, tanto de su propio ser como del entorno que le rodea. El ser humano está facultado con una cierta capacidad mimética, pero también con una facultad *poética* que es fundamental para entender su constitución.

Ahora bien, para Aristóteles el conocimiento más excelso es aquel que nace con la finalidad de descubrir los primeros principios. Desde su punto de vista, la técnica queda al margen de dicho conocimiento, pues su objetivo esencial no es transformar el mundo, sino descubrir las causas de lo existente. La ciencia especulativa se encarga de conocer el bien y el fin en tanto que aquellos son algunas de las cuatro causas. El bien y el fin será a lo que tenderá todo ente naturalmente, siendo su causa final y por ello la más importante en términos teleológicos.

Si la técnica es el utensilio por medio del cual las ciencias productivas transforman la realidad, entonces la reflexión será el medio por mor del cual las ciencias especulativas consiguen comprender las leyes que subyacen en la susodicha realidad. Por lo mismo, considera que aunque las ciencias especulativas son las menos necesarias para la sobrevivencia deben ser consideradas como las mejores, pues aquellas más que ningunas se plantean conocer el ser y la verdad en cuanto tales. Si las ciencias menores

¹⁴¹ Aristóteles, *Metafísica*, 981 a.

miran en lo cambiante, las ciencias mayores tendrán que analizar forzosamente lo que es inmutable y permanente.

Las ciencias especulativas tienen como fin la verdad, mientras que las prácticas que hacen uso de la técnica tienen como fin la obra acabada (ἔργον). El conocimiento científico tendrá en consideración, por lo mismo, lo que siempre sucede o bien lo que habitualmente sucede, ya sea en orden a la verdad o en orden a la obra acabada, dependiendo del tipo de ciencia de la que se trate. En caso de que sea asequible creer en una voluntad divina o natural, diremos que el desvelamiento de esa voluntad será el principio de las ciencias especulativas, mientras que el desvelamiento de la voluntad humana será el móvil de las ciencias prácticas. La ejecución de la deliberación o, mejor aún, su instrumentalización es el eje de las ciencias prácticas.

Otra característica más de las ciencias productivas será que el principio del movimiento está en el que produce y no en lo que es producido. A tal principio del movimiento Aristóteles le va a denominar como arte y potencia. Es necesario tener en consideración que los elementos cardinales de las ciencias productivas son la facultad o potencia (δύναμις), el acto (ἐνέργεια) y la obra acabada (ἔργον). La primera responde a lo que se puede hacer; la segunda, a lo que se hace; y la tercera, tiene en consideración lo final.

La pregunta esencial, dentro de esta lógica, es saber si el conocimiento político puede ser considerado especulativo o más bien productivo, pues en aquel aparecen también tales elementos. En cierto horizonte de interpretación, puede ser considerado especulativo, pues el conocimiento político es para Aristóteles un tipo de saber que requiere mostrar cuál es el bien en los individuos y en las ciudades, así como el fin al que tienden según su naturaleza.

Empero, puede ser considerado también como productivo porque su objetivo es la obra y además porque el principio del movimiento no está necesariamente en lo producido. De tal modo, el conocimiento político participa en cierto sentido de un saber y de otro, por lo que el de Estagira lo denomina con el nombre de “ciencia directiva”. La ciencia directiva que es la política se encontrará en medio del saber especulativo y del productivo, haciendo uso de los dos conocimientos de forma alternativa.

Si el conocimiento epistémico más consistente es el que se produce por las ciencias especulativas, y si dichas ciencias tienen como objeto el ser y la verdad, entonces el conocimiento más excelso es el de la verdad en cuanto tal. Los objetos a los que se refiere ese saber tienen que ser por necesidad aquellos en los que la permanencia y estabilidad se impone. Aristóteles pensará que dichos objetos son las cuatro causas, pero también, en cierta medida, aquellos que tienen por origen lo natural, pues responden a la necesidad y no a otras causas como los que tienen por origen el arte y el azar. De tal modo, las ciencias productivas son por mor del arte y también tienen por objeto aquello que es producto de la deliberación y la elección. Todo objeto de las ciencias productivas tiene que ser, por ende, posible, contrariamente al de las ciencias especulativas que operan, al menos idealmente, con el factor de la necesidad.

El conocimiento político opera desde aquellas dos trincheras, pues por una parte debe tener en consideración lo que es producto de la naturaleza humana, pero por otra debe tener en consideración las posibilidades de manifestación de la susodicha naturaleza. Los objetos de estudio de la política, que son el ser humano y las sociedades, son objetos que por su propia naturaleza se mueven en aquellas dos dinámicas. Los entes de estudio de la ciencia política serían entes naturales con características inmutables, pero que poseen capacidad transformadora. Cuando el conocimiento político se refiere a la naturaleza humana será de carácter especulativo, mientras que cuando se refiere a la deliberación y a la actividad directiva será esencialmente productivo. Por lo mismo, todo conocimiento político precomprende y plantea en sí una noción muy precisa del ser humano y de la naturaleza que le corresponde. Dicho conocimiento, o mejor dicho aún, noción, determina de alguna manera la labor del investigador político, pues aquel presupone una serie de fines y de bienes a los cuales le remite la naturaleza humana. Lo que a veces se ha dado por llamar “normalidad” o regla vendrá circunscrito por esas nociones o conocimientos.

Ahora bien, en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles establece que lo que es objeto de conocimiento como ἐπιστήμη tiene que ser necesario (ἀνάγκη), eterno (αἰδίοσ), ingénito (ἀγένετοσ) e imperecedero (ἄφθαρτοσ). De tal modo, el conocimiento epistémico es considerado como un juicio acerca de lo universal y necesario. Mientras que el arte es simplemente considerado como una disposición racional para la

producción acompañada de razón verdadera. Dicha disposición que es el arte versa siempre acerca de lo posible, es decir, de lo que puede ser de otra manera. Por la misma razón, en tanto que el conocimiento político versa acerca de la naturaleza humana es epistémico, pero en tanto que versa acerca de la acción y la producción en la ciudad es prudencial y técnico.

En conclusión, si gracias a lo noético de la parte racional del alma el ser humano contempla la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, gracias al carácter y a la parte calculadora (λογιστικός) contempla la clase de entes cuyos principios son cambiantes. Para Aristóteles la parte racional del alma se divide en dos: una epistémica que descifra a los entes cuyo principio es necesario; y otra logística que se relaciona con la voluntad inteligente y que delibera sobre lo posible. Por lo mismo, las ciencias especulativas trabajan con lo epistémico y buscan la verdad. Mientras que la prudencia toma en consideración lo bueno y lo malo.

En tanto que el conocimiento político pertenece por una parte a lo epistémico y por otra a lo prudencial y técnico, y en tanto que lo epistémico tiene que ver con la condición ontológica del ente humano y la ciudad (así como de su naturaleza), habría que ver de qué manera dicho conocimiento participa de lo contingente.

Para Aristóteles, en tal sentido, hay al menos dos tipos de conocimiento prudencial. Uno es el que se refiere a la acción legislativa y se relaciona con la voluntad y los deseos. Otro, el que se refiere a las cuestiones políticas pero sólo en tanto que se mira a la dirección de las distintas producciones que se necesitan para que la ciudad sea autosuficiente. De tal modo, en tanto que el conocimiento político es prudencial, su objetivo será mirar en lo referente a la acción, la elección, el deseo, y los fines. En tal sentido, el conocimiento político será sustancialmente deliberativo, ya que, como trabaja con lo posible, su objetivo es conseguir la rectitud conforme a lo elegido. Esa rectitud es un cierto apego a las entidades noéticas como la justicia y el bien. Pero también, una parte fundamental de la prudencia consiste en su dimensión operativa, es decir, en tanto que razón instrumental sin reducirse a aquella.

Dentro de los niveles del conocimiento por los cuales es accesible la verdad, Aristóteles establece cinco que son: arte (τέχνη), ciencia (ἐπιστήμη), prudencia (φρόνησις), sabiduría (σοφία) e intelecto (νοῦς). Por otra parte, a la conjetura y a la

opinión no las denomina como un acercamiento en cuanto tal porque es posible incurrir en error. Si lo definitivo de la ciencia es la necesidad y de lo técnico lo posible, es necesario aclarar lo definitivo de los otros tipos de acercamiento a la verdad.

El objetivo de la prudencia es deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para el que delibera.¹⁴² Por lo tanto, también la prudencia es sobre lo posible, pero busca un apego a lo necesario que viene dado por el concepto previo de “provecho”, “utilidad”, “fin” o “bien”. La prudencia se ocupa de tal manera de la parte instrumental de las acciones, pero es completamente fiel a su fin si está ordenada hacia lo bueno y lo justo.

A la sabiduría, la denomina Aristóteles por una parte como la virtud o la excelencia en un arte.¹⁴³ Por otra, la denomina como intelecto y ciencia que es el más riguroso saber entre todos. De tal modo, el conocimiento político no es considerado como un saber perteneciente a la sabiduría, pues no es el ser humano lo más excelente que hay en el universo. De hecho, Aristóteles admite que aunque “el hombre es excelentísimo, hay cosas mucho mejores”.¹⁴⁴

El conocimiento político estará, por ende, en el ámbito de la prudencia, porque la prudencia trata acerca de las cosas humanas, de la deliberación y de la elección, así como de la relación transformadora que el ser humano establece con la realidad para su propio provecho. El conocimiento político debe tener en lo universal un modelo para seguir la recta razón en las elecciones, pero también debe considerar las circunstancias particulares que definen la acción y la producción.¹⁴⁵ En suma, la ciencia política será considerada por el de Estagira como ciencia directiva y ciencia arquitectónica, que por una parte debe mirar en lo fijo y en lo natural, pero por otra debe deliberar acerca de lo posible, siendo de tal modo, una disciplina que está tendida entre lo especulativo y lo productivo. Si está bien decirlo en tales términos, el conocimiento político será ciencia epistémica si analiza la naturaleza humana desde un punto de vista inamovible, pero es mucho menos rígido ese saber en el momento en el que se refiere a soluciones particulares para resolver problemas contingentes.

¹⁴² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140 a.

¹⁴³ *Ibid*, 1141 a.

¹⁴⁴ *Ibid*, 1141 b.

¹⁴⁵ *Ibid*, 1112 a y ss.

§3.2 *Conocimiento político y ética*

Uno de los tópicos más importantes para conocer el status del conocimiento político en el pensamiento de Aristóteles indudablemente es el de la ética. En la introducción del trabajo mencionamos dos exigencias clave en la configuración del conocimiento político. La de los pensadores que apelan a que la disciplina ética y moral se distancien del análisis político, y la de los pensadores que apelan a que dichas disciplinas permanezcan hermanadas. Uno de los más férreos defensores de esta última exigencia es Aristóteles, ya que el concibe la ética como la disciplina práctica que dota de elementos al conocimiento político. Es decir, que le aclara sus objetivos, sus finalidades y también sus principios.

Al considerar al ser humano como un ente compuesto de cuerpo y de alma, así como de tres deseos fundamentales, Aristóteles pensará que el deseo inteligente es el que de mejor manera define la realidad de dicho ente. Si por mor del cuerpo y de los deseos vegetativo y sensitivo se realizan las actividades, las obras solamente son posibles por la intermediación de la inteligencia deseosa. Dicha inteligencia deseosa, que no es otra cosa que el elemento que dispone los fines más allá de los apetitos vegetativos y animales, será el factor determinante por el cual se pensará que es equívoco reducir al ser humano a su existencia material o cósmica. La disciplina ética, en tal sentido, será aquella que trate de los fines de la actividad y la obra humana buscando la entera realización de la entidad que las produce, por lo que es precisa su participación en el conocimiento político.

La reducción del ser humano a su aspecto material o cósmico va acompañada con mucha frecuencia de la idea según la cual es imposible determinar un fin único y exclusivo para la existencia humana. Igualmente, va acompañada con mucha frecuencia de una concepción según la cual no se pueden establecer diferencias graduales ni objetivas entre los distintos tipos de deseo. De tal manera, donde no hay un esquema de valores en el que se diferencien los apetitos, tampoco puede haber una axiología

objetiva en la que la felicidad venga determinada por un elemento predominante como lo puede ser la inteligencia deseosa.

Para Aristóteles, la existencia objetiva de la inteligencia deseosa será el elemento que dará como origen la necesidad de una disciplina práctica como la ética, ya que ella mejor que ninguna otra es capaz de discernir la diferencia entre los distintos tipos de bienes, actividades y obras, así como su ordenación respecto a la recta razón. La ciencia política estará conectada con la ética por medio de la felicidad, ya que para Aristóteles el fin al que tiende la actividad política es la realización de dicha felicidad según el bien vivir y el bien obrar, tanto en el individuo como en la ciudad. El máximo grado de perfección al que puede aspirar la realidad ontológica que es el ser humano es la felicidad, ya que para Aristóteles todo lo deseamos en vista de aquella. Por el mismo motivo, aquella ciencia que versa acerca de la búsqueda de la felicidad en los asuntos públicos no puede prescindir de la disciplina ética.

Para discernir la cuestión de la felicidad en conexión con el conocimiento político, Aristóteles realiza una tipología de los seres humanos de la misma manera que Platón. Para el de Estagira existen fundamentalmente tres tipos de seres humanos para quienes la cuestión de la felicidad va a estar accionada por tres principios diferentes.

Uno será el ser humano hedónico para quien la felicidad consistirá en la satisfacción de los placeres concupiscentes. Por otro lado, estará el ser humano político para quien la felicidad consistirá en la satisfacción de los apetitos que se relacionan con los honores y las riquezas. Mientras que, en el último grado, se encontrará el ser humano teórico, para quien la felicidad consistirá en la satisfacción de los placeres intelectuales a través de la virtud.¹⁴⁶

Desde su punto de vista, solamente el último puede alcanzar la felicidad en su máximo grado de perfección. Por lo mismo, a la ciencia práctica que determina cuál es el status de cada uno de los placeres y de los bienes que le son propios a las apetencias es a la que Aristóteles denominará con el nombre de ética. La ciencia ética será

¹⁴⁶ Este tópico se encuentra desarrollado en *Ética a Nicómaco*, Libro I, apartado 5.

considerada en tal sentido como objetiva en tanto que apela a los rasgos que definen de mejor manera la naturaleza humana.¹⁴⁷

Si la Ética distingue los distintos tipos de placeres y les otorga un lugar según la naturaleza humana, el conocimiento político consistirá forzosamente en la búsqueda de los recursos y los medios para hacer asequible la felicidad en el individuo y en la ciudad. El conocimiento político sin ética estaría ciego en el mismo sentido en el que la ética sin conocimiento político se encontraría vacía. Si el conocimiento político prescindiera de la ética estaría ciego porque no tendría referentes universales a los cuales recurrir para defender una noción racional de la naturaleza humana y de la felicidad. El conocimiento político sin ética podría correr el peligro de olvidar que cualquier tipo de ciencia está hecha para el beneficio de los seres humanos y no a la inversa. De tal manera, el conocimiento político que prescinda de la ética podría llegar a considerar que es correcto admitir que los seres humanos pueden ser vistos simplemente como meros medios y no como fines en sí mismos. Sin embargo, la ética sin conocimiento político estaría vacía, ya que no dispondría de los recursos necesarios para poder realizar sus objetivos.

Para Aristóteles la ciencia práctica por excelencia es la ética, debido, entre otras cosas, a que tal ciencia es la que pone en orden las ideas referentes a la felicidad humana. De hecho, define a la ética como la única ciencia de todos los bienes que trata del ser humano en tanto que ser humano.¹⁴⁸ El objetivo de la disciplina ética, según los rasgos aristotélicos, es precisamente construir un aparato teórico que se oponga al hedonismo y al utilitarismo. Por una parte, expone que la diferencia entre los bienes del alma, del cuerpo y los exteriores son fundamentales para discernir el bien más perdurable para el ser humano.¹⁴⁹ Dado que el hedonismo no distingue entre los niveles de las distintas apetencias y las considera todas por igual, la ética aristotélica propone que las apetencias que se refieren a la parte intelectual del alma son las más perdurables, estables y reales, y por lo tanto las más perfectas para realizar a la entidad humana. Igualmente, dado que el utilitarismo político busca la satisfacción de los apetitos que surgen de las exigencias de la mayoría aritmética, Aristóteles expone que el

¹⁴⁷ *Ibid*, 1095 b-1096 a.

¹⁴⁸ *Ibid*, 1096 a-1096 b.

¹⁴⁹ *Ibid*, 1098 b-1098 d.

reconocimiento público de tales opiniones no es determinante, en última instancia, para la práctica de la virtud.

La selección de los hábitos, y su constante control hacia el justo medio, será una de las prácticas más importantes que considerará necesarias el de Estagira para conducir por buen camino el gobierno del individuo y de las sociedades políticas. Por eso mismo, el conocimiento político no puede prescindir de la ética, dado que aquella otorga un modelo o paradigma que tiene en consideración las manifestaciones de la naturaleza humana en la búsqueda de la felicidad. Por otro lado, “la política pone su mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de tal condición que sean buenos y obradores de buenas acciones”.¹⁵⁰

Ahora bien, si la búsqueda de la felicidad en los individuos y en las sociedades políticas es lo que liga a la ética con el conocimiento político de manera inexorable, resulta necesario ver cuáles son los contenidos de la susodicha felicidad para la ciencia ética. Desde este punto de vista, considera en un primer momento que existen bienes que son por mor de otros bienes, y bienes que existen por sí mismos. Entre los bienes que existen por mor de otros se encuentran, por ejemplo, la salud y la riqueza. Aquellos dos bienes están dispuestos de tal manera que su objetivo es conseguir el bien que es por sí mismo, es decir, la felicidad. En las relaciones entre los bienes, prácticamente todos son considerados como condicionales y dependientes de la felicidad, único bien que será considerado como independiente y deseable en sí mismo de manera universal.

Desde otro ángulo, la felicidad no será reducida a la satisfacción y disfrute de los placeres como lo predica el hedonismo. Tampoco será reducida a una mera facultad. Ni mucho menos es simplificada como la posesión de bienes o la propiedad de buena fortuna. La felicidad, por el contrario, es definida como una actividad del alma que requiere de una virtud perfecta y una vida entera.¹⁵¹ La virtud, por su parte, será definida, a grandes rasgos como un hábito selectivo. Sin embargo, distingue entre dos tipos de virtudes. Las diaonéticas que deben su origen e incremento a la enseñanza y por eso requieren experiencia y tiempo. Entre estas se encuentran: la sabiduría, inteligencia y prudencia. Por otro lado, las éticas que proceden de la costumbre, según su vocablo en

¹⁵⁰ *Ibid*, 1099 b.

¹⁵¹ *Ibid*, 1099 b-1100 a.

griego. Entre estas se hallan: liberalidad y templanza. Sólo a estas últimas les es aplicable la teoría del justo medio en ciertos casos concretos.

Las propiedades de la virtud, asimismo, pueden ser resumidas en tres puntos fundamentales. La virtud tiene que ser practicada con conocimiento, no por azar, fortuna o necesidad. La elección del ejercicio de la virtud debe ser por la virtud misma, no por la búsqueda de honores, reconocimiento o riquezas. Y por último, la práctica de la virtud requiere una actitud firme e incommovible ante todas las situaciones y circunstancias.¹⁵²

En tanto que el conocimiento político es en cierto sentido artístico y prudencial, su objeto se refiere a la práctica de la virtud en las circunstancias particulares. Igualmente, se refiere a la procuración de la virtud ciudadana. Dicha procuración y práctica de la virtud solamente es operable a través de la deliberación de lo posible, lugar en el que acontece la realidad ética y moral. En tanto que el ser humano es el principio de las acciones y en tanto que tiene una relación transformadora con la naturaleza, sólo por la existencia de dicha entidad y por los fines que le son propios, la ética y el conocimiento político se necesitan mutuamente. Por una parte para elegir el bien en sí en lugar de los bienes aparentes o relativos. Pero por otra, para que el individuo y las sociedades políticas no sucumban ante el engaño del placer y de lo agradable.

§3.3 Aplicaciones y técnicas del conocimiento político

Tres son al menos las ideas que atraviesan el pensamiento aristotélico en lo referente a las aplicaciones y técnicas del conocimiento político. La primera de ellas, aquella que predica que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien.¹⁵³ La segunda de ellas, aquella que predica que la ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza y que el ser humano es por naturaleza un animal político.¹⁵⁴ Y la tercera, aquella según la cual la ciudad es por naturaleza anterior al

¹⁵² *Ibid*, 1105 a-1105 b.

¹⁵³ Aristóteles, *Política*, 1252 a.

¹⁵⁴ *Ibid*, 1252 b.

individuo.¹⁵⁵ Dichas ideas orientan y en cierto sentido determinan la perspectiva de Aristóteles respecto a las actividades y las técnicas que debe poseer el político para que su trabajo sea considerado como científico.

Respecto a la primera idea, Aristóteles considera que lo primero que debe saber el político es cuál es el fin al que tiende la comunidad política en la cual participa y a la cual tiene que gobernar. Dicho saber tiene que tomar en consideración, primeramente que “No es lo mismo el gobierno del amo (δεσποτικῶς) que el del político (πολιτικός)...uno se ejerce sobre esclavos (δοῦλος)... el gobierno político sobre hombres libres e iguales (ἐλεύθερος καί ἴσος)”.¹⁵⁶ Es decir, el gobierno despótico es *oikonomico* (pertenece a la administración del hogar) y monárquico, en tanto que uno sólo es el que gobierna. En cambio, el gobierno político se ejerce en una comunidad de ciudadanos libres que son considerados seres humanos en el estricto sentido de la palabra. Por lo mismo, la ciencia del amo se reduce a saber usar los esclavos. Mientras que, “la política no hace a los hombres sino que los toma de la naturaleza y se sirve de ellos”.¹⁵⁷

Si el bien al que tiende la comunidad amo-esclavo es al beneficio del primero, en la relación política gobernante-gobernado el bien es la conservación y consolidación de la comunidad política. La diferencia entre las relaciones viene dada por la dependencia y por el beneficio, ya que el esclavo es considerado meramente como un útil y es despojado de su humanidad.

Otro de los conocimientos que requiere el político es el que se refiere a las características de la forma más recta (ὀρθός) y útil (χρήσιμος) para gobernar la ciudad.¹⁵⁸ Debe tener en consideración que la ciudad es por naturaleza multiplicidad (πλῆθος) y no unidad. Por lo mismo, debe ser considerada no sólo como multiplicidad de hombres, sino también como multiplicidad de distintas clases de aquellos. De hecho, es necesario saber que los elementos que constituyen la ciudad difieren cualitativamente. Dicha diferencia hará decir a Aristóteles que “Es mejor que gobiernen los mismos si es posible, pero en los casos en que no sea posible, por ser todos

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ *Ibid*, 1255 b.

¹⁵⁷ *Ibid*, 1258 a.

¹⁵⁸ *Ibid*, 1260 b.

naturalmente iguales, es justo que todos participen”.¹⁵⁹ Al considerar también que una de las múltiples causas de las sediciones se desprende del hecho de que gobiernen siempre los mismos, propondrá que es más útil, aunque no mejor, que el gobierno se ejerza alternativamente entre los distintos ciudadanos libres.

El político debe tener conocimientos respecto a la creación de las leyes, ya que precisamente aquellas son las que van a dotar de un marco normativo a la ciudad. Dentro de los conocimientos que competen a las leyes y que son considerados de vital importancia por Aristóteles se encuentran los referentes a la repartición de las tierras, de los honores y de los cargos públicos, ya que a su consideración esas son las tres principales causas de las sediciones.

El político debe buscar que la ciudad sea autosuficiente y que haya armonía interna. La importancia de la repartición de las tierras es que precisamente los seres humanos que forman parte de la ciudad lo primero que tienen en común es un lugar de residencia. La importancia de la repartición de honores viene dada porque la apetencia de la irascibilidad es causante de que algunos se subleven por no ser considerados en el reconocimiento público. La participación en el gobierno es fundamental porque aquellos que se sienten marginados del poder público sin merecerlo se sublevan a causa de la ineficiencia de los gobernantes. La importancia de mantener en orden esos tres aspectos de la ordenación de la ciudad es porque para Aristóteles “Los hombres delinquen para satisfacer sus deseos”.¹⁶⁰ Si la posesión de la tierra tiene que ver con el apetito vegetativo en tanto que aquella permite la sobrevivencia, los honores tienen que ver con el sensitivo e irascible, mientras que la participación en el gobierno se refiere a la inteligencia deseosa que busca su reconocimiento en la vida moral y jurídica de la ciudad.

Respecto a la segunda idea que moldea la perspectiva de Aristóteles conforme a las actividades y técnicas que debe poseer el político, una de sus expresiones más importantes la encontramos en la diferencia que se establece entre el buen ciudadano y el buen ser humano. Para el de Estagira, el contenido del concepto ciudadano es distinto en cada una de las formas de gobierno. De tal modo, quien es ciudadano en una democracia no lo es necesariamente en una oligarquía o aristocracia. Por lo mismo, lo

¹⁵⁹ *Ibid*, 1261 b.

¹⁶⁰ *Ibid*, 1267 a.

que mejor define al ciudadano, a su parecer, es la participación en las judicaturas y en el poder.¹⁶¹

Los rasgos de excelencia que distinguen al buen ciudadano y al buen ser humano son distintos. El que se refiere al de buen ciudadano es relativo y se encuentra determinado por la forma de gobierno establecida en la ciudad. Mientras tanto, el rasgo de excelencia del ser humano es universal y absoluto. De hecho, la ética trabaja con el concepto de ser humano y naturaleza humana que se refiere al ser humano en cuanto ser humano y no en tanto que ciudadano. Por lo mismo, dota de un paradigma universal que es complementario al trabajo prudencial que proviene del conocimiento político.

La preferencia aristotélica respecto a una forma de gobierno determinada está influida en gran medida por su concepto de ser humano, de conocimiento político y por la distinción que lleva a cabo entre buen ciudadano y buen ser humano. Desde su punto de vista, en la ciudad ideal el buen ciudadano tendrá las mismas características que el buen ser humano. Sin embargo, dado que es imposible que aquella situación sea realizable, Aristóteles expone que los gobernantes son los que deben poseer las virtudes del buen ser humano. Por lo mismo dice que “la virtud del buen ciudadano no es la misma que la del buen gobernante”, a lo que agrega, “la virtud del hombre bueno es de mando, la del ciudadano es de mando y obediencia”.¹⁶² Para Aristóteles el conocimiento político requiere bondad y prudencia. Mientras tanto, para los gobernados, que no requieren conocimiento político epistémico, lo fundamental será la posesión de la opinión verdadera (δόξα ἀλήθης).¹⁶³

Si bien Aristóteles reconoce que la ciudad, en tanto que comunidad política, es algo que existe por naturaleza, al igual que reconoce que el ser humano es esencialmente un animal político, de ello no se deduce necesariamente que el conocimiento político sea una cualidad de todos los miembros que configuran la ciudad. Es decir, el conocimiento político no es algo que le viene dado por naturaleza al animal político más que como una mera facultad. El desarrollo del conocimiento político

¹⁶¹ *Ibid*, 1276 b.

¹⁶² *Ibid*, 1277 a.

¹⁶³ *Ibid*, 1277 b.

epistémico pertenecerá a los gobernantes, mientras que a los ciudadanos les bastará con la opinión verdadera.

Dentro de las negativas que encontramos en el pensamiento aristotélico para montar un cerco de seguridad en torno a la forma de gobierno ideal, una de las más significativas es su rechazo a que los obreros (βάνουσος) sean ciudadanos.¹⁶⁴ Lo mismo pensará también acerca de los mercaderes. En tal sentido, Aristóteles considera que en la naturaleza política del ser humano no es definitiva la ayuda mutua que necesita el individuo para sobrevivir. Lo que le parece más importante es la alegría que produce naturalmente la convivencia, acompañada con la procuración de la virtud. Por lo mismo, piensa que el factor más importante para tener la condición de ciudadano será el de poseer libertad para expresar nociones acerca de lo justo y lo injusto desde la opinión verdadera.

Respecto al tercer principio, según el cual la ciudad es considerada como anterior al individuo, hay que decir que aquella premisa es la que da como origen la distinción entre formas de gobierno rectas y desviadas. Al parecer de Aristóteles la procuración de la felicidad ya sea por parte de uno, pocos o muchos individuos es insuficiente para considerar al régimen como recto. La rectitud del régimen viene dada, más bien, por la capacidad de aquel para procurar el bien común de toda la sociedad política.¹⁶⁵

De hecho, para el de Estagira “Todos los que se interesan por la buena legislación (εὐνομία) indagan acerca de la virtud y maldad cívicas (ἀρετή καὶ κακός πολιτικός)”.¹⁶⁶ Y así, de tal modo, “el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia”.¹⁶⁷

El político debe prepararse con una educación especial para realizar su labor, contrariamente al ciudadano común y corriente para quien la educación de la ciudad bastará. Dicha preparación especial será para conseguir conocimiento epistémico en tanto que se refiere a un objeto inmutable: la naturaleza humana. Por lo mismo, para

¹⁶⁴ *Ibid*, 1278 a.

¹⁶⁵ *Ibid*. 1279 a.

¹⁶⁶ *Ibid*, 1280 b.

¹⁶⁷ *Ibid*, 1281 a.

Aristóteles “el político deberá legislar teniendo en cuenta todo lo que se refiere a las partes del alma, teniendo en cuenta las cosas mejores y los fines”.¹⁶⁸ Para los ciudadanos dicho conocimiento no será indispensable. Participarán de los beneficios del régimen recto, pero sin conocer necesariamente las causas de que la ciudad esté ordenada de determinada manera y no de otra.

Tres son los conocimientos fundamentales que al parecer de Aristóteles debe poseer el político para ser considerado realmente con tal adjetivo. Dichos conocimientos son:

1. Cómo se establece el mejor régimen.
2. Ya establecido, cómo puede conservarse más tiempo.
3. Cuál régimen se adapta mejor a todas las ciudades.¹⁶⁹

Igualmente, el político como legislador además de lo anterior debe tener conocimiento de:

1. Cómo deben distribuirse las magistraturas.
2. Cuál es el elemento soberano en una forma de gobierno determinada.
3. Cuál es el fin de la comunidad en cada caso.¹⁷⁰

La defensa aristotélica al régimen denominado como *Politeía*, o gobierno de las clases medias, se funda en un primer momento en los lineamientos señalados. Sin embargo, también toma en consideración otros elementos. Para Aristóteles dicha forma de gobierno puede ser definida como “El régimen constituido por los mejores en virtud”.¹⁷¹ Igualmente, pensará que en una ciudad que tenga tal forma de gobierno el ser humano bueno y el ciudadano bueno serán prácticamente idénticos. Dicha forma de gobierno será entendida como una mezcla de democracia y oligarquía que está cargada hacia la democracia por el número de gobernantes. Pero también porque se busca más la educación que la nobleza para la elección de los gobernantes. Por lo mismo, será denominada como la mejor forma de gobierno posible.

¹⁶⁸ *Ibid.* 1333 a.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 1288 b.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 1289 a.

¹⁷¹ *Ibid.*, 1293 b.

A favor de la estabilidad del régimen, Aristóteles da varias razones que pueden ser resumidas de la siguiente manera:

1. La comunidad implica la amistad.
2. Los ciudadanos de la clase media son los más estables.
3. La mejor comunidad política está constituida de elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible, y esta condición se da especialmente en la clase media.
4. El régimen intermedio es el mejor porque es el único libre de sediciones.
5. Los mejores legisladores (Sólón, Licurgo y Carondas) han sido de la clase media.¹⁷²
6. El árbitro siempre es más digno de confianza, y el que está en medio es árbitro.¹⁷³

En suma, la defensa del gobierno de la clase media por parte de Aristóteles se encuentra justificada por su concepto de ser humano, ciudadano y conocimiento político. Para él, al igual que para su maestro, la ciudad es simplemente una manifestación de lo que es el individuo en macro. Por lo mismo, los mecanismos que permiten el accionamiento de la virtud en el individuo serán los mismos que accionen la virtud en la ciudad.

Para Aristóteles no puede existir nunca una separación entre ética y política, debido a que la primera dota de elementos a la segunda. El conocimiento político será de carácter epistémico cuando se refiere a la naturaleza humana; así como técnico y prudencial cuando se refiere a la solución de conflictos concretos por parte del político; y doxástico cuando se refiere a las nociones mínimas que deben tener los ciudadanos sobre los asuntos comunes. De tal modo, su visión no es tan rígida como la de Platón, ya que si bien es cierto que considera que el mejor régimen, el más divino de todos, es la monarquía, no por ello pretenderá que dicha forma sea la mejor forma posible.

Según su manera de observar el asunto, la mejor forma de gobierno posible es el gobierno de las clases medias, ya que dicho régimen admite la procuración de la virtud

¹⁷² *Ibid*, 1295 b-1297 a.

¹⁷³ *Ibidem*.

y la felicidad sin la necesidad de correr los riesgos que una monarquía atrae al poderse convertir fácilmente en tiranía.

Indudablemente, el concepto de virtud ética entendida como justo medio también moldea la concepción de Aristóteles respecto a una forma de gobierno determinada. Sin embargo, aquel concepto es solamente comprensible dentro del horizonte que abarca la naturaleza humana y el conocimiento político. Si el conocimiento de la naturaleza humana ayuda a comprender los mecanismos por los cuales los seres humanos se desvían del camino de la inteligencia deseosa, el conocimiento político encuentra los medios para realizar la naturaleza humana en su máxima expresión. Por lo mismo, la teoría del justo medio, del ser humano y del conocimiento son tres engranes que hacen operar un mismo mecanismo. Así entonces, la forma de gobierno es simplemente el dispositivo que hace asequible en la vida pública la procuración de la mayor virtud que conlleva a la felicidad y a la realización de las facultades propias del ser humano al menos de forma ideal.

III. El concepto de ser humano en el pensamiento sofista

Pensar que existe una visión medianamente unitaria dentro de la cual se encuentren incluidos diversos pensadores de la corriente sofista deviene en gran medida del tratamiento que se le ha dado en la tradición a las enseñanzas y a los planteamientos de los “maestros de la virtud”. La “sofística” fue considerada entre los griegos, sobre todo por Platón y Aristóteles, como la escuela de aquellos hombres que negociaban con el arte del conocimiento. Tal actitud frente al conocimiento fue considerado por aquellos filósofos como nocivo y moralmente incorrecto, por lo que aquella situación sirvió en diversas ocasiones como el centro de ataque contra sus doctrinas.¹⁷⁴ Gran parte de la clasificación que se realiza de dichos pensadores se basa en dos criterios generales, siendo el primero la cobranza de honorarios por sus servicios educativos.¹⁷⁵

Otro de los rasgos que definen los planteamientos de dichos pensadores en términos filosóficos se expresa en la *ontología negativa* que defienden, misma que trataremos de mostrar en el presente apartado en sus rasgos generales. Contrariamente a Platón y a Aristóteles, que desde diferentes frentes y bajo diversas perspectivas, defienden la *ontología positiva* expresada en la cognoscibilidad del ser, los sofistas patrocinan, a grandes rasgos, la imposibilidad del conocimiento epistémico y universalmente objetivo. Niegan que haya un saber certero e indubitable de la realidad en general y de los asuntos políticos en particular.

¹⁷⁴ Se entiende por “escuela sofista” al grupo conformado por Protágoras, Gorgias, Pródico e Hipias, en una primera generación. En una segunda generación se encuentran Calicles, Trasímaco, Critias y Alcidas. Para mayor información consúltese Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 273.

¹⁷⁵ Siguiendo la misma línea de opinión en términos generales, para Alegre, los rasgos que definen a los sofistas según la tradición son los siguientes: a) Cazador a sueldo de jóvenes pudientes, b) mercader de *paideía*, c) detallista del conocimiento, d) vendedor de bienes que él ha fabricado, e) individuo que mantiene controversias erísticas, f) alguien que mediante el *élenkhos* libera al alma del vano concepto de sabiduría, g) una falsa replica del filósofo, por cuanto construye contradicciones basadas más en apariencias y opiniones que en la realidad. *Op. Cit.* p, 10.

En el presente apartado mostraremos la vinculación que existe entre las concepciones del ser humano, ciudadano, conocimiento político y de la preferencia respecto a una forma de gobierno en el pensamiento sofista. En tanto que sería imposible hacer un tratamiento pormenorizado de cada uno de los representantes del pensamiento sofista respecto a los puntos mencionados, y por la brevedad del trabajo, hemos decidido realizar una suma que muestre la tesitura de sus planteamientos generales. Por lo tanto, se sacrificará la precisión minuciosa en el tratamiento de los temas a cambio de mostrar la coherencia interna que subyace a nuestro parecer en el pensamiento sofista.

§1 *El mito de Prometeo y la condición política del ser humano*

Con toda seguridad el *Mito de Prometeo*, contenido en el *Diálogo de Protágoras o los Sofistas* de Platón, es uno de los lugares en los que se expresa de mejor manera la visión de los sofistas en lo competente al concepto de ser humano y ciudadano. En el centro de la discusión acerca de la posibilidad de enseñar la virtud, el sofista de Abdera expone a su interlocutor la causa por la cual es posible hablar de instrucción política. Así entonces, el sofista expone los principios que dan vida al arte en el cual presumía estar especializado, haciendo con ello oposición a la primera postura socrática según la cual la virtud no podía ser clasificada como una de las cosas propensas a ser aprendidas. El método del cual se sirve Protágoras para mostrar dicha posibilidad es a través del mito, y deja a un lado la explicación a través del *lógos* en tanto que discurso demostrativo. Es decir, el método utilizado por el de Abdera es una construcción que hace uso de instrumentos culturales, pero no necesaria y estrictamente filosóficos para mostrar una visión *sui generis* de la naturaleza y la condición humana.

En una interpretación del mito, Tomás Calvo expone que la tesis primordial que defiende Protágoras se puede sintetizar en que “La cultura no forma parte del equipamiento natural del hombre”.¹⁷⁶ Con ello, lo que se enseña es que la cultura forma parte de un proceso artístico y creativo que el ser humano se construye para sí mismo, ya que no le es dado de forma natural ni espontánea. La cultura, opuestamente, viene a

¹⁷⁶ Calvo, Tomás, *De los Sofistas a Platón: Política y Pensamiento*, p. 80.

ser el primer producto que inventa el ser humano para dotar de orden a la vida en sociedad. Tal producto, sin embargo, condiciona en una segunda instancia al ser humano ya que lo percibe como algo dado por naturaleza, no pudiendo visualizar su verdadero origen. De tal manera, según su forma de ver las cosas, los principios mediante los cuales puede ser resumida la postura del de Abdera son los que a continuación se presentan:

1. Es la necesidad la que empuja al hombre a crear sus propios recursos.
 - a. Para subvenir a las exigencias elementales del alimento, vivienda, etc.
 - b. Para posibilitar la imprescindible convivencia y colaboración entre los hombres (saber político, sentido de la justicia y de la moral).
2. Protágoras suscribe una interpretación evolucionista del progreso, interpretación muy extendida entre los sofistas y pensadores del siglo V.
3. Contrapone los saberes técnicos al conocimiento moral y a la justicia.
 - a. Su distribución entre todos los hombres constituye un supuesto necesario para defender la democracia, el derecho de todos a decidir sobre lo justo y lo conveniente.¹⁷⁷

Para Tomás Calvo, lo esencial del *Mito de Prometeo* podría interpretarse como una respuesta negativa a la visión platónica de la dimensión moral. En la visión platónica, la existencia de un mundo moral en la cual habita el ser humano tiende a un modelo o paradigma universal. Contrariamente a ello, Protágoras piensa que lo que se denomina como saber político, sentido de la justicia y la moral no responde a un modelo, sino que más bien es el producto de circunstancias particulares.

Si para Platón el modelo o paradigma del ser humano representaba su verdadera realidad, para Protágoras dicho modelo no existe y las exigencias del ser humano concreto y relativo son las que siempre se imponen en la construcción de la dimensión moral. Igualmente, si para Platón existía una diferencia cualitativa entre los distintos tipos de seres humanos dependiendo del tipo de apetencias a las que se inclinan, para Protágoras no existe una diferencia cualitativa entre los distintos tipos de seres humanos. Opuestamente, considera que en lo que respecta a la enseñanza de la virtud

¹⁷⁷ *Ibidem.*

todos son aptos para recibirla independientemente de los apetitos. Para él, respecto a las posibilidades de aprender la susodicha virtud, todos los seres humanos poseen las mismas facultades y nadie se encuentra privado de concebir opiniones útiles y provechosas.

Otra de las ideas que se expresan en la opinión de Calvo en el mito es la referente a la interpretación evolucionista del progreso, misma que a nuestro parecer se encuentra poco fundada desde el frente que la expone. Efectivamente, la idea de progreso única y exclusivamente es accesible si es entendida dentro del marco de un paradigma. La idea del progreso presupone siempre un punto de partida y un punto de llegada, en el que se reconoce que un estadio es mejor que otro. Sin embargo, al rechazar la existencia de un modelo único que pueda determinar las características universales de dicho paradigma, Protágoras no podría tampoco defender una teoría evolucionista de la especie humana so riesgo de caer en contradicción. La idea de progreso solamente es posible si existe un punto final al cual pudiera aspirar la naturaleza humana, por ejemplo, la cognoscibilidad del Bien en sí. Idea que el propio sofista niega al proponer que el hombre es la medida de todas las cosas.

Desde nuestro punto de vista, Protágoras considera que todo lo que Platón denomina como objetivo y universal en el mundo moral (como perteneciente al mundo de lo φύσις) es en realidad producto de las convenciones sociales (como perteneciente al mundo de lo νόμος). Por esa misma razón no puede existir un componente natural en el ser humano que lo haga tender hacia una cierta perfección, o bien, en su defecto, a realizar una idea de sí que esté impresa en su naturaleza. De hecho, sería prácticamente imposible encontrar algo así como un motor de la historia en la teoría protágorica, al menos en el sentido de que dicho motor tenga un punto de llegada preestablecido. Por lo mismo, es muy factible que “aunque el relato contenga elementos importantes de la teoría evolucionista sobre el género humano, su pretensión no consiste en reafirmar polémicamente estos elementos, sino basándose en ellos, establecer un terreno teórico para la justificación del sistema democrático ateniense en particular y en general, de la necesidad de participación en la vida política de todos los ciudadanos”.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Solana Dueso, José, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2000, p. 98.

Para Antonio Alegre, el *Mito de Prometeo* puede ser dividido en tres grandes etapas, que a grandes rasgos pueden ser esquematizadas de la siguiente forma:

1. Los dioses forjaron a los hombres, cuando a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, y los forjaron, en el interior de la tierra y fuego y de las sustancias que con la tierra y con el fuego se mezclan.
2. Prometeo y Epimeteo son ordenados por los dioses para que distribuyan las capacidades y atributos a los hombres.
3. Zeus, temiendo que sucumbiese la raza humana, envió a Hermes a que portase a los hombres el sentido moral y la justicia, a fin de que hubiera orden en las ciudades. Estos dones fueron repartidos democráticamente, por igual a todos.¹⁷⁹

Al parecer de Alegre, dichas etapas poseen contenidos que son indispensables para comprender los saltos cualitativos que representa la adquisición de nociones morales y políticas tanto en el ser humano como en el ciudadano. Cada período simboliza, de tal manera, un salto trascendente en el relato, que sirve para detallar la forma progresiva en la que la especie humana fue inventando nociones para crear el aparente mundo moral del cual participa.

En la primera etapa, Alegre supone que Protágoras continúa los postulados de la tradición materialista de la génesis del ser humano. Siguiendo a Anaximandro y a Demócrito, para el sofista, los seres humanos fueron forjados por los dioses a través de la confluencia de los distintos elementos naturales que componen a la realidad. Con ello, se sostiene que lo que esencialmente configura al ser humano es la reunión de elementos materiales, contrariamente a la visión platónica y aristotélica en donde el elemento inmaterial, el alma, es el factor determinante en la configuración de dicha realidad ontológica. Por lo mismo, Protágoras reduce la realidad humana a su existencia cósmica o material, pues aquella es precisamente a la que considera como plenamente objetiva.

¹⁷⁹ Alegre, Antonio, *La Sofística y Sócrates, ascenso y caída de la polis*, Montesinos, Barcelona, 2006, p. 42.

En la segunda etapa se predica que dado que los seres humanos no fueron dotados en una primera instancia de defensas naturales para asegurar su existencia, se hizo necesario el hurto de Prometeo a Hefestos y Atenea. De tal manera, después del robo del fuego y de su entrega a los seres humanos, aquellos consiguieron la posesión de la técnica. Así pues, el rasgo definitivo de los seres humanos en comparación con los demás entes animados no sería la posesión del alma racional, sino, más bien, la posesión de las artes que le permiten tener una relación transformadora con la realidad. Dicha posesión, empero, no asegura la sobrevivencia de los seres humanos, ya que aquella capacidad transformadora puede ser utilizada en pro o en contra de la especie.

El tercer momento es quizá el más importante, ya que, dado que Zeus temía que la raza humana sucumbiera por la propia capacidad de la que fue dotada, envió a Hermes a que entregará por igual a los seres humanos el sentido moral (αἰδώς) y de la justicia (δίκη). Esos dones representan las virtudes básicas y necesarias para la convivencia social, ya que en su ausencia predomina una guerra generalizada entre las distintas especies y en el seno mismo de la especie humana. De tal modo, con dicha entrega se consolida lo que Alegre denomina como “el optimismo de Protágoras”.

Tal optimismo se manifiesta en tres rasgos fundamentales. El primero de ellos predica que los seres humanos no están impedidos por naturaleza para conseguir la excelencia política y, por el contrario, se hallan obligados a realizarla. El segundo rasgo indica que dicha posibilidad de realización se puede llevar a cabo con las buenas leyes. Mientras que el tercer rasgo consiste en que con la democracia de Pericles se había llegado a una óptima situación de excelencia política en la que la historia podía ser vista como un proceso progresivo hacia niveles más elevados de razonabilidad.

Al igual que Calvo, Alegre sostiene que en el Mito de Prometeo puede ser encontrada una “estupenda historia del desarrollo de la civilización humana”. Los caracteres que definen dicha evolución pueden ser vistos de la siguiente forma:

1. Primero debían existir las especies humanas y luego las animales. El hecho de que en el reparto de capacidades (δύναμις) se proceda primero con los animales y luego con los hombres nos hace pensar en una teoría de la evolución que aparece en Anaximandro.

2. Los hombres se distinguen de los animales en varios aspectos: en la técnica artesanal (δημιουργικός τέχνη), en el que poseen el lenguaje y en que ofrecen culto a los dioses.¹⁸⁰

Desde nuestro punto de vista, el primer carácter no es definitivo para sostener la aparición de una teoría evolucionista de la civilización humana en Protágoras. La repartición de las facultades entre los animales y los seres humanos parece responder en mayor medida a la lógica explicativa del mito que a una secuencia necesaria en la que se procure decir que los seres humanos se encuentran ontológicamente por encima de los animales. De hecho, dado que los seres humanos se encontraban desprotegidos de facultades naturales para defender su existencia es factible deducir que la relación entre animales y seres humanos es vista siempre como una relación de guerra. La susodicha guerra de todos contra todos pone en evidencia que la condición primigenia de los seres humanos es de mayor debilidad biológica.

En el estado natural, antes del hurto de Prometeo, los seres humanos se encuentran materialmente en un rango inferior a los demás animales, dado que no poseen cualidades naturales para protegerse. Por eso mismo, es necesario el robo de Prometeo, ya que el ser humano y hasta los propios animales son reducidos a su expresión material en la que la sobrevivencia es un factor determinante. Por la misma razón, al final de todo, animales y seres humanos se encuentran en la misma posición ontológica y actuando bajo los mismos principios. El móvil principal de los seres animados es entendido a través del instinto de conservación no estableciendo diferencia alguna entre animales irracionales y racionales.

En lo que si acierta Alegre es precisamente en la explicación del segundo carácter, pues dota de elementos explicativos a la presumible teoría del progreso que subyace en el mito. La existencia de la técnica y su posesión por parte de los seres humanos ha configurado en una cierta parte de la tradición la idea que predica que el desarrollo técnico es por necesidad el indicativo de un perfeccionamiento en la condición humana. Es decir, para una especie de paradigma, la evolución de la especie humana no viene expresada por su acercamiento a la felicidad en términos de las

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 45.

virtudes cardinales o por el acercamiento a la verdad, sino más bien, piensan que viene dada por el control que puede poseer la especie sobre el entorno natural.

Contrariamente a Platón y Aristóteles, que consideran que la felicidad humana debe ser buscada en la realización o desarrollo de las facultades intelectuales y morales, la teoría materialista y hedonista opta por una explicación en la que la satisfacción de los placeres es el punto clave. De tal manera, el sofista piensa que el progreso viene dado por el control del ser humano del medio natural, mismo que sirve fundamentalmente y a través de su transformación para satisfacer dichos placeres. El desarrollo de la técnica representa, desde este punto de vista, el índice más importante para afirmar que el ser humano ha alcanzado un mayor grado de confort que el poseído por otras épocas. Sin duda, existe la posibilidad de observar en dicho marco teórico la estructuración de una visión utilitaria de la realidad en la que el ser humano debería su predisposición progresiva a la capacidad de transformar su entorno en su propio beneficio.

Desde nuestro horizonte de interpretación, el *Mito de Prometeo* expuesto por Platón tratando de sintetizar las ideas sustanciales de Protágoras acerca del ser humano, defiende en una primera instancia que todos los seres humanos son iguales en lo que respecta a la posibilidad de aprender la virtud política y las técnicas. De tal manera, el concepto de ser humano del de Abdera puede ser calificado como un concepto democrático, en tanto que no establece una diferencia sustancial entre los distintos tipos de seres humanos ni por las pasiones ni por las apetencias hacia los que aquellos se inclinan. Ergo, en el concepto de ser humano de Protágoras resulta mucho más importante el sentimiento moral y la noción de justicia que las pasiones.

En una primera instancia, la desatinada repartición de las facultades por parte de Epitimeo entre todos los seres vivos, parece simbolizar una teoría antropológica en la que se reconoce que al menos de forma biológica y material el ser humano se encuentra desprovisto de armas propias para defenderse de los peligros del entorno. Protágoras admite que el ser humano adquirió una cierta facultad transformadora de la realidad por medio del hurto de Prometeo, pero dicha facultad pertenece esencialmente a las deidades. Por ello, los seres humanos participan de una porción divina (θείας μετέσχη μοιρα) que les hace reconocer a los dioses, ya que la especie utilizó las artes de las

cuales fue dotado para erigir altares e imágenes de aquellos.¹⁸¹ De tal manera, la religiosidad vendría a ser uno de los rasgos más importantes para entender al ser humano. Dicha religiosidad, se enmarca, sin embargo, única y exclusivamente en el reconocimiento pero no en el conocimiento. Si Platón piensa que la idea de Dios es cognoscible, para Protágoras dicha idea solamente es reconocible, ya que aunque forma parte de la condición humana las expresiones de dicho reconocimiento pueden ser múltiples y variadas. Para Protágoras no podrá existir conocimiento objetivo de Dios, sino exclusivamente nocional y relativo.

Un elemento más es digno de ser señalado en la teoría antropológica de Protágoras. Opuestamente a Aristóteles, quien considera que la posesión del *lógos* es uno de los elementos que caracterizan y que siempre han definido al ser humano, el sofista de Abdera establece que la adquisición del lenguaje es posterior a la posesión de la sabiduría técnica (τεχνον σοφίαν) y del fuego (πῦρ). El origen del lenguaje articulado lo establece en una fase posterior, lo cual indica que dicho elemento no forma parte tampoco del equipamiento natural del ser humano. La posesión de la técnica y del fuego es anterior a la politicidad y al lenguaje, por lo que lenguaje y politicidad estarían condicionados por el saber técnico.

El lenguaje vendría a ser un producto artificial inventado por el ser humano y del cual hace uso para encontrarse en el mundo. De hecho, dentro de la lógica del mito, el lenguaje le sirve en una primera instancia a la especie para nombrar a las cosas, pero no para asegurar su sobrevivencia ni para tener un acercamiento con la verdad. Por lo mismo, al no poseer el arte de la política y de la guerra, Zeus les concede el sentido moral o pudor (αἰδώς) y la justicia (δίκη). La repartición de dichas facultades entre todos los seres humanos por igual es lo que sostiene su capacidad para participar de la administración de la ciudad de tal manera que no exista ya una guerra perpetua. El lenguaje es considerado por Protágoras como la llave que permite que los seres humanos puedan relacionarse entre sí para conservar la existencia, ya sea protegiéndose de los animales o de ellos mismos.

¹⁸¹ Platón, *Protágoras*, 322 a.

El salto entre el estado natural de la especie humana y el estado político se encuentra condicionado por la necesidad que tiene el ser humano de defenderse de los otros animales. Aunque también viene dada por la necesidad de acabar con la incapacidad respecto a la cooperación, ya que dicha incapacidad hace más patente el peligro. De tal manera, lo que define al ser humano en la vida política no es tanto la técnica, ya que aquella es empleada única y exclusivamente para transformar el entorno natural de tal manera que su debilidad biológica estructural quede compensada por protecciones artificiales. Lo que hace asequible al ser humano la vida política no es la susodicha técnica, sino el sentido moral de la justicia con el que fue dotado por gracia de Zeus. Si la técnica separaría a los seres humanos en especialistas y no especialistas, el sentido moral los uniría a todos bajo una misma condición ciudadana que haría asequible el hecho de que todos puedan opinar en política con la misma validez.

Si para Aristóteles el ser humano es esencialmente una entidad política que tiene *anima*, para Protágoras de Abdera dicha politicidad no es definitivamente un rasgo trascendente en la configuración de dicha entidad. De hecho, si seguimos al pie de la letra el mito, nos daremos cuenta que antes de poseer el sentimiento moral o pudor y la justicia, el ser humano ya era ser humano. De tal modo, la politicidad viene a representar simplemente un agregado que no es definitivo y no altera en gran medida el concepto de ser humano, sino únicamente modifica su condición. Aunque el ser humano careciera de la susodicha capacidad política, y aun cuando no poseyera el lenguaje para nombrar las cosas, la entidad humana seguiría siendo considerada como tal.

§2 *El concepto de ser humano en otros sofistas*

Con mucha evidencia, uno de los debates más intensos de la filosofía clásica giró en torno a la distinción entre lo que pertenece a lo νόμος y a lo φύσις en cuestiones morales. De ahí precisamente que tal distinción abarque muchas temáticas como la concerniente al concepto de ser humano. Para filósofos como Platón y Aristóteles la dimensión moral del ser humano es considerada como algo natural que no puede ser aislado del concepto ontológico de dicha entidad. Por el contrario, para los sofistas la susodicha dimensión moral fue considerada siempre como perteneciente a lo νόμος. De hecho, por el mismo motivo, no aceptaban tampoco que en la dimensión moral pudiera

existir un paradigma fijo, universal, verdadero e inmutable. El propio Mito de Prometeo atestigua tales características del pensamiento sofista. En el presente apartado, haremos una sucinta revisión respecto al concepto de ser humano desde el tópicos de lo φύσις y lo νόμος.

Desde el punto de vista de Calvo “La oposición entre *physis/nomos* constituye una de las grandes creaciones de la filosofía griega”.¹⁸² A su parecer, dicha oposición se encuentra fundamentalmente en la crítica a la cultura y sus dos vertientes cardinales: el origen y el valor de las leyes y la moral. Los rasgos que caracterizan dicha crítica se encuentran en cuatro factores fundamentales que pueden ser esquematizados de la siguiente forma:

1. Su interpretación como regalo o imposición divinos dejó de constituir una hipótesis explicativa de los fenómenos morales.
2. Quedo atrás la racionalización parcial del νόμος propuesto por Heráclito, según la cual éste forma parte de la Ley o λόγος del Universo.
3. Se tenía una concepción mecanicista del universo como la proponía Demócrito.
4. La naturaleza era comprendida como regida por la necesidad ciega y carente de fines.¹⁸³

Los cuatro rasgos que caracterizan la crítica a la cultura son sustanciales para entender de qué manera los mitos antiguos dejaron de constituir una base explicativa para entender al ser humano y su relación con el entorno natural y social. En medio de esa transición se encontró el pensamiento sofista. Gracias a dicho cambio, los sofistas pensaron que los asuntos morales y legales estaban regidos por variables que obedecían al interés y a la conveniencia, pero no a patrones universales. Su propio concepto respecto al ser humano estuvo influido por dichas consideraciones. Sin embargo, algunos afirmaron el carácter positivo del νόμος como logro y progreso, mientras que otros lo consideraron como algo negativo ya que impedía la realización de las facultades naturales del ser humano.

¹⁸² Calvo, *Op. Cit.*, p 75.

¹⁸³ *Ibid*, p. 77.

Para Alegre “La antítesis *physis/nomos* llega a ser posible gracias al derrumbe de varias rígidas anteriores concepciones, a saber, cierta concepción de los dioses y de la religiosidad, ciertas socio-políticas, así como otras que mostraban un rigor lingüístico-filosófico tan opresivo que impedía la comprensión de la alteridad (parmenidismo), así como también el desmoronamiento de ingenuas concepciones lingüísticas”.¹⁸⁴ Lo cual implica que la visión sofista del ser humano fue una concepción que intentó comprender la alteridad gracias a un planteamiento plural en el que se intentaba despojar a tal entidad de sus residuos culturales. El pensamiento sofista quiso, por lo mismo, dejar al ser humano en completa desnudez para analizarlo al margen de sus constructos socio-culturales que si bien lo influyen no son considerados como enteramente determinantes en su configuración como realidad ontológica.

Desde la visión del sofista Trasimaco, el ser humano es por naturaleza egoísta. Con ello, niega la posibilidad de que tal entidad tenga acceso a una dimensión moral trascendente en la cual pueda discernir acerca de lo bueno y lo malo, así como de lo justo y lo injusto en términos absolutos y objetivos. Todo lo considerado como ético y moral sería más bien el producto de visiones subjetivas y contingentes. El llamado mundo moral de los deberes vendría a ser en realidad una construcción social que carece de bases naturales.

Para dicho pensador, la diferencia ontológica que Platón y Aristóteles establecían en términos generales para distinguir las entidades animadas irracionales de las racionales es carente de fundamentos sólidos. Por el contrario, pensará que los llamados animales irracionales y racionales responden a los mismos principios, por lo que su naturaleza sería esencialmente la misma. Opuestamente a la visión según la cuál los seres humanos son animales políticos con la capacidad de socializar, de civilizarse y de construir lazos de unión entre sí, Trasimaco pensará en cierto sentido que el ser humano sigue siendo un animal silvestre que responde exclusivamente a su propio interés y conveniencia. Para él, la norma universal más irrefutable de todas, pues es a la cual responden todas las entidades, es la ley del más fuerte sobre el más débil.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Alegre, *Op. Cit.*, p. 23.

¹⁸⁵ Platón, *República*, 338 c.

De hecho, considera que todo lo denominado como νόμος, el producto artístico del hombre aislado o en sociedad, es el resultado de dicha ley. En la misma lógica, en 338 e de la *República*, expone la relatividad que a su parecer es esencia de la *justicia*, afirmando que dependiendo del régimen de gobierno se establecen patrones de justicias diferentes. La fuerza dominante será en todo caso la que determine qué se debe entender por justicia. En tal cauce, expondrá “cada gobierno establece las leyes según su conveniencia (τό αὐτή συμφέρον): la democracia, leyes democráticas; la tiranía, tiránicas; y del mismo modo las demás”.¹⁸⁶ De tal modo, la justicia es entendida por el sofista como la expresión de la conveniencia (συμφέρω), de lo que es más útil a aquel o aquellos que detentan el poder público. Justicia, fuerza y monopolio de la violencia serán tres conceptos que estarán relacionados sistemáticamente en la visión de la naturaleza humana que expone Trasimaco.

Para apoyar su posición con argumentos que parecen a primera vista irrefutables, Trasimaco indica que los hombres que son llamados sustancialmente como justos en el mundo moral trascendente sufren cuatro tipos de inconvenientes, que son a su parecer: pobreza, contribuciones desiguales, ayudas desiguales y nepotismos.¹⁸⁷ De tal forma, entiende de manera implícita que la «justicia» surge realmente de la asociación humana y que únicamente dentro de dicha asociación tiene cabida su existencia. Entiende, igualmente, que la única justicia verdadera es aquella que beneficia a los poderosos. Seres humanos y animales irracionales responderían a los mismos principios según su concepción de la naturaleza humana.

Una cosa que es importante señalar, pues constituye el punto nodal de la exposición de Trasimaco, es la idea que predica que la justicia es en todo caso y en cualquier circunstancia un bien enajenable, mismo que pertenece indudablemente a aquel o a aquellos que son poderosos. Con dicha tesis, el sofista defiende una idea relativista de la justicia. Sin embargo, algo que igualmente es importante señalar, es que con tal relativización lo que realmente se hace es negar la existencia tanto de un Derecho Divino universal e inmutable, como la existencia de un Derecho Natural con las mismas cualidades.

¹⁸⁶ *Ibid*, 338 e.

¹⁸⁷ *Ibid*, 343 d.

Para el sofista, el mejor prototipo de hombre político que podemos encontrar es el tirano, ya que nadie mejor que éste es capaz de volcar todo el esfuerzo político en un beneficio egoísta. El tirano es, por lo mismo, el que logra llevar a cabo su beneficio de forma perfecta. La justicia y la ley, en otros términos, vienen a constituir conceptos que dependen exclusivamente de las convenciones social y políticamente establecidas entre gobernantes y gobernados, siendo aquellas garantías nocturnos de los intereses de los primeros sobre los segundos. Cabe resaltar en tal cauce que para Trasimaco, todas las formas de gobierno tienden a la tiranía y al despotismo, pues precisamente en la erección de leyes y patrones de justicia que contravienen los intereses de los gobernados vienen a concentrarse potencial y activamente los deseos de dominio de los gobernantes. Sólo nos resta decir en términos axiológicos que aquella postura constituye una visión negativa no ya de la naturaleza humana, sino de las inclinaciones o deseos comunes del género humano.

Otra postura interesante respecto al concepto de ser humano y su relación con la dicotomía *φύσις / νόμος* es la que defendió Hippias. Aunque son pocas las fuentes con las que se cuentan para delinear con precisión las características de su pensamiento, algo sobresaliente es su rechazo a las disposiciones legales por considerarlas contrarias a la naturaleza. De la misma manera que Trasimaco, admite que la parte animal del ser humano es la fundamental en su configuración, negando la susodicha universalidad de una dimensión moral en la que pudiera participar por la posesión de las facultades intelectuales. Sin embargo, contrariamente al sofista de Calcedonia, considera que el hecho de que el νόμος se imponga en las relaciones sociales tiene efectos negativos para la naturaleza humana. Para Hippias, la ley (lo νόμος) impone su tiranía sobre los hombres, por lo que actúa frecuentemente con violencia, en contra de la naturaleza (lo φύσις).¹⁸⁸

En la misma corriente de pensamiento respecto a los efectos negativos de lo νόμος sobre la naturaleza humana se encuentra Antifonte. Para él, las exigencias de la ley son contingentes o accidentales, mientras que las exigencias de lo *physis* son necesarias. Lo curioso es que para este último pensador los seres humanos, griegos y bárbaros, son considerados iguales en todo, contrariamente al pensamiento generalizado

¹⁸⁸ Platón, *Protágoras*, 337 c-d.

según el cual había una superioridad natural de los primeros sobre los segundos. Esta visión igualitaria de la naturaleza humana no tiene precedente alguno en el pensamiento griego, por lo que constituye un planteamiento vital para entender la posición democrática de los sofistas.

Antifonte reconoce también la capacidad intelectual de la especie humana, aunque establece que dicha capacidad no es necesariamente la prueba de que exista un mundo moral universal y objetivo. Según Galeno, Antifonte instituye que “en todos los seres humanos el pensamiento gobierna al cuerpo, tanto en lo que a la salud se refiere, como a la enfermedad e igualmente en todo lo demás”.¹⁸⁹ En concordancia con tal postura, plantea que los seres humanos obedecen los preceptos legales no por alguna obligación trascendente sino por el pudor. Así entonces, considera que el mundo moral y jurídico nace de las convenciones sociales.

Dentro de una lógica de carácter hedonista establece que el dolor y el placer son los indicativos más objetivos del actuar humano, ya que aquellos definen también lo que es el ser humano: un animal que siente y desea. “Lo que produce dolor, en justa razón, no es más conveniente a la naturaleza que lo que produce placer. Por tanto, lo que produce dolor no puede resultar más útil que lo que aporta placer. Porque lo verdaderamente útil no debe producir daño sino resultar provechoso...”.¹⁹⁰

Para Antifonte, al igual que para Protágoras y para Trasimaco, el aspecto material de la configuración humana será el más esencial, restándole valor a aquellos elementos que hacen posible la participación del mundo moral. Por el mismo motivo, lo más importante en las decisiones morales será lo producido por la facultad sensitiva. De ahí precisamente que Antifonte exponga que en lo referente a las necesidades naturales, así como en la cuestión del placer y el dolor, todos los hombres sean esencialmente iguales entre sí.¹⁹¹ Para el sofista de Atenas el ser humano tiene que preocuparse fundamentalmente por hallar concordia entre los deseos, considerando la anarquía de dichos deseos como el peor estado de todos.

¹⁸⁹ Galeno, *Comentario al tratado de Hipócrates “De los deberes del médico”*, tras el fragmento 1, en *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996, p. 346.

¹⁹⁰ Col. IV, (100-131 H), en *Ibid*, p. 361.

¹⁹¹ *Ibid*, Col II. (266-299 H), p. 363.

§3 *El status del conocimiento político en el pensamiento sofista*

Tres son al menos los tópicos que definen los postulados sofistas respecto al status del conocimiento político. En primer lugar, la capacidad innata de todos los seres humanos para acceder a aquel. En segundo lugar, la posibilidad de su enseñanza gracias a los métodos erístico y retórico. Y en último, la necesidad de que el conocimiento político pertenezca al terreno de la opinión.

Los postulados fundamentales de la escuela sofista solamente son comprensibles a partir de la didáctica mediante la cual impartían sus enseñanzas. Contrariamente a Platón y a Aristóteles, quienes consideraban en términos generales que el conocimiento político solamente podía ser adquirible por seres humanos que poseyeran facultades especiales, los sofistas estaban dispuestos a impartir su conocimiento a todos aquellos que pudieran pagarlo. Por lo mismo, y entre otras razones, llegaron a ser considerados como mercaderes del conocimiento, ya que no discriminaban a sus aprendices por factores cognitivos sino más bien monetarios.

Protágoras predicaba que lo que enseñaba era fundamentalmente la prudencia o buena voluntad en los asuntos privados y públicos. Presumía que dicho conocimiento servía esencialmente para administrar con beneficio las cosas del hogar y la ciudad.¹⁹² De tal manera, la enseñanza de la εὐβολία y de su uso para conseguir la excelencia en los asuntos ciudadanos era el objetivo para el cual disponía su adoctrinamiento. El diálogo de Protágoras de Platón da testimonio de la manera en la que los sofistas en general comprendieron el arte en el que decían especializarse. Con gran probabilidad uno de los aspectos que mayor relevancia tienen es aquel según el cual “Todo el mundo debe decir que es justo, lo sea o no; y a quien no simula la justicia, está loco, puesto que no hay nadie que no participe de la justicia a menos que deje de ser hombre”.¹⁹³ Para los sofistas, cualquier persona, independientemente de su condición, raza, cultura o status social tiene las facultades cognitivas para aprender el conocimiento político, o bien, para expresar nociones de aquel.

¹⁹² Platón, *Protágoras*, 318 a-319 a.

¹⁹³ *Ibid*, 323 a.

El conocimiento político es visto por Protágoras como el producto de una concesión divina. Dicha concesión se expresa en dos facultades nocionales de las cuales no está provisto el ser humano de forma primigenia, pero que, sin embargo, determinan su vida en sociedad. El sentimiento moral o pudor y la noción respecto a la justicia son dos beneplácitos que reciben los seres humanos cuando Zeus se percata de que la especie es capaz de sucumbir frente a los peligros naturales que le acechan. De ahí precisamente que dichas facultades tuvieran que ser repartidas por igual entre todos y sin discriminación alguna. Opuestamente a un conocimiento epistémico que requiera rigor metodológico y sistémico, Protágoras hace consistir el conocimiento político en dos nociones que provienen de la parte sensitiva y emocional del ser humano. El ser humano es, por ello mismo, siempre un ciudadano en potencia, ya que posee esas dos nociones que le dan acceso a la vida pública.

Para Protágoras es prácticamente imposible que cualquier ser humano carezca de las dos nociones sociales que fueron concedidas por Zeus a la especie. Por el mismo motivo, en una idea vanguardista en su tiempo, considera que los preceptos legales y la administración de la justicia no sirven para castigar al infractor sino únicamente para corregirle. Opuestamente a una cierta visión jurídica según la cual los castigos a los infractores tienen como principio la venganza o restitución, pensadores como Protágoras pensarán que los castigos tienen como objetivo la readaptación social. Igualmente, piensa que el sistema jurídico no está hecho para compensar las injusticias cometidas, sino para prever la aparición de injusticias futuras.¹⁹⁴

Un aspecto que es importante señalar respecto al conocimiento político en los sofistas es el referente al *καίρῳ* o la situación. Opuestamente a Platón, quien intentaba fundamentar axiomas universales para la vida política, los sofistas se opusieron a una generalización absoluta en la cual tuvieran cabida todos los sistemas políticos. Para los sofistas, dado que la vida política era el resultado de convenciones sociales, no se podía recurrir a un sistema filosófico en el que se tratará de explicar lo νόμος como si proviniera de lo φύσις. Por eso pensaban que la vida, el conocimiento y el actuar político tenían que responder a las situaciones concretas y no a un esquema o paradigma universal. A grandes rasgos, el conocimiento político tendría que ser por necesidad algo

¹⁹⁴ *Ibid.* 323 a y ss.

diferente a lo epistémico, ya que dicho conocimiento es válido y verdadero en todos los lugares y tiempos, mientras que lo circunstancial tiene soberanía precisamente en su debido contexto. Por ello mismo, el *καιρός* tiene que ver con el cuándo (*ὅποτε*) y el dónde (*ὅπου*), ya que guarda una estrecha relación el tiempo y el espacio y hace referencia al entorno de todo ser y de toda acción.¹⁹⁵

Detrás de la teoría del *καιρός* se encuentra la exigencia sofista para que los actos morales y políticos sean evaluados en situaciones concretas y no a través de paradigmas universales. Si para pensadores como Trasimaco todo aquello que es objeto de estudio del conocimiento político pertenece a las convenciones sociales, conceptos tales como la justicia, la belleza, y la bondad, vendrían a depender no de una serie de normas absolutas, sino de la aplicación de ciertos principios en los momentos oportunos. Para los sofistas en general el conocimiento político vendría a ser una mera opinión que es cambiante en cada uno de los regímenes de gobierno. De tal manera, la justicia en la democracia no será la misma a la justicia en la monarquía o en la aristocracia. Sin embargo, aunque pensadores como Platón y Aristóteles habían observado tal fenómeno y por lo mismo habían tratado de construir un aparato filosófico que encontrara la legitimidad absoluta de una forma de gobierno sobre otras, los sofistas consideraron que no existía elemento objetivo alguno para preferir una forma de gobierno específica a otra salvo la conveniencia o la utilidad. Es sobresaliente en ese aspecto el hecho de que Platón y Aristóteles apelen al bien común para determinar la diferencia entre formas rectas y desviadas de gobierno, ya que dicha apelación no aparece en cuanto tal en el pensamiento sofista.

Para Protágoras en especial, y para los sofistas en general, el único saber del cual puede hacer uso el ser humano de manera objetiva es el de la *εὐδοξία*. Contrariamente a un saber epistémico que se presume fijo, translúcido e inmutable, la buena opinión u opinión acertada requiere ser entendida en el plexo de circunstancias dinámicas e inestables. Por lo mismo, el acercamiento cognitivo que establece el ser humano con la realidad tendría que estar definido por una cierta ontología negativa que niega en el fondo la identidad del ser. Al negar dicha identidad del ser consigo mismo se niega la

¹⁹⁵ Sólana, Dueso, *Op. Cit.*, p. 21.

posibilidad de que pueda existir un conocimiento de la realidad independientemente del contexto.

Gorgias es el sofista que de manera más amplia utiliza el concepto de *καιρός* y le proporciona una base teórica. Por ejemplo, en el diálogo *Menón* establece que la virtud y la justicia no pertenecen a la clase de los conceptos universales. Opuestamente a una visión uniforme en la que se establezca una cierta identidad para la virtud, propone que aquella es distinta en los hombres que en las mujeres, en los libres que en los esclavos, y en los infantes que en los adultos. Para Gorgias, la virtud es una de las disposiciones que son variables según la condición, la actividad y la edad, entre otros factores más.

El arte en el que presumía especializarse Gorgias era el de la persuasión (*πειθώ*). Al referirse a dicha actividad se expresa en los siguientes términos: “Toda la ciencia de las demás artes se ocupa, por decirlo así, de acciones manuales y otras actividades semejantes. De la retórica, en cambio, no sale ningún producto del trabajo manual, sino que toda su actividad y eficacia se efectúa por medio de palabras. Esa es la razón por la que yo considero a la retórica un arte versado en las palabras...”.¹⁹⁶ De tal modo, el arte político, desde el punto de vista de Gorgias, consiste fundamentalmente en una actividad retórica que consiste en la capacidad de influir en las decisiones y actividades de los demás. De hecho, respecto a este aspecto en su famoso *Encomio de Helena* manifiesta que “La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión”.¹⁹⁷

Tres son las tesis que defiende Gorgias para asentar su ontología negativa. Primeramente, que el ser no existe. Segundo, que en caso de existir es imposible su conocimiento. Y tercero, que en caso de ser posible su conocimiento es imposible su transmisión.¹⁹⁸ De tal manera, en una primera instancia niega la realidad, en una segunda el rasgo epistemológico y en tercero el comunicativo. Al creer que no existen ni ideas, ni formas, ni especies que puedan ser transmitidas de forma objetiva optará por

¹⁹⁶ Platón, *Gorgias*, 450 b.

¹⁹⁷ Gorgias, *Encomio de Helena*, 8-9, en *Sofistas: Testimonios y Fragmentos*, pp. 205-207.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 75-91.

una solución retórica para apelar al grado de conocimiento al que puede acceder el ser humano: las opiniones y su transformación por medio de técnicas persuasivas.

Dado que el lenguaje no manifiesta la realidad, Gorgias considerará que no existe la posibilidad de asegurar la existencia de significados comunes en el lenguaje humano. De tal manera, el hablante nunca comunicará la realidad, en caso de existir aquella, al receptor del mensaje. Por lo mismo, pensará también que la realidad no es propensa a ser codificada en lenguaje, de la misma manera que el lenguaje no podría ser transformado en realidad. Lo único que puede hacer el retórico es construir opiniones convincentes y plausibles que conduzcan a la opinión del receptor a cambiar de forma y contenido. El conocimiento político consistirá, por lo mismo, en una serie de técnicas retóricas por las que, aprovechándose de las mociones humanas, se puede cambiar la percepción de una persona a favor de una opinión ventajosa para el hablante. El conocimiento político se ve reducido de tal manera a una serie de técnicas que sirven fundamentalmente para la manipulación.

El rasgo inconsistente del conocimiento político será el de la formación de opiniones, ya que a final de cuentas aquellas no pueden dar razón de las causas sino sólo apelando a la verosimilitud y plausibilidad. Por su parte, el rasgo consistente del conocimiento político, aquel que puede ser transmisible, es el que consiste en las técnicas de la persuasión. Lo único que puede aprender el hombre que se dedica a la actividad política será con toda seguridad la manera en la que haciendo uso de elogios, amonestaciones, apologías y reprensiones puede manipular la opinión del adversario. Por el mismo motivo, el conocimiento político, visto como técnica, se caracteriza por tres rasgos esenciales.

1. El conocimiento político en tanto que retórica es un instrumento de manipulación y dominio.
2. La palabra es capaz de persuadir y engañar, ya que influye en el alma provocando sentimientos y haciendo cambiar las opiniones.
3. La palabra es una forma de violencia.¹⁹⁹

¹⁹⁹ Calvo, *Op. Cit.*, p. 96.

En suma, el conocimiento político se moverá en dos terrenos: uno negativo e inseguro, el otro positivo y de mayor consistencia. El conocimiento político consistirá siempre, en mayor o menor medida, en opinión. Dentro de estas opiniones no todas tendrán el mismo valor, pues habrá algunas que serán mucho más verosímiles que otras. Sin embargo, el conocimiento político, según este rasgo, nunca podrá hacer uso de elementos seguros para demostrar su universalidad. Por lo mismo, todos los seres humanos se encontrarán capacitados, independientemente de sus facultades cognitivas, para expresar su percepción respecto al ordenamiento y administración de la ciudad. Todos los seres humanos podrán plantear opiniones plausibles para solucionar los problemas que aquejan a la vida en común, ya que Zeus concedió de tal sentimiento moral y de la noción de justicia a todos por igual.

El rasgo positivo y de mayor consistencia respecto al conocimiento político es la virtud que los sofistas enseñaban: las técnicas que componen a la retórica en tanto que persuasión. Aquel aprendizaje, contrariamente a la mera creación y manifestación de opiniones requiere estudio esmerado. Dicho conocimiento político se caracteriza por el estudio del lenguaje y de las situaciones concretas, así como del estudio de las pasiones humanas. El uso de la ἐπίδειξις o discursos persuasivos, el conocimiento de los τόποι o lugares comunes, así como el procedimiento a través de preguntas y respuestas fueron considerados siempre como los saberes técnicos que únicamente podían ser asequibles por medio de la práctica.

La sofística en cuanto enseñanza era considerada la técnica de aquellos hombres que manejaban, manipulaban y tergiversaban el discurso siempre en su favor para obtener beneficios económicos y políticos. Por la misma razón, se les consideraba también incapaces de llegar a la “verdad”, en tanto que negadores del uno racional de lo social, político y filosófico. Para los sofistas, la “verdad” torna diferente, ya que es considerada una simulación social que puede ser siempre fabricada a través del discurso, del arte del controvertir.

Los sofistas eran partidarios de encontrar la razón de la verdad en la opinión social. La verdad, tal como la entendían, no es más que el producto de convenciones sociales. Por lo mismo, pensaban, contrariamente al idealismo platónico, que todo tipo de hombres bien educados podían tener acceso al terreno de la verdad. Parafraseando a

Rafael del Águila, los sofistas fueron precursores e impulsores de la democracia, al no considerar, fundamentalmente, distinción alguna entre los distintos tipos de hombres. Bajo la idea de los sofistas, tanto esclavos como hombres libres podían tener acceso al arte de la verdad, de la persuasión, siendo correctamente instruidos.²⁰⁰ La verdad era para ellos cuestión de educación y no de fundamentos inmutables.

En pocos términos, la visión sofística del conocimiento político fue considerada como la escuela de los demagogos, de aquellos que hablaban frente a las masas en actos particulares o públicos con el fin de persuadirlos acerca de tal o cual verdad.²⁰¹ Dicha escuela de pensamiento tenía como tesis básica: la no existencia de verdad universal y trascendental alguna, ya que consideraban el concepto “verdad” como un concepto humano, superficial y susceptible de ser fundamentado o destruido desde el discurso. Pregonaban que nada existía, y si algo existía no se podía conocer, y en caso de poderse conocer, no se podía comunicar. Esta visión se encuentra envuelta por una postura ontológica negativa, por la doctrina que postula la inexistencia de un tipo de conocimiento absoluto que se pueda obtener a partir del descubrimiento de las “esencias” o la verdad trascendente. “Son negativos por lo se refiere al conocimiento y a la creencia en los dioses”.²⁰² El lugar de residencia de la verdad en los sofistas es la disertación.

§4 *La defensa de la democracia*

Es un hecho digno de atención que cuando tratan temas políticos y contrariamente a la filosofía platónica y aristotélica, la escuela sofista no haga mención precisa a un concepto vital como lo es el de “bien común”. Es lógico pensar que aquella idea no aparece expresada en el pensamiento sofista debido a que consideraron que tal bien común no era algo fijo ni estable como lo establecían sus adversarios filosóficos. Los sofistas mantenían muchas de sus tesis en la utilidad, en el provecho y en el interés, pero daban por entendido que tales conceptos eran dinámicos y no podían ser reducidos

²⁰⁰ Para mayor información, revisar Del Águila, Vallespín (et al.), “Los precursores de la idea de democracia: la democracia ateniense”, en *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 2003, pp. 15-48.

²⁰¹ En el diálogo *Gorgias*, se les denomina como seductores y aduladores, asimilando su tarea a la de los cocineros, que seducen a través del alimento.

²⁰² Dilthey, Wilhelm, *Historia de la Filosofía*, 1996, p. 40.

a una fórmula universal. Para algunos sofistas la noción más cercana a la del bien común estaba expresada de hecho en la ley del más fuerte. Dicha ley tendría que asegurar que la naturaleza cumpliera sus principios, aunque no quedaba del todo claro si su acatamiento sería beneficioso para todos los miembros de la comunidad. Su desenlace más probable sería sin duda el de una serie de poderosos subyugando a los débiles.

Por otro lado, la forma de gobierno democrática siempre se ha sostenido en diversos principios. Primeramente, en la consideración según la cual todos los seres humanos son iguales por naturaleza en aspectos cognitivos y políticos. Segundamente, dado que existe una igualdad política entre todos los seres humanos tiene que existir a la par la posibilidad de que todos accedan a un nivel de conocimiento político primigenio. Tercero, la opinión de los seres humanos es lo que modela nociones tales como la justicia y la injusticia, la bondad y la maldad, lo provechoso y lo nocivo. Cuarto, el resultado de esas opiniones son los patrones de justicia que se establecen en la ciudad para regular la vida en común. Quinto, los aparatos legales son producto de convenciones sociales y por lo mismo todos son históricos y contingentes, pues su explicación se enmarca en la lógica de un contexto determinado. Sexto, en el caso específico de Grecia la democracia era vista no sólo como el gobierno de las mayorías o del pueblo en general, sino de los que eran pobres.

Para Tomás Calvo los rasgos que definen el conocimiento político en Protágoras, y en general en el relativismo de los sofistas son tres:

1. Identifican el ser con la apariencia.
2. Todas las opiniones son verdaderas.
3. La verdad es relativa a cada individuo o grupo.²⁰³

Si cogemos los tres principios que definen el conocimiento político en Protágoras es sencillo observar la vinculación que existe con la defensa de la forma de gobierno democrática. Igualmente, podemos ser capaces de mirar que dicha defensa se sustenta principalmente en suposiciones filosóficas de vital importancia. Opuestamente a Platón

²⁰³ Calvo, *Op. Cit.*, pp. 90-91

y Aristóteles, que desde distintos frentes defendían el ámbito epistémico del conocimiento político, Protágoras reduce tal conocimiento a las opiniones. Con ello, expone que dado que el conocimiento político se reduce a opiniones y en tanto que dichas opiniones las pueden tener todos, entonces la mejor forma de gobierno será aquella en donde todos puedan expresar sus opiniones en el ámbito público. En ese sentido, se niega la posibilidad de que exista un saber certero en el que existan especialistas e ignorantes. Contrariamente, dado que el conocimiento político es relativo, todos los individuos tendrían la misma capacidad para expresar su parecer respecto a la organización política. No hay opiniones falsas, opuestamente todas las opiniones participan en cierto grado de la verdad.

La diferencia entre las opiniones vendrá dada no por su acercamiento a la verdad, sino que vendrá dada por el provecho y utilidad a las que se refieren. De tal manera, las opiniones, al igual que sucede en la democracia, tendrán que ser juzgadas por su capacidad de apelar a la persuasión. Las opiniones más convincentes serán entonces las más útiles y provechosas en tanto que la mayoría considera que así es. El criterio de discriminación de las opiniones responde entonces a la necesidad de crear consensos mayoritarios.

La defensa democrática de los sofistas recuerda en gran medida el *Discurso fúnebre* de Pericles en donde se realiza una apología del gobierno de las mayorías. En tal cauce, el político ateniense expuso lo siguiente: “Tenemos un régimen político que no envidia las leyes de nuestros vecinos, pues más bien somos ejemplo para alguno que imitadores de los demás. Se le da el nombre de democracia porque sirve a los intereses de la mayoría y no de unos pocos, pero según las leyes en los litigios privados todos tienen los mismos derechos”.²⁰⁴

Tanto para los sofistas como para Pericles, la Atenas democrática representaba el máximo grado de desarrollo en lo que a las formas de organización humana se refiere. La ventaja de la democracia frente a las otras formas de gobierno la encuentran en el hecho de que en tal régimen todos pueden opinar y tener los mismos derechos sin ser menospreciados por apelación al nacimiento o al dinero. En tal sentido, se sostiene que

²⁰⁴ Tucídides, *El discurso fúnebre de Pericles*, Sequitur, Madrid, 2007, p. 69.

los regímenes en los que sobresale la opinión de unos cuantos no son tan perfectos como en aquellos en que se respeta la opinión de las mayorías. Dicha posición está influida por la consideración según la cual no hay ni puede haber verdades universales en el ámbito político. El hecho de haber desterrado el paradigma político según el cual existen especialistas e ignorantes en cuestiones políticas parece ser considerado como el mayor logro de la democracia. La única forma de asegurar la igualdad de derechos y la participación de las mayorías en los asuntos públicos era sustentar que el conocimiento político dependía fundamentalmente de las opiniones. Tal planteamiento estaba justificado a través del mito de Prometeo según el cual las nociones del sentimiento moral y la justicia estaban repartidas por igual entre todos los seres humanos. De tal forma, la discriminación por cuestiones sociales o culturales fue criticada por un planteamiento que dejaba de apelar a la naturaleza humana para apelar a la condición humana según la cual todos corren peligro por su insuficiencia individual.

Al dejar de apelar a un conocimiento epistémico o técnico que se refiera a una realidad natural, y al apelar a un conocimiento doxástico los sofistas consiguieron dotar de bases teóricas a la democracia. Tales pensadores concluían que en política no podían existir especialistas porque la vida política era el producto de meras convenciones sociales, con lo que sostenían a la par la necesidad de que dichas convenciones fueran el resultado de la opinión de las mayorías. De tal manera, la ley jurídica dejaba de ser considerada como el producto de un esfuerzo cognitivo en el que se intentará conducir a la ciudadanía a una cierta virtud de carácter natural-universal. Contrariamente, la ley jurídica fue considerada como ley positiva en el estricto sentido de la palabra, en tanto que conceptos tales como justicia y legalidad vienen dados por una constante actualización de la opinión mayoritaria.

La democracia, contrariamente a la monarquía y a la aristocracia, sostiene que no existen elementos irrefutables para sostener que la aparición de diferencias cualitativas importantes entre los distintos tipos de seres humanos. Igualmente, establece que no existe diferencia objetiva entre los distintos tipos de apetitos. Todos los modos de vida se encuentran permitidos en la medida en que aquellos no pongan en peligro la opinión de la mayoría. En tal sentido, una figura política sumamente importante en las democracias históricas ha sido la del ostracismo. Tal figura, una institución eminentemente democrática, se erigió con la finalidad de que ningún

ciudadano sobresaliera a sus semejantes, ya que aquello podía constituir un peligro para la democracia. El régimen democrático, de esta forma, intento evitar a través de dicha institución la creación de liderazgos que pudieran conducir a una tiranía o a una forma de gobierno que sostuviera la supremacía de las minorías sobre las mayorías. La salvaguarda de la democracia, por ello, es el ostracismo.

En época de Clístenes se aplicó el ostracismo y se llevó a cabo una de las reformulaciones más importantes de la Atenas histórica. Esta institución consistía en el destierro y la inhabilitación política que se presentaba exclusivamente por más de seis mil votos a favor, en las famosas tablillas dispuestas para el caso, y que se aplicaba a distintas figuras sobresalientes con base en lo anteriormente expuesto. Los desterrados y privados de sus derechos políticos por diez años fueron, entre otros, Megacles, Jantipo, Temístocles, Arístides, todos ellos figuras importantes en cada una de sus competencias; por ejemplo, Megacles en el terreno político y Temístocles, un caso muy conocido, ejemplar en el ámbito militar.

En suma, la defensa de la forma de gobierno democrática solamente es comprensible dentro del marco teórico que manifiesta una concepción específica del ser humano, del ciudadano y del conocimiento político. Si el régimen monárquico al que aspiraba Platón necesitaba de la explicación de la primacía ontológica del ser humano sobre las demás especies, además de la sustentación del conocimiento político como un saber epistémico que era asequible sustancialmente al rey filósofo; y si el régimen republicano necesitaba corroborar la primacía ontológica del ser humano, y el ámbito técnico, prudencial y doxástico del conocimiento político a través de la ciudadanía; entonces, la teoría sofista se vuelca en democrática al considerar que no existe diferencia fundamental entre ningún ser humano y ciudadano, dado que el conocimiento político es considerado como opinión, y las leyes son vistas como convenciones sociales. Considerar al conocimiento político como epistémico, prudencial o perteneciente a una virtud enseñable, trae consigo la necesidad de un régimen en el que gobiernen los mejor preparados. En cambio, considerar al conocimiento político como doxástico trae consigo la necesidad de un régimen en el que el debate y la apelación a la utilidad, más que a la verdad, sea un factor determinante.

IV- CONCLUSIONES

Después del recorrido que hemos transitado en el presente trabajo podemos afirmar que los conceptos de ser humano, ciudadano y conocimiento político se encuentran estrechamente relacionados con una serie de preferencias políticas específicas en el mundo clásico. Tales preferencias están sostenidas y justificadas por una serie de posiciones metafísicas respecto a la composición ontológica de la entidad humana en específico y de la realidad en general. Las nociones de conocimiento político que aparecen expresadas en Grecia Clásica nos dan muestra de la influencia de las concepciones metafísicas en la construcción de las ciencias positivas, pues dichas concepciones vienen expresadas en los paradigmas y principios por mor de los cuales se erigen. El objeto de estudio de la ciencia política en el mundo clásico, que es el ser humano en tanto que animal político y social, contiene en su definición elementos que son de suma importancia para entender conceptos tales como ser humano, ciudadano y conocimiento político.

Detrás de los principios y de los conceptos que se forjan en derredor de una ciencia positiva como la política, según lo que hemos visto, aparecen expresadas nociones muy precisas de la naturaleza y la condición humana, pues su objeto de estudio es fundamentalmente tal entidad en su dimensión social y civil. Por un lado, los filósofos que piensan que dicha naturaleza es objetiva y que depende fundamentalmente de la dimensión moral e intelectual apelan a la erección de un saber político epistémico para consolidar y realizar las facultades subsistentes a la especie. Mientras tanto, los pensadores que consideran que las convenciones sociales son las determinantes apelan a la erección de un saber político doxástico. Para los primeros, el conocimiento político no puede separarse jamás de la disciplina ética o moral so riesgo de perder su orientación original. Para los segundos, dicho conocimiento debe distanciarse enteramente de tales disciplinas, pues las considerarán como relativas a lo que cada espacio y época pueden considerar como justo o injusto, como nocivo o provechoso, como bueno o malo. Para los pensadores que consideran al conocimiento político como un saber doxástico, la realidad social e individual que es el ser humano se encuentra más

afectada por nociones artificiales provenientes de los contextos socio-culturales que por su propia naturaleza.

Como es natural pensarlo, la concepción metafísica de Platón respecto a la composición dual de la realidad y de la entidad humana afecta la forma en la que concibió el conocimiento político. Él pensó que existía una gran posibilidad de que el saber epistémico se pudiera realizar en distintas dimensiones, entre las cuales se encuentra el conocimiento político. Creyó firmemente que dado que el conocimiento político tenía que ser un saber cierto que contemplará la visión de la justicia y el bien en sí, entonces los mejor preparados deberían asumir el papel de gobernar a las sociedades humanas para conducirlos al mayor grado de virtud posible. La justificación de su ciudad ideal, gobernada por un rey filósofo o por un marco jurídico que mirará a la procuración de la virtud, se encuentra enraizada en ciertas posiciones metafísicas de vital importancia entre las cuales se encuentra el concepto de ser humano y ciudadano. Platón consideró en todo momento que el ser humano era una entidad compuesta de cuerpo y de alma, y creyó que los apetitos del alma se relacionaban de forma directa con las formas de gobierno implantadas en la ciudad. Sostenía firmemente que lo más importante en la vida moral y social era el gobierno de la individualidad y de la comunidad, pues dichos regímenes tendrían que estar orientados a la consolidación de las partes mejores sobre las partes menos determinantes. Su nivel de racionalización lo llevó a sostener que el gobierno más divino tendría que ser por necesidad una monarquía con tintes absolutistas en la que la mayoría de los seres humanos no tendrían participación directa del poder.

Aristóteles, siguiendo en cierto sentido el camino construido por Platón, pensó que el conocimiento político tenía una parte consistente que pertenecía a lo epistémico. Creyó igualmente en la analogía entre formas de gobierno y los apetitos del ser humano, matizando tal analogía con su propia visión metafísica respecto a la composición de la realidad y la entidad humana. Sin embargo, debido a la naturaleza de las realidades políticas que son el ser humano y la ciudad, explica que los aspectos técnico y prudencial son también importantes para la realización de dicho conocimiento. En Aristóteles existe un concepto natural y un concepto social del ser humano, que si bien es cierto que no se contradicen pero tampoco son iguales, se complementan. Contrariamente a Platón, Aristóteles sostuvo la necesidad de crear un régimen en el que

el aspecto de la opinión recta jugaba un papel preponderante. Por el mismo motivo, Aristóteles mantuvo una posición moderada en lo que compete al conocimiento político, pues consideró que los gobernantes debían poseer el aspecto epistémico, técnico y prudencial, mientras que a los gobernados les bastaba con tener una opinión correcta de los asuntos públicos orientada por la educación pública. El de Estagira se decantó por el gobierno republicano de las clases medias por el mismo motivo, ya que consideró a tal régimen como el mejor protegido contra las sediciones y las pugnas internas. Si Platón pensó que la ciencia política tenía que ser algo epistémico que debía contemplar el mayor grado de racionalización, Aristóteles dotó a su teoría de elementos realistas para afirmar que el saber político no debía orientarse apodícticamente a conceptos trascendentales como el bien y la justicia en sí. Contrariamente, sostuvo que los principios del conocimiento político tenían que ser buscados en la naturaleza misma del ser humano. Para Aristóteles era fundamental que la ciudadanía tuviera participación en el poder, pues en dicha participación observó el mejor garante para proteger a los gobiernos rectos de los desviados. Creía en la naturaleza humana, pero también pensó que dicha naturaleza tenía que ser orientada para realizar el bien de la ciudad entidad que superaba al propio individuo concreto.

El pensamiento sofista en general se caracteriza por su oposición para admitir que en la naturaleza del ser humano y del ciudadano existe un aspecto moral relevante. Contrariamente, pensaban que eso que se llama conocimiento político no forma parte ni puede ser deducido del equipamiento natural de la entidad humana. Por lo mismo, pensaban fehacientemente que el conocimiento político pertenecía fundamentalmente a lo doxástico. De tal manera, especulaban que conceptos tales como lo justo, lo provechoso y lo bondadoso eran el producto de convenciones sociales y no de esencias o ideas trascendentes. Los sofistas mantuvieron como cierta la tesis de Protágoras respecto a la naturaleza y a la condición humana expresada en el Mito de Prometeo. Para ellos, el ser humano no podía ser por naturaleza un animal político o parlante, dotado de razón. La razón siempre les pareció un concepto dinámico que dependía de cada contexto socio-cultural, de manera tal que los conceptos trascendentales defendidos por Platón los hacían consistir en construcciones relativas. Creían que los conceptos trascendentales del de anchas espaldas podían ser explicados única y exclusivamente como nociones históricas que son privativas a cada espacio y época. De tal manera, su posición respecto a la mejor forma de gobierno idónea fue de raigambre

democrática al considerar que no existían elementos importantes para diferenciar a unos seres humanos de otros. Pensaron que la condición ciudadana era relativa y que tenía más que ver con imposiciones culturales que con argumentos que apelen a la condición o naturaleza humana.

En suma, consideramos que la hipótesis central del presente trabajo queda demostrada con los argumentos presentados. Así pues, tanto para los que piensan que ética y moral deben estar distanciadas o hermanadas con el conocimiento político, en el pensamiento griego, se aplica la tesis según la cual: la forma de observar el conocimiento político está estrechamente vinculada con una visión metafísica y axiológica muy precisa acerca del ser humano y/o ciudadano. Nos parece claro, en tal sentido, que las posiciones respecto al conocimiento político se encuentran escritas en lenguaje metafísico. Si se carece de esa visión integral que permite observar en qué medida los conceptos de ser humano, ciudadano y conocimiento político se encuentran vinculados se carece a la par de un horizonte de interpretación amplio para explicar el origen y las causas de los giros paradigmáticos. De tal manera, las distintas fundamentaciones filosóficas del conocimiento político en el mundo clásico necesitaron tener siempre una base teórica sólida acerca de la composición de la entidad humana y de la realidad en general. Dicha teoría se encuentra escrita en lenguaje metafísico y no tiene únicamente que ver con ética o con los status ontológico del ser humano y el ciudadano. Tiene que ver además con teoría del conocimiento, pues precisamente lo que intenta desvelar es qué tipo de relación puede tener el ser humano con la realidad y consigo mismo a través de la cognoscibilidad. En general, lo que llegamos a conocer con certeza es por mor de cierta unidad e identidad de carácter universal que hace a los paradigmas conciliarse con sus propios móviles y principios. En tanto que las distintas posturas del conocimiento político en el mundo clásico asumen una serie de principios y axiomas como necesarios para su desenvolvimiento, esa misma ciencia no puede por sí mismas cuestionarse acerca de la veracidad de sus principios y axiomas. Por el contrario, tendrán que hacer uso en mayor o menor medida de la metafísica para replantearse la naturaleza de su objeto de estudio ya que aquel se asume siempre como preestablecido. La filosofía, en ese sentido, se mantiene siempre en vigencia y actualidad, pues continúa planteándose preguntas que las ciencias positivas dan siempre por resueltas, en este caso la naturaleza del ser humano y de la sociedad en la que existe en tanto que ciudadano.

BIBLIOGRAFIA:

- Alegre, Antonio, *La Sofística y Sócrates; ascenso y caída de la polis*, Montesinos, Barcelona, 2006.
- Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996.
- ¿*Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 2003.
- Acerca del alma*, Losada, Buenos Aires, 2004.
- Arte Retórica*, Porrúa, México, 2002.
- El hombre de genio y la melancholia*, Quaderns Crema, 1996.
- Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2006.
- Metafísica*, Edición Trilingüe, Gredos, Madrid, 2005.
- Política*, Edición Bilingüe, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1971.
- Tratados de Lógica*, Gredos, Madrid, 2000.
- Retórica*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1971.
- Balot, Ryan, *Greek political thought*, Blackwell Publishing, Maldenm 2006.
- Bowra, C., *La literatura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- Buxton, Richard, *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*, Cambridge, Madrid, 2000.
- Calderón Bouchet, Rubén, *La ciudad griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998.
- Calvo, Tomás, *De los Sofistas a Platón: Política y Pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1986.
- Camasa, Giorgio, *Atene: la costruzione della democrazia*, L'Erma, Roma, 2007.
- Campoy Cervera, Ignacio, *La negación de los derechos de los niños en Platón y Aristóteles*, Dykinson, Madrid, 2006.
- Castoriadis, Cornelius, *Sobre el político de Platón*, Trotta, Madrid, 2004.
- Ciccotti, Ettore, *La esclavitud en Grecia, Roma y el mundo cristiano: apogeo y ocaso de un sistema atroz*, Círculo latino, Barcelona, 2005.
- Coulanges, Fustel de, *La ciudad antigua; estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones en Grecia y Roma*, Porrúa, México, 1996.
- Del Águila, Vallespín, et al, *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Dvies, J., *La democracia y la Grecia Clásica*, Taurus, Madrid, 1981.
- Detienne, Marcel, *Los griegos y nosotros: antropología comparada de la Grecia Antigua*, Akal, Madrid, 2007.
- Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto Piso, México, 2004.
- Díaz, Maria, *La educación en Grecia*, Huemul, Buenos Aires, 1971.
- Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1960.
- Fantham, Elaine (et al), *Women in the classical world: images and text*, Oxford University Press, New York, 1995.
- Farrington, Benjamin, *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Ayuso, Madrid, 1980.
- Fernández Nieto, Javier (et al), *El nacimiento de Grecia*, Arlanza ediciones, Barcelona, 2000.

- Grecia Clásica*, Arlanza ediciones, Barcelona, 2000.
- Forrest, W., *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega 800-400 a. de C.*, Akal, Madrid, 1978.
- Galiano, Manuel (coord.), *El concepto de hombre en la antigua Grecia*, Coloquio, Madrid, 1986.
- García Gual, Carlos, *Historia de la filosofía antigua*, Trotta, Madrid, 1997.
- Prometeo, mito y tragedia*, Ediciones Peralta, Madrid, 1995.
- González Ochoa, César, *La polis; ensayo sobre el concepto de ciudad en Grecia Antigua*, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2004.
- González Serrano, Pilar, *Grecia y Roma*, en colección “Historia Universal del Arte”, Espasa, Madrid, 2000.
- Grant, Michael, *Myths of the Greeks and Romans*, New American Library, New York, 1964.
- Ghul, Koner, *Los Griegos. Su vida y sus costumbres*, Edimat, Madrid, 2002.
- Guthrie, W., *Historia de la Filosofía Griega*, Tomos I-IV-V, Madrid, 1992.
- Grube, G., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1973.
- Hessen, J., *Teoría del conocimiento*, Editorial Época, México, 1999.
- Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Jenofanes, Parménides (et all), *Los presocráticos*. Fondo de Cultura Económica, México 2004.
- Kerferd, G., *The sophistic movement*, Cambridge, Univ. Press, Cambridge, 1981.
- Henry, Joly, *Le renversement platonicien : logos, épistémè, pólis*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1994.
- Hernández-Rubio, José, *Formas prepolíticas y actualización de lo político en Grecia*, Tesis inéditas en Derecho, Universidad Complutense de Madrid, 1944.
- Laercio, Diógenes, *Vida de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Lain Entralgo, P., *El cuerpo humano. Oriente y Grecia Antigua*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997.
- Llanos, Alfredo, *Los viejos sofistas y el humanismo griego*, Juárez, Buenos Aires, 1969.
- Meier, Christian, *La nascita della categoria del político in Grecia*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- Melero, Antonio (recop.), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996.
- Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1971.
- Moutsopoulos, Evaghélos, *Filosofía de la cultura griega*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004.
- Pérez Sedeño (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Siglo XXI, Madrid, 1994.
- Pérez Rivas, Diego Alfredo, *El soliloquio de Babel y la falacia nominalista*, Tesis para optar por el grado de maestro en filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 2008.
- Los fundamentos metafísicos del zoón politikón de Aristóteles*, UNAM, 2004.
- Petrie, A., *Introducción al estudio de Grecia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Platón, *Critón*, Centro de estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- Diálogos*, Porrúa, México, 1991.
- Fedro*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
- Gorgias*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.

- Las Leyes*, Centro de estudios Constitucionales, Madrid, 2001
- Menón*, Centro de estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- Político*, Centro de estudios Constitucionales, Madrid, 2001.
- Protágoras*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.
- República*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2001.
- Teeteto, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Rhodes, P., *The Athenian Boule*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
- Rodríguez Adrados, F., *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Alianza, Madrid, 1997.
- El reloj de la historia: homo sapiens, guerra antigua y mundo moderno*, Ariel, Barcelona, 2006.
- Historia de la democracia de Solón a nuestros días*, Temas de Hoy, Madrid, 1997.
- Ilustración y política en Grecia*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- La democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 1998.
- Romilly, Jacqueline de, *La ley en la Grecia Clásica*, Biblos, Buenos Aires, 2000.
- Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles: Una enseñanza nueva que desarrollo el arte de razonar*, Seix Barral, Barcelona, 1997.
- Rosenberg, Arthur, *Democracia y lucha de clases en la antigüedad*, El viejo topo, Barcelona, 2006.
- Rubio, Rebeca, et al, *Grecia Helenística*, en colección "Historia de la Humanidad" Arlanza, Madrid, 2000.
- Ruiz Sola, Aurelia, *Las constituciones griegas*, Akal, Barcelona, 1987.
- Sánchez de la Torre, Ángel, *Justicia: El precio de la libertad en la Grecia Clásica*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2007.
- Sartori, Giovanni, *La política: lógica y método en las ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Teoría de la democracia*, Alianza, Madrid, 2000.
- Segura Munguía, Santiago, *El ocio en la Grecia Clásica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2007.
- Snell, Bruno, *The Greek origins of European thought*, Harvard University, USA, 1953.
- Sealey, R., *A History of the Greek City States*, Univ. Of California Press, Berkeley, 1976.
- Sierra, Angela, *Los orígenes de la ciencia de gobierno en la Atenas Clásica*, Lerna, Barcelona, 1989.
- Solana Dueso, José, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2000.
- Tovar, A., *Vida de Sócrates*, Revista de Occidente, Madrid, 1947.
- Trigg, Roger, *Concepciones de la naturaleza humana: una introducción histórica*, Alianza, Madrid, 2001.
- Vernant, Jean-Pierre, *Entre Mito y Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1995.
- El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Madrid, 1998.

HEMEROGRAFIA:

Ayala, Jorge, "El derecho natural antiguo y medieval", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, (2003), pp. 377-386.

Benítez, Benita, "La ciudadanía de la democracia ateniense", en *Foro Interno*, Número 5 (2005), Universidad Complutense de Madrid, 37-58 pp.

Cardete, Maria Cruz, "La polis como articulación social: el caso arcadio", en *Gerión*, n.1, Universidad Complutense de Madrid, (2005).

Duran, Margarita, "El mercenario en la Grecia Antigua", *Militaria: revista de cultura militar*, n.12, Universidad Complutense, Madrid, (1998).

Gil, Luis, "El tropos demokratikos: manipulación ideológica del lenguaje y efectos psico-sociales", en *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, Año 1, número 1 (enero-2001), Madrid, 93-102 pp.

"La ideología de la democracia ateniense", en *Cuadernos de Filología Clásica*, numero 23 (1989).

"Las primeras justificaciones griegas de la democracia", en *Estudios Griegos e Indoeuropeos*, número 15 (2005), Universidad Complutense de Madrid, 95-105 pp.

Gil, Luis, "Sobre la raigambre griega del sistema democrático", en *Cuadernos de Filología Clásica*, número 6, (1996), Universidad Complutense de Madrid, p 11-21.

Girardi, Olsen, "La constitución de los atenienses: los obstáculos contra la corrupción", en *Cuadernos de historia*, n. 7, (1997), pp. 29-44.

Lozano, Arminda, "La esclavitud sagrada minorasiática: elementos griegos y orientales", en *Gerión*, n.17, Universidad Complutense, Madrid, (1997).

Luri, Gregorio, "La política como sinóptica", *La torre de Virrey: revista de estudios culturales*, n. 2, (2007), pp. 32-40.

Mirón Pérez, María, "Oikos y oikonomia: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la economía antigua", en *Gerión*, n.1, Universidad Complutense, Madrid, (2004), pp. 61-79.

Parellada, Ricardo, "Aristotle's theory of practical wisdom", *The Modern Schoolman*, 83, 1, (2005), pp. 1-18.

"Moral judgment in states of deliberative equilibrium", *Revista de Filosofía*, n, 31, (2006), pp. 167-180.

Rovira, Rogelio, "¿Una sabiduría insulsa? Sobre la crítica de Kant al principio aristotélico de la mesotéz", en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, n. 27, (2002), pp. 239-250.

Vallejo, Alvaro, "Escatología y retórica en los diálogos platónicos", en *Revista de Filosofía*, vol. 30, n.1, Madrid, (2005), pp. 117-134.

Ter, Jan, "Metaphysics in Pseudo-Aristotle's Theology", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol, 23, (2006), pp.59-74.

INDICE

-Introducción	1
I- El concepto de ser humano en Platón	8
§1 Dicotomía entre alma y cuerpo	8
§2 Tricotomía entre los apetitos o dimensiones del alma	27
§3 El conocimiento político en Platón	37
§3.1 Nivel gnoseológico	37
§3.2 Objetivos del conocimiento político	43
§4 Preferencias respecto a la forma de gobierno: relación del conocimiento político con el concepto de ser humano	47
§4.1 Formas de gobierno y tipo de ser humano	47
§4.2 Críticas a los gobiernos desviados: la cuestión de la democracia y la tiranía	53
§4.3 La justificación del rey filósofo y del gobierno constitucional	57
II- El concepto de ser humano en Aristóteles	61
§1 El alma y las tres clases de deseo	61
§2 El ser humano visto desde las heterorrelaciones	67
§3 El status del conocimiento político en Aristóteles	84
§3.1 Filosofía del conocimiento y política	84
§3.2 Conocimiento político y ética	90
§3.3 Aplicaciones y técnicas del conocimiento político	94
III- El concepto de ser humano en el pensamiento sofista	102
§1 El mito de Prometeo y la condición política del ser humano	103
§2 El concepto de ser humano en otros sofistas	111
§3 El status del conocimiento político en el pensamiento sofista	117
§4 La defensa de la democracia	123
IV- Conclusiones	128
-Bibliografía	132