

---

# La educación política en la antigüedad clásica griega

## *Political education in ancient greek*

---

Ricardo ROVIRA REICH

Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra

GEMYR-UNED

<https://orcid.org/0000-0002-5781-4748>

[rrovirar@unav.es](mailto:rrovirar@unav.es)

**Abstract:** Political participation in the ancient Greek society was considered of the utmost importance, defining the free man: to be man was to be a citizen. This fact emphasized the need and importance of a formation oriented in two dimensions: responsible citizenship participation and preparation for government. The main Greek political philosophers dealt with these topics in depth and very rightly up to the extent that many contemporary specialists state with pessimism: «nowadays, the only novelty are the classics» also because they analyzed topics of utmost current importance. Even a short abstract – as the one in the present paper – about political education by the most important Greek authors in the classic period, may help to extract interesting ideas to inspire the modern programs of political formation based on the classical authors.

**Keywords:** Greek; classics; education; politics.

**Resumen:** En la Antigüedad clásica la participación política era considerada de la máxima importancia y definitoria del hombre libre; ser hombre era ser ciudadano. Esto implicaba a su vez la necesidad e importancia determinante de una formación orientada en dos dimensiones: participación ciudadana responsable y preparación para gobernar competentemente. Los principales filósofos políticos de entonces han tratado profunda y muy acertadamente este asunto; tanto es así, que muchos especialistas contemporáneos afirman con pesimismo: «hoy día la única novedad son los clásicos», también porque abordaron temas de gran actualidad para hoy *avant la lettre*. Incluso un apretado resumen, como se ofrece en este artículo, acerca del modo que abordaron esta educación política los principales autores griegos de ese período, puede ayudar a exhumar interesantes ideas que son como un rico filón de inspiración para programas hodiernos de formación política inspirados en los clásicos.

**Palabras clave:** Grecia; clásicos; educación; política.

En evidente contraste con la situación dominante actual, al menos en los países más desarrollados de occidente, en ciertas épocas históricas pretéritas la actividad política –ya sea en la participación ciudadana como en labores de gobierno– constituía una honra y un privilegio muy valorado en los hombres libres. Tanto es así, que en la Grecia clásica, que ha influido notablemente para todo tiempo posterior en nuestra concepción del mundo, del hombre y de la sociedad –perenne fuente de los valores humanísticos– resultaba inconcebible que alguien quisiera desentenderse de sus obligaciones cívicas. Cuando de modo excepcio-

nal lo propugnaron algunos sofistas y epicúreos, basados por supuesto en razonamientos propios de sus posiciones filosóficas, la inmensa mayoría rechazó siempre estas posturas socialmente escépticas. La vida política gozaba de un generalizado prestigio. Ser hombre era ser ciudadano, y el castigo más grande era el ostracismo: muchos preferían la muerte personal a su muerte ciudadana, que suponía la exclusión de la vida en la *polis*. Era un timbre de orgullo participar en las responsabilidades públicas, aunque esto produjera contratiempos en la vida cotidiana. Era además la distinción entre hombres libres, metecos y esclavos, si bien la existencia del rechazable esclavismo permitía una vida democrática que algunos siguen mostrando como paradigmática, aunque fuera solo para algunos privilegiados.

En la hora actual se ha producido un renovado interés en estudiar y conocer mejor esa etapa preclara de la humanidad que ha sido la antigüedad clásica greco-romana. Además del propio y legítimo interés científico, que en distintos momentos históricos desde entonces hasta ahora ha vivido etapas de agudos repuntes, y que denota también el atractivo que universal y permanentemente tiene aquel ámbito para quienes gustan de la belleza, la verdad y el bien –que nos llevan de la mano a nuestro enriquecimiento humanístico cuando abrevamos en aquellas fuentes– también ha influido un interés más pragmático: quienes propugnan la necesidad imperiosa y urgente de una regeneración política a escala global han descubierto en la filosofía política de aquella época una fuente muy rica de inspiración para la renovación de un pensamiento político en etapa de agotamiento, incapaz de impulsar desde dentro con nuevas ideas la praxis política hodierna. Se ha convertido casi en un tópico en autores de filosofía política la pesimista expresión: *hoy la única novedad son los clásicos*.

La educación política se articula generalmente en dos dimensiones simultáneas: la formación de una conciencia cívica generalizada en todos los miembros de una sociedad, que le lleve a asumir la parte de responsabilidad que les cabe en el trabajo a favor del bien común, aunque sea en asuntos aparentemente poco relevantes, como cumplir leyes y reglamentos, participar en elecciones, pagar los impuestos justos, aportar sus virtualidades al orden social, estar informados de los temas más importantes en el orden público para poder opinar, influir, aconsejar, protestar cuando se cometen injusticias que urge remediar, etc.

Una segunda dimensión más especializada, y articulada con la anterior, es la formación específica dirigida a quienes tienen actualmente funciones de dirección y gobierno, o quizás más importante, a quienes están destinados por edad, vocación, aptitudes y posibilidades, a ocupar puestos como futuros gobernantes.

Estas dos dimensiones podemos encontrarlas en los principales autores de la filosofía política clásica, pero es significativo que estos autores han dado prioridad en sus trabajos de pensamiento, estudio y divulgación a la formación específica de gobernantes presentes y futuros.

#### EL RECURSO A LOS CLÁSICOS EN LA EDUCACIÓN POLÍTICA Y DE GOBIERNO

Ha sido una herramienta común a muchos autores influyentes recientes y/o contemporáneos –particularmente entre quienes se sienten obligados a formar a los jóvenes en la responsabilidad hacia lo público– que, como paso previo al estudio de las características que debe tener un buen gobernante, se sumergieran en el estudio bio-bibliográfico de grandes autores y políticos de la Antigüedad clásica. Por el ámbito de publicación de este escrito, cito aquí a modo de ejemplo a Mary Ann Glendon. La antigua decana de la Harvard Law School hace pocos años sostenía en la Universidad de Navarra: *After listening to so many students discuss those questions over the years, I began to study the biographies of remarkable statespersons of the past to see how they dealt with challenges similar to the ones our students today find so daunting*<sup>1</sup>.

Desde tiempos muy antiguos se ha reconocido que en todos los órdenes de la realidad existe una necesidad natural de orden y gobierno: en las lejanas alturas de los cielos y los astros, hasta en realidades tan próximas como las sociedades humanas a las que pertenecemos. En algunos órdenes solamente podemos alcanzar a contemplar, sin ninguna posibilidad de influir en la orientación de esas fuerzas directivas. En el orden de las organizaciones humanas, en cambio, podemos tener la capacidad de intentar el mejor gobierno posible, tanto en lo que se deriva del acierto en el diseño de las instituciones, como en la preparación, calidad y buena ejecutoria de las personas que lleven adelante ese gobierno. La experiencia histórica viene demostrando que la perfección institucional es insuficiente: *lo determinante son las personas que dan vida a esas organizaciones*.

Además de la dotación natural que cada uno pueda tener para esa importante y difícil misión, sumado a la experiencia y posición con relaciones sociales que le favorezcan, aquí es oportuno recordar el consejo proferido en diversas ocasiones por Aristóteles: hay que suplir con arte lo que falte a la naturaleza.

---

<sup>1</sup> Cfr. Mary Ann GLENDON, *Cicero and Burke on Politics as a Vocation* (Ms. n° 4245, Universidad de Navarra, 22-V-2010).

Entramos entonces en el papel de la educación en general, y en nuestro asunto, de la educación política.

Para este cometido tan urgente y necesario, al pensar en los recursos de los que disponemos, es muy difícil soslayar la aportación de los grandes clásicos de la filosofía política antigua. Si realizamos –aunque sea muy someramente– un rápido recorrido por el universo de ideas del Sócrates platónico, de los mismos fundadores de la Academia y del Liceo atenienses, de Jenofonte, Isócrates y Plutarco, volveremos a advertir que cada uno de ellos son como ricos filones de ideas, de una originalidad y profundidad muy difícil de encontrar aún en los más prestigiosos autores de la teoría y la filosofía política hodierna. Podemos entonces sentirnos casi humillados en este campo por la superioridad intelectual y ética de los clásicos greco-romanos, así como por los autores de la Antigüedad tardía, ya cristianizada, que se apoyan en aquéllos. Sorprende que incluso en la temática más propiamente filosófica, parece como si todos los tópicos actuales ya fueron planteados desde el arranque mismo del pensamiento occidental, al menos germinalmente o *in nuce*.

Si pretendemos comenzar por el principio en cuanto a educación en general, tenemos que empezar por Homero: *es el pedagogo del pueblo griego*, y la educación helénica comienza con él, pero aún no es el momento de poder hablar de educación propiamente política<sup>2</sup>. Pero tanto Marrou, como Jaeger<sup>3</sup>, Flacelière<sup>4</sup> o Sabine<sup>5</sup>..., cada uno desde su especialidad coinciden en la importancia que tiene la vida política para la *paideia* griega.

En ese dilatado período histórico que va desde aquella antigüedad hasta los prolegómenos de la modernidad, se considera que para influir beneficiosamente en la vida política lo más eficaz es dar prioridad a la buena formación de quienes están destinados a ejercer el poder. La misma Iglesia Católica asumió sin crítica

---

<sup>2</sup> «No cabe duda de que nuestra historia debe partir de Homero. Con Homero se inicia, para no interrumpirse jamás, la tradición de la cultura griega: su testimonio es el documento más antiguo que podemos consultar provechosamente acerca de la educación arcaica. El papel de primera magnitud desempeñado por Homero en la educación clásica nos invita, por otra parte, a determinar con precisión qué significado podía tener ya para él la educación» (Henri-Iréné MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, 1970, p. 19).

<sup>3</sup> «El estado-ciudad antiguo es el primer estadio, después de la educación noble, en el desarrollo del ideal *humanista* hacia una educación ético-política, general y humana [...]. El ideal de una *areté* política general es indispensable por la necesidad de la continua formación de una capa de dirigentes sin la cual ningún pueblo ni estado, sea cual fuere su constitución, puede subsistir» (Werner JAEGER, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, Madrid, 2001, pp.114-116).

<sup>4</sup> Cfr. Robert FLACÉLIÈRE, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Madrid, 1993, p. 50.

<sup>5</sup> Cfr. George SABINE, *Historia de la teoría política*, Madrid, 1993.

alguna la misión de formar a los reyes y príncipes durante mil años. De ahí nació el conocido género literario de los *Specula principis*. Un realismo objetivista impulsaba a atender bien a lo que aparecía como más influyente para el bien de todos. Con el giro subjetivista operado en la modernidad esa prioridad se oscurece, y surgen otros temas más atendidos en la filosofía política a partir de entonces.

## AUTORES GRIEGOS DESTACADOS EN EDUCACIÓN POLÍTICA

Como queda dicho más arriba, los filósofos de esta época preclara que han pensado en asuntos políticos, también indagaron en cuál debería ser la preparación más idónea para desempeñar una función de tanta relevancia. Aquí solo podremos espigar el pensamiento y la obra de los autores que consideramos más significativos, y en apretado resumen, a pesar de ser tema medular de la filosofía política de entonces.

### 1. *Platón*

Es bien conocido, y se ha puesto reiteradamente de relieve, el gran impacto interior que produjo en Platón la injusta muerte de Sócrates y cómo influyó este hecho en su actitud filosófica y existencial. En su *Apología de Sócrates* logra de modo convincente eximir de cualquier culpabilidad a su maestro en la inicua condena; en el *Critón* exime a sus discípulos de la sospecha de no haber hecho lo suficiente para salvar al maestro. La responsabilidad recae entonces en el pueblo de Atenas: Platón se aplicará a estudiar cómo hacer para que ese pueblo recupere su grandeza, abandone la mezquindad y el egoísmo, crezca en virtudes, sea suficientemente digno para facilitar a los ciudadanos la consecución de la felicidad plena.

Esa injusta condena a muerte del maestro ahogó en Platón sus deseos juveniles de intervenir directamente en la acción política, y las circunstancias que la hicieron posible convencieron al desilusionado discípulo de que un individuo justo no verá nunca recompensada su virtud en el seno de una sociedad transida por la iniquidad y desintegrada por la lucha de insolidarios egoísmos. Toda la filosofía de Platón se verá presidida por una inquietud originaria: la búsqueda de las bases de una ciudad ideal donde los individuos puedan desarrollar al máximo sus virtudes potenciales.

Se puede participar de la vida política de modo directo, y también de modo indirecto, pudiendo ser éste no menos importante. Sócrates había entendido que la contribución a su misión, su servicio público, era enseñar a buscar y amar la sabiduría. Platón, en perfecta continuidad con su maestro, y consecuente con la intelección de la virtud como conocimiento, se entregará a la causa pública a través del establecimiento de las bases para hacer posible la vida virtuosa en el Estado.

Más de cuarenta años después de escribir las obras antes mencionadas, cuando ya tiene 75 y faltan sólo cinco para su muerte, en su *Carta VII*<sup>6</sup> realiza un balance de su relación con la política activa, principalmente en sus aventuras siracusanas. La conclusión a la que arriba, después de amargas experiencias, también es muy conocida: los males de los hombres no tendrán fin hasta que los filósofos no lleguen a gobernar, o hasta que los gobernantes no se conviertan en auténticos filósofos. Los que dirijan la sociedad deben unir la sabiduría a la capacidad de resolver cuestiones prácticas, y tienen que estar movidos por un delicado sentido de la justicia, y poseer un dominio total sobre sus pasiones e intereses particulares.

En esta carta dirigida a los parientes y amigos de Díón, comienza relatando la formación de sus ideas políticas. Desde joven deseó dedicarse a la acción política:

Era yo joven y sentía lo que tantos otros de mi edad. Pensaba dedicarme a la política en cuanto pudiera disponer de mis actos<sup>7</sup>.

Al pasar revista a la sucesión de los hechos políticos de su tiempo se va perfilando, primeramente, una morigeración en ese deseo:

A la vista de esto y de muchas otras cosas parecidas, me sentí lleno de indignación y me aparté de la miseria de aquellos tiempos. Pero pronto cayeron aquellos treinta tiranos, así como el orden vigente. Nuevamente, aunque ya con menos apasionamiento, sentí deseos de participar en la política<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Es la epístola más larga e importante de Platón. En la actualidad, se la coloca junto a sus principales diálogos para conocer mejor su filosofía política. Kurt von Fritz ha despejado las dudas sobre su autenticidad después de un minucioso estudio: *Platon in Sizilien*, Walter de Gruyter, Berlin, 1968.

<sup>7</sup> PLATÓN, *Carta VII*, ed. y trad. Enrique LÓPEZ CASTELLÓN, col. Austral-Espasa Calpe, 18ª ed., Madrid 2005, p. 152. Para A. Diès esta frase compendia toda la actitud de Platón ante la política: «Platón no llegó a la filosofía nada más que por la política y para la política» (cfr. *La République*, prólogo, edición francesa de Chambry).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 153.

Los tradicionales ideales atenienses de su juventud, con el transcurso de los hechos, van modificándose, pero no cae en el absentismo o en el escepticismo de pensar que su participación sea inútil, sino que va redimensionando cuál debe ser su contribución al bien público; esto es, la filosofía para Platón: su «no poder hacer política» es su «tener que hacer filosofía».

Viendo esto y viendo a los que gobernaban, y conforme iba examinando las leyes y las costumbres e iba teniendo más edad, más difícil me parecía la tarea de administrar correctamente los asuntos públicos (...). Por otra parte, el derecho y la moral se hallaban tan corrompidos y se multiplicaba tanto el número de leyes<sup>9</sup>, que yo, que al principio ardía de ganas de trabajar por el bien público, al ver aquella situación donde todo iba a la deriva, acabé sintiendo vértigo. Ello no quiere decir que dejara de atisbar por dónde podía producirse una mejora, especialmente en el régimen político, esperando siempre el momento oportuno para actuar<sup>10</sup>.

Concluye el razonamiento con el célebre aserto sobre el rey-filósofo o el filósofo-rey. Con ello también logra dar explicación a la familia del malogrado Dión de los motivos de sus viajes a Siracusa, y de sus intentos de intervención ante Dionisio el Viejo y Dionisio el Joven. La Filosofía emerge como la gran esperanza del contraste entre los ideales y los duros hechos de la realidad. En *La República* escribe en términos muy parecidos:

A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba con rigor que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Por el interés que este punto sigue teniendo en nuestros días, conviene hacer notar que Platón –más adelante en esta *Carta*, y de modo más detenido en *Las Leyes*– concede gran importancia al sometimiento de todos por igual ante las leyes; sin embargo, insiste en que las leyes deben reducirse al mínimo imprescindible para facilitar su cumplimiento. Coincide en esto con Isócrates en su discurso *Aeropagítico* (147d), quien sostiene que el Estado que multiplica sus leyes, está dando muestras de decadencia.

<sup>10</sup> PLATÓN, *Carta VII...*, pp. 154-155.

<sup>11</sup> PLATÓN, *La República*, 473c, ed. bilingüe, trad., notas y estudio preliminar por José Manuel PABÓN y Manuel FERNÁNDEZ-GALLANO, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 4ª ed., Madrid 1997.

Quien esté familiarizado con el pensamiento de Platón, comprenderá bien su renuencia a trivializar la Filosofía fijándola formalmente de palabra o por escrito, por ejemplo en un tratado, como se ocupa de dejar claro en la *Carta VII*:

Si pensara que se podían divulgar satisfactoriamente de palabra o por escrito, ¿a qué tarea más noble hubiera podido dedicar mi vida que a exponer una doctrina que prestaría un gran servicio a la humanidad y daría a conocer a todo el mundo la verdadera naturaleza de las cosas?<sup>12</sup>.

Pero esa actividad, que es la más alta y noble posible, no está en él desconectada de las posibilidades de influencia práctica, sino que es el modo supremo de servir a la sociedad política. En el largo plazo, la conversión a una vida verdaderamente filosófica es la mejor manera de asegurar la felicidad duradera de la patria. Toda esta *Carta* puede parecer sólo una explicación o justificación de su conducta en la corte del tirano de Siracusa, pero puede ser entendida, también, como un convincente alegato de la importancia de que el intelectual aproveche todas las oportunidades que se le presenten para actuar en política, al menos como inspirador o consejero.

El Platón anciano de *Las Leyes* –su última obra– a pesar de los desencuentros sufridos, no ha renegado de la prioridad que debe tener la actividad política para todo hombre de bien. En un Estado que aspire a la excelencia, debe disponerse una educación orientada en ese sentido:

«Pero nuestra argumentación no puede ser, claro está, la de aquellos que creen que tales cosas constituyen la educación, sino la de los que piensan en la educación para la virtud desde la infancia, que hace al niño deseoso y apasionado de convertirse en un perfecto ciudadano, con saber suficiente para gobernar y ser gobernado en justicia. Definiendo nuestro argumento esta crianza, sólo a ella, según creo, consentiría en llamarla educación; mientras a la que se endereza a los negocios o a un determinado vigor físico o a algún conocimiento no acompañado de razón y justicia, la tendría por artesana y servil e indigna de ser llamada educación en absoluto»<sup>13</sup>.

Es muy difícil resumir, en unas letras de introducción, la multitud de referencias que se encuentran en las obras del autor de la *República* al tema al que consagró, precisamente, ese diálogo además de otros escritos suyos. Por otra parte, en este autor, debe tenerse siempre en cuenta que su filosofía política está

<sup>12</sup> PLATÓN, *Carta VII...*, p. 182.

<sup>13</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, 643e-644a, ed. bilingüe, trad., notas y estudio preliminar de José Manuel PABÓN y Manuel FERNÁNDEZ-GALLANO, 3ª ed., Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1999, pp. 29-30.

en conexión con un plano ontológico profundo, siendo expresión, entonces, de concepciones metafísicas, gnoseológicas, psicológicas y antropológicas. Aquí solamente podemos hacer notar que Platón considera una obligación de primer orden ocuparse del gobierno de la propia ciudad; ésta debe proveer a la buena educación de sus jóvenes con este fin; él mismo propone planes de estudio adecuados para ello. Pero su dilatada experiencia le hace tomar cautelas. Por más importante que sea la función de gobierno, se debe ser muy restrictivo respecto a quién se le den facilidades para acceder a él:

«Si encuentras modo de proporcionar a los que han de mandar una vida mejor que la del gobernante, es posible que llegues a tener una ciudad bien gobernada, pues ésta será la única en que manden los verdaderos ricos, que no lo son en oro, sino en lo que hay que poseer en abundancia para ser feliz: una vida buena y juiciosa. Pero donde son mendigos y hambrientos de bienes personales los que van a la política creyendo que es de ahí de donde hay que sacar las riquezas, allí no ocurrirá así. Porque cuando el mando se convierte en objeto de luchas, esa misma guerra doméstica e intestina los pierde tanto a ellos como al resto de la ciudad»<sup>14</sup>.

Es decir, los buenos gobernantes saldrán de entre aquellos que accedan a ejercer las funciones directivas como «de mala gana», resignados por el bien de sus conciudadanos, pero sin ambiciones personales; sabedores que ellos –en cuanto a sus intereses egoístas– van a perder, aunque les quedará la interior satisfacción de haber contribuido con todas sus fuerzas al bien común.

En otra obra de ancianidad –*El Político*–, Platón sigue indagando acerca de la caracterización o definición más adecuada del buen estadista, tal como ya lo había anunciado Sócrates en el *Teeteto*. De modo reiterado vuelve a insistir en que ésta es la actividad más importante a la que un hombre puede consagrar su vida, sirviéndole la filosofía como instrumento. Asimismo se esfuerza en hacer ver con cuánto ímpetu debemos buscar a quien puede ser un buen gobernante de la *polis*, y disponer los medios para darle la formación adecuada. Así como el rey se sirve de ayudantes y consejeros, la ciencia política se debe servir de ciencias auxiliares, que a su vez manifiestan la superioridad de esa ciencia directiva.

Las afirmaciones más arriba expuestas, respecto a la posibilidad y necesidad de una educación específica para las virtudes políticas y para el desarrollo de habilidades de buen gobernante, parecen estrecharse con el conocido pasaje del *Protágoras*<sup>15</sup>, donde Platón hace decir a Sócrates que no es enseñable ni la ciencia

<sup>14</sup> PLATÓN, *La República*, 521a.

<sup>15</sup> Cfr. PLATÓN, *Protágoras*, 319a-320a.

política, ni cómo hacer de los hombres buenos ciudadanos. Explica al gran sofista, recién llegado a Atenas, que cuando en la asamblea se trata sobre construcciones públicas o sobre embarcaciones, se manda llamar a los constructores entendidos en ello, y se les escucha atentamente. Y así en todas las demás cosas prácticas. Si pretendiera opinar un ciudadano no especializado en esas técnicas, por más elevados atributos que tuviera en otros campos, sería rechazado. En cambio, cuando se trata sobre el gobierno en general de la ciudad, todos son aceptados cuando toman la palabra, ya sean carpinteros, herreros, curtidores, navegantes, ricos o pobres, nobles o de oscuro origen. Y esto sin haber aprendido en parte alguna sobre la ciencia del gobierno. Evidentemente, porque creen que es algo que no puede aprenderse. Es más, los mejores ciudadanos y más sabios, no son capaces de transmitir a otros la excelencia que poseen. Renuncian a intentar enseñarla, ni siquiera a sus propios hijos; ni se transmite por herencia a los suyos, como en el caso de Pericles. Por tanto, ese tipo de virtudes no son enseñables.

Las interpretaciones de este Diálogo han sido muy variadas y contrapuestas. El debate ya comienza sobre su datación, aspecto que tiene sus consecuencias para una correcta interpretación. Aunque para Willamovitz y Friedländer, por ejemplo, es una obra de juventud dada su temática y estilística; para otros, como Taylor<sup>16</sup>, tiene que ser una obra madura y posterior a la fundación de la Academia (385 a.C.), puesto que ya presenta problemas filosóficos más propios, no siendo atribuible al período «socrático». La sitúan, más bien, en el tiempo de composición del *Fedón* y de *El Banquete*.

Según esa línea de interpretación, aquí Platón no está rechazando la posibilidad de educación política sino que se opone ante la pretensión de la enseñanza sofística, aunque a diferencia de posteriores Diálogos, aún de un modo indagatorio. El tema central del *Protágoras* –la conexión entre sabiduría y virtud– aparece dentro de una perspectiva genética: ¿la sabiduría del sabio, puede engendrar la virtud en otros hombres? Para arribar a una conclusión, dialécticamente –en el discutido pasaje– está examinando la posibilidad misma del sofista como sabio (*sophos / sophistés*) de ser maestro de virtudes. En este Diálogo aún la expresión *sofista* no tiene las connotaciones peyorativas con que pasará a la historia por obra de Platón y Aristóteles, precisamente, tal como aparecerá luego, por ejemplo, en *El Sofista* del mismo Platón<sup>17</sup>.

En estas deliberaciones platónicas encontramos el nacimiento de la filosofía política, con la singularidad –compartida con otras ramas de la Filosofía– que

<sup>16</sup> Cfr. Alfred Edward TAYLOR, *Plato: The man and his work*, London 1963, *passim*.

<sup>17</sup> Coincide también con esa interpretación de este pasaje, Gustavo Bueno en su relectura de *Protágoras* (cfr. Gustavo BUENO, *Análisis del Protágoras de Platón*, Oviedo 1980).

ya en los primeros pasos de la nueva ciencia, la genial mirada del fundador de la Academia plantea preguntas fundamentales que seguimos intentando responder hoy. En las páginas de *Fedro*, *El Banquete* o *La República*, se manifiestan preocupaciones éticas y políticas que son perennes: en ellas podemos hallar multitud de problemas actuales, planteados con singular agudeza, intuición y capacidad de anticipación.

Trasímaco, Calicles, Glaucón y Adimanto desde entonces no han dejado de vivir entre nosotros. Van sucediéndose, generación tras generación, los pensadores políticos, gobernantes, hombres de acción, o estados de opinión, que repiten sus razonamientos con pretensión de originalidad o con la ilusión de un descubrimiento.

Trasímaco reaparece cuando la justicia es entendida como «la conveniencia del más fuerte»<sup>18</sup>, que objeta la existencia de la misma filosofía política: ¿por qué plantearse cuál es la mejor ciudad, cómo mejorar la propia sociedad? La mejor ciudad es la que realmente existe, y en ella no hay que llamarse a engaño: rige la ley del más fuerte. Hay que aceptar el actual estado de cosas como el único posible. Hay que actuar buscando el propio provecho, la única lógica válida es la lucha por el poder, y ello justificará después nuestra conducta. Siendo malvado se logran mayores ventajas; la bondad es un *handicap* negativo, una rémora para la eficacia; además, otros se aprovecharán de nosotros. Aceptar esto es ser práctico, realista, pragmático. Trasímaco es la negación radical de la unión de moral y política, que formaba parte esencial del ideal de la *polis*.

Adimanto nos volverá a decir que «la sobriedad y la rectitud son justas y honorables, sin duda, pero ingratas y laboriosas, mientras que la licenciosidad y la injusticia son placenteras y fáciles de obtener, y son desgraciadas sólo por opinión y por convención (...) la injusticia paga mejor que la justicia»<sup>19</sup>. Muchos antropólogos culturales o algunos seguidores del neopositivismo jurídico anglosajón suscribirían aquello de que «nadie es justo por su propio deseo, sino sólo por constricción»<sup>20</sup>. Y Nietzsche confirmará que «es por falta de espíritu varonil o por vejez o alguna otra debilidad por lo que los hombres desprecian la injusticia: carecen del poder para practicarla»<sup>21</sup>.

Aunque el filósofo turingio se sentiría más identificado con el Calicles dibujado en el *Gorgias*: «¿Cómo podría ser feliz un hombre si es esclavo de algo, sea lo

<sup>18</sup> PLATÓN, *La República*, 338c.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 364e.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 360d.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 366d.

que fuere? Al contrario, lo bello y lo justo por naturaleza es lo que te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, por grandes que sean, ser capaz de satisfacerlos con valor y buen temple y de saciarlos con las cosas que sean, en cada caso, objeto de aquéllos»<sup>22</sup>.

Trasímaco y Calicles son completamente invulnerables a las sutiles argumentaciones de Sócrates, practican lo que defienden, y viven como piensan, uno como maestro y el otro como discípulo. Cada uno de modo distinto, nos muestran esa conducta rediviva que obedece a la lógica del poder, de la fuerza y del egoísmo. Glaucón y Adimanto –con su tesis de que la ley no es más que una convención– volverán a hablar a través de Maquiavelo, Hobbes y Nietzsche: la ciudad es mala, pero hay que adaptarse y medrar en y con ella<sup>23</sup>. «Toda filosofía política, en el fondo, podría ser vista como un intento de responder a Trasímaco y de neutralizar a Calicles. Aristóteles, y cualquiera de nosotros en su reflexión cívica, está enfrentándose con ellos y dándoles o quitándoles la razón. Platón, una vez más, ha tenido intuiciones perennes: la ciudad está llena de Trasímacos y de Calicles, también hoy»<sup>24</sup>.

Cualquier estudioso de la ciencia y de la filosofía política, sabe bien que de estas páginas de Platón ya no saldremos nunca. Continuamente estamos volviendo a ellas al enfrentarnos con los problemas que nos va deparando la historia de las sociedades, y con las respuestas que han ensayado los pensadores de cada época. Quizás recordemos, entonces, la aseveración de un manual que ha estudiado todo principiante en la ciencia política:

«Es probable que ningún crítico desde Aristóteles hasta nuestros días haya expuesto una objeción que no hubiese podido encontrar formulada en el propio Platón»<sup>25</sup>.

## 2. *Jenofonte*

En la extensa obra del también ateniense y discípulo de Sócrates –destacado militar, historiador y filósofo– pueden encontrarse interesantes lugares donde propugna y propone criterios de educación política, pero sin duda alguna el *locus*

<sup>22</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 492a.

<sup>23</sup> Cfr. Ricardo YEPES STORK, *¿Cuál es la mejor ciudad? Comentario didáctico a la Política de Aristóteles*, pro manuscrito, sin fecha, Pamplona, pp. 24-32.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>25</sup> George SABINE, *Historia de la teoría política*, Madrid, 1993, p. 67.

por excelencia es la *Ciropeia* o *Educación de Ciro*, aunque es tratada más específicamente solo en el primer libro de los ocho que componen esta obra. Los restantes se ocupan de presentarnos el resto de su vida como prototipo del soberano y militar ejemplar. Pero al repasar todo el arco de la vida de Ciro el Grande, se concluye que toda ella fue el despliegue y desarrollo de la acertada formación que recibió en su niñez y juventud, y por tanto, el título tradicional<sup>26</sup> con que conocemos esta especie de tratado de pedagogía aplicada se demuestra acertado.

El libro I se abre con un proemio en donde realiza algunas consideraciones filosófico-políticas sobre la dificultad que supone el gobierno de hombres:

«Los hombres, en cambio, contra nadie se levantan más que contra aquéllos en quienes noten intención de gobernarlos. Mientras meditábamos sobre estos asuntos, íbamos comprendiendo, al respecto, que al hombre, por su naturaleza, le es más fácil gobernar a todos los demás seres vivos que a los propios hombres»<sup>27</sup>.

Pero la experiencia histórica de Ciro le hace ver que es posible —a pesar de las muchas dificultades— llevar a cabo un buen gobierno, si se tienen las condiciones personales adecuadas, potenciadas por una buena educación dirigida hacia ese fin específico.

«Pero, cuando caímos en la cuenta de que existió el persa Ciro, que consiguió la obediencia de muchísimos hombres, muchísimas ciudades y muchísimos pueblos, a partir de ese momento nos vimos obligados a cambiar de idea y a considerar que gobernar hombres no es una tarea imposible ni difícil, si se realiza con conocimiento»<sup>28</sup>.

Ciro consiguió algo que para un griego de la ciudad-estado era inédito: que lo obedecieran, lo respetaran y quisieran agradarle, súbditos que no lo conocían personalmente, que nunca lo habían visto ni lo verían jamás, en lugares que el soberano nunca podría pisar, pertenecientes a pueblos y razas diferentes, muchos de ellos antiguos enemigos. Jenofonte capta y refleja la transformación de su tiempo, en el que la antigua *polis* va a decaer como forma socio-política y cederá el paso a unidades de poder de otra naturaleza. Puede ser ésta una explicación de la aceptación que tuvo este autor en la época helenística, y de su influencia en los gobernantes y en la opinión general durante la dominación romana. Es el autor

---

<sup>26</sup> A partir de AULO GELIO (*Noches áticas*, XIV, 3) es el nombre con el que se viene conociendo esta obra.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

de los grandes espacios políticos, la apertura y absorción de civilizaciones diferentes, y la expansión imperial.

Debe tenerse en cuenta que –como es conocido– Jenofonte junto al material histórico procesa también elementos pseudo-históricos, que pueden resultar más convincentes y atractivos de lo que corresponde, debido a su fino arte literario. La *Ciropeia* no es la exposición de la vida de una persona real sino, más bien, una biografía idealizada como paradigma pedagógico. Las diferencias en datos históricos con Heródoto y Ctesias de Cnido<sup>29</sup>, así como con Estrabón<sup>30</sup>, son notorias. Sus tendencias aristocratizantes y guerreras se combinan bien con su filoespartanismo, tan diferentes al espíritu de su patria ateniense en aquella época; si bien en la fecha de composición de la *Ciropeia* había moderado el entusiasmo pro-lacónico de los días en que escribió *La República de los lacedemonios*<sup>31</sup>.

La referencia a Jenofonte reviste interés para nuestro tema, pues aunque pueda ofrecer datos discutibles, de todas maneras trata de un gobernante que ha pasado a la historia como un paradigmático jefe de Estado, que vivió en pleno siglo VI a.C. –un siglo antes de Pericles– y que no es griego. Todo ello amplía nuestro campo de referencia, aunque sea a través del prisma de un autor ateniense que vivió dos siglos después. Muchos pasajes, quizás literaturizados –por ejemplo sobre la educación de los jóvenes aristócratas medos y persas– aportan también datos objetivos de sumo interés para tomar contacto con las ideas educativo-políticas del mundo antiguo no helénico.

El Ciro que nos presenta Jenofonte en la *Ciropeia* parece un discípulo de Sócrates con algunas gotas de la escuela cínica de Antístenes. Hay similitudes evidentes con Platón, pero también diferencias. Aulo Gelio<sup>32</sup> recoge una tradición que sostiene que la composición de la *Ciropeia* es una réplica a los dos primeros libros de *La República*, aunque Diès<sup>33</sup> relativiza esta opinión. Sea como sea, lo que sí es evidente es el conocimiento que Jenofonte tuvo de *La República*, reflejado en una gran similitud de conceptos y opiniones.

---

<sup>29</sup> Médico de Artajerjes II, compuso una imaginativa historia de Persia en 23 libros, denominada *Persiká*. Junto con Heródoto es la principal fuente griega utilizada por Jenofonte para conocer a Ciro. Es suficientemente sabido –principalmente por la *Anábasis*– que Jenofonte sirvió en el ejército persa de Ciro el Joven. Allí, junto a soldados de Esparta, tuvo estrecho contacto con las costumbres y las tradiciones orales de medos y persas, y entró en contacto con otras fuentes.

<sup>30</sup> Cfr. STRABONE, *Geografía, libro VIII: Il Peloponeso*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milán, 1992.

<sup>31</sup> *Circa* 387 a.C.

<sup>32</sup> Cfr. AULO GELIO, *Noches áticas*, XIV, 3.

<sup>33</sup> Cfr. A. DIÈS, *Introducción a la République de Platón*, Paris, 1932-1934, pp. XLI-XLII.

Pero hay también notables diferencias: el fundador de la Academia ofrece una formación fundamentalmente intelectual para el futuro gobernante. Jenofonte se centra más en los aspectos prácticos. Desde el punto de vista ético, nos parece encontrar posiciones muy distintas respecto a la situación de la mujer, la familia y los niños en las sociedades que propugnan. Platón las hace partícipes del trabajo y de la guerra, y en un pasaje muy discutido propone la comunidad de mujeres y de hijos, entendiendo la ciudad como única familia, que a veces exige el sacrificio de los niños (cfr. *La República*, 457d). Jenofonte desea que se mantenga un distanciamiento respetuoso hacia la mujer, ensalza el matrimonio y la vida familiar; escribiendo pasajes de gran ternura hacia los niños. Este contraste se dio también existencialmente: Platón nunca fue esposo y padre; Jenofonte tuvo una feliz experiencia con su mujer Filesia, y lloran con gran dolor la pérdida del hijo de ambos, Grilo, en Mantinea. Esos trasuntos de su humanidad, junto a la dulzura de su lengua y estilo, se reflejan en el apelativo de «abeja ática» como lo califica el *Suidae Lexicon*<sup>34</sup>. Ya Cicerón dijo que su estilo es más dulce que la miel<sup>35</sup>, y Diógenes Laercio le llamó –por idéntica razón– «musa ática»<sup>36</sup>.

No puede descartarse la opinión de que la *Ciropedia* sea, en realidad, menos una historia de Ciro el Grande que el sueño de lo que hubiera hecho Ciro el Joven –a quien conoció– si hubiera terminado venciendo; o que es una obra de teoría política y militar de Jenofonte suscitada por la *Anábasis*. Estas teorías armonizan bien con las de *La República de los lacedemonios* para los aspectos públicos, y con las del *Económico* para el gobierno de la casa. Se inclina hacia una forma mixta entre las antiguas oligarquías y una monarquía que podríamos llamar «constitucional», donde el rey también respeta la ley. No hay que olvidar que el monarca delineado por Jenofonte debe dominar en territorios que van mucho más allá de la propia ciudad y del propio país, necesitando atributos proporcionados, y debiendo usar, como hábil estadista, del respeto a la autonomía política y religiosa de las regiones que va anexionando. La democracia ateniense, en los días en que se escribía la *Ciropedia*, había decepcionado a los más virtuosos y venía cediendo como fuente de inspiración para el pensamiento filosófico-político.

En esta obra de Jenofonte se trata, más que en otras suyas, de la educación como medio para alcanzar la *areté* como fuerza creadora del poderío persa. Es decir, una concepción muy griega y que podemos advertir en casi todos los autores impor-

<sup>34</sup> SUIDAS, *Lexicon*, edición de ADLER, A., Verlag B.G. Teubner, Stuttgart, 1967-1971 (*editio stereotypa editionis prima*, 1928-1933).

<sup>35</sup> Cfr. CICERÓN, *Orator*, IX, 32.

<sup>36</sup> Cfr. DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres*, XIV.

tantes: *la paideia recibida configura la politeia*. La novedad es la aplicación de ideales griegos a una personalidad persa y en unos territorios extranjeros. Es el fin de la tradicional distinción estricta entre griegos y *bárbaros*. Es la apertura pre-helenística más allá de la Hélade. Ya Isócrates<sup>37</sup> había advertido que los pueblos que participaban de la *paideia* merecían más el nombre de griegos que los propios griegos.

Jenofonte combina acertadamente la *kalokagathía* griega con la *areté* persa, aunque no deja de resaltar el contraste entre la educación individualista griega y la comunitaria persa. En el gobernante ideal que presenta, encontramos la concepción socrática de la virtud, el apoyo en las virtudes cardinales platónicas y el modelo isocrático de estadista.

La influencia que ha ejercido la *Ciropedia* en la literatura posterior, y de modo particular en las diversas concepciones del gobernante ideal, ha sido muy notable<sup>38</sup>. El prototipo de los reyes helenísticos está en gran medida calcado sobre ella<sup>39</sup>. En el mundo romano, influyó principalmente en Cicerón, Escipión y Séneca. Gravitó allí también en el ámbito de la religión: en la era de los Escipiones se produce un movimiento de defensa de la religión ancestral romana ante los nuevos cultos orientales. Escipión, Lelio y Furio se apoyan en esta obra de Jenofonte para impulsar el resurgimiento<sup>40</sup>. El lector romano siente mayor atracción por este autor que por Isócrates o Platón, ya que sintoniza más con sus enseñanzas militares, sus vidas ejemplares y las cuestiones políticas prácticas, como la ampliación de los límites del Estado, o la relación y absorción de los pueblos aliados o conquistados. El modelo jenofonteo fue muy discutido en el círculo de los Escipiones.

Pero la máxima influencia se encuentra en Cicerón. Él mismo se encarga de demostrarlo, por ejemplo, en una carta enviada a su hermano Quinto hacia fines del año 60 a.C. donde constata que la *Ciropedia* era utilizada sistemáticamente como fuente de inspiración por Escipión el Africano, y declara admirar a ese soberano dibujado por Jenofonte que logra realizar la combinación perfecta entre la máxima autoridad y una extraordinaria afabilidad<sup>41</sup>. Diez años después, en carta a L. Papirio Peto<sup>42</sup>, afirma haber leído a menudo ese libro e intentará

<sup>37</sup> Cfr. ISÓCRATES, *Panegírico*, 50.

<sup>38</sup> Cfr. J. GRUBER, *Xenophon und das hellenistisch-römische Herrscher-ideal*, en *Reflexionen antiker Kulturen*, ed. Neukam, P., Munich, 1986, pp. 27-46.

<sup>39</sup> Cfr. J.J. FARBER, *The Cyropaedia and Hellenistic Kingship*, en *American Journal Philologie*, 100 (1979), pp. 497-514.

<sup>40</sup> Cfr. E. RAWSON, *Scipio, Laelius, Furius and the Ancestral Religion*, en *Journ. Rom. Stud.*, 63 (1973), pp. 161-174.

<sup>41</sup> Cfr. CICERÓN, *Ad Quintum fratrem* I, 1, 23 ss.

<sup>42</sup> Cfr. CICERÓN, *Ad familiares* IX, 25,1.

llevar a la práctica sus enseñanzas en la administración de Cilicia. Por otra parte, en el *De Senectute* presenta una traducción del final de la obra de Jenofonte. Cuando ofrece una imagen de los tradicionales reyes romanos Rómulo o Numa, intentando que sirvan de ejemplo a los políticos contemporáneos suyos, está aplicando el modelo del Ciro retratado por el escritor ático<sup>43</sup>. Esa influencia perdura y, bastante después, encontramos que Ausonio atribuye al emperador Graciano el conjunto de virtudes que Jenofonte había atribuido a Ciro el Viejo<sup>44</sup>.

En el Renacimiento y en los siglos XVII y XVIII el influjo de la *Ciropedia* sigue haciéndose sentir en la literatura europea. Así, por ejemplo, Maquiavelo en *El Príncipe*, después de recoger muchas ideas de Jenofonte, concluye:

Alejandro Magno imitaba a Aquiles, César seguía a Alejandro y Escipión caminaba tras las huellas de Ciro. Cualquiera que lea la vida de este último, escrita por Jenofonte, reconocerá después en la de Escipión cuánta gloria le resultó a éste haberse propuesto a Ciro como modelo, y cuán semejante se hizo a él, por otra parte, con su continencia, afabilidad, humanidad y liberalidad<sup>45</sup>.

En esas palabras del célebre florentino encontramos una justificación del enfoque que intentamos dar a este artículo: fijarnos con atención en grandes figuras del pasado, que han trascendido por su desempeño como formadores de gobernantes, para extraer de ellos ejemplos e ideas que nos ayuden hoy a mejorar en ese tipo de tareas, o a formar más adecuadamente a quienes tendrán que desempeñarlas. Montaigne por su parte, ensanchando el campo pedagógico, recomienda el sistema de la *Ciropedia* para la educación de los niños<sup>46</sup>. Bossuet elogia a Ciro como conquistador y a Jenofonte como historiador<sup>47</sup>, y Fenelon imitará esa obra en su *Telémaco*<sup>48</sup>.

### 3. *Isócrates*

De modo recurrente, podemos encontrar a lo largo de la historia de la vida política de occidente, que ante situaciones de crisis generalizada, además del frecuente recurso revolucionario o de la moderación reformista, siempre han apare-

---

<sup>43</sup> Cfr. CICERÓN, *De republica* I, 43 ss.; II, 15; II, 27.

<sup>44</sup> Cfr. AUSONIO, *Gratiani Acta*, 15.

<sup>45</sup> MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, cap. XIV.

<sup>46</sup> Cfr. MONTAIGNE, *Ensayos*, I, 3 y 25; II, 22; III, 6; III, 10.

<sup>47</sup> Cfr. BOSSUET, J.B., *Parte I*, época VIII.

<sup>48</sup> Puede compararse, por ejemplo, *Ciropedia* I, 3,3 con el libro I de *Telémaco*.

cido dos soluciones que se presentan como alternativas casi excluyentes: la incorporación a la dirigencia política de nuevas generaciones y/o de nuevos estilos –lo que ha dado en llamarse *la regeneración de la dirigencia*–, y una opción más a largo plazo que ha sido preferida por destacados filósofos políticos: concentrarse en la buena formación ética y técnica de los futuros gobernantes; por tanto, apostar al futuro confiando en la educación; tomarse el tiempo necesario para que las reformas comiencen desde el interior de las personas decisivas, y así puedan ser más profundas y duraderas. No en vano, procede de los años del dominio de Roma sobre el mundo antiguo, la máxima de *quien mueve la cuna mueve los imperios...*

Hacia finales del siglo V a.C. en Atenas crece la conciencia de estar viviendo un período histórico crítico. Después de las Guerras Médicas (500-449 a.C.) se desató la Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.). Poco más tarde, la Guerra de Corinto. Al esfuerzo, y el desgaste consiguiente, de luchar contra los persas, se suman las luchas fratricidas entre griegos. Se debilita la *polis*, decae Atenas, quiebra la economía, proliferan los demagogos, la antigua superior cultura ya no se demuestra eficaz para contener el crecimiento de la inmoralidad, de la irresponsabilidad vanidosa, de ambiciones subalternas... Crece la amenaza –luego confirmada– de la pérdida de la libertad y la sumisión al poder extranjero. Los espíritus mejores buscan soluciones. Entre ellos está Isócrates. Es un representante típico de la segunda alternativa arriba mencionada. Forma parte, como Platón y Jenofonte, de la rica herencia que deja Sócrates<sup>49</sup>.

Ateniense nacido en el 436 a.C., recibió una esmerada educación de sus maestros Pródico, Tisias, Terámenes y Gorgias<sup>50</sup>. Alcanzado por la ruina a consecuencia de la guerra del Peloponeso, se gana la vida como *logógrafo*, aunque luego se esfuerce en disimularlo. Consciente de sus limitaciones para dedicarse a la oratoria política por su debilidad de voz y timidez, funda escuela en Atenas hacia el año 392-393. Discípulos suyos fueron políticos como Timoteo y Licurgo, historiadores como Éforo y Teopompo, oradores como Iseo y, probablemente, Demóstenes. Por la larga duración de su vida, es lo que los antiguos llamaban un *macróbioi*. Morirá casi contemporáneamente con la derrota griega en Queronea

<sup>49</sup> Para la influencia de Sócrates sobre Isócrates, en general, puede verse H. GOMPERZ, *Isokrates und die Sokratic*, en *Wiener Studien*, 27 (1905), pp. 163-207, y 28 (1906), pp. 1-42; para la influencia en su pensamiento político: G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, 1963, p. 184.

<sup>50</sup> Las principales fuentes para conocer su vida son Dionisio de Halicarnaso en el prefacio del libro sobre Isócrates, el Pseudo-Plutarco en la *Vida de los 10 oradores*, y una *Vida* anónima atribuida a Zósimo. Éstas dos últimas, se han incluido acertadamente al comienzo de la edición de ISÓCRATES, *Discursos I*, col. Clásica Gredos n° 23, introducción, traducción y notas de J. M. GUZMÁN HERMIDA, Madrid, 1979, en pp. 47-54 para el Pseudo-Plutarco, y en pp. 55-61 para Zósimo.

(338 a.C.) que muchas décadas antes venía previendo e intentando evitar. No alcanzará a ver el triunfo de sus ideas en la constitución de la Liga de Corinto, en la que bajo hegemonía macedónica, Grecia entera –menos Esparta– se une para oponerse a Persia y liberar las ciudades griegas de Asia.

Isócrates es un hombre comprometido con su patria y con su época; no vuelve la espalda a los problemas presentes y futuros. Intenta resolverlos apostando a la educación en las virtudes morales y cívicas. Atiende a su vez a las dificultades externas e internas de su ciudad. Para aquéllas propugna la alianza panhelénica, principalmente ante el peligro persa; para éstas confía en la formación de nuevos dirigentes políticos, superiores en virtud, y en el aumento de la cultura ciudadana. El recurso a los antiguos ideales patrios es el paradigma a reconquistar. Puede afirmarse que contribuyó con sus ideas al nacimiento de la llamada etapa helenística. Con capacidad de anticipación, aceptó que había que renunciar al malentendido orgullo ático, y propició la alianza con los antiguos enemigos espartanos, y luego la convivencia con el nuevo poder macedónico.

También atiende a lo externo e interno en la formación de los ciudadanos. No alcanza con mejorar las instituciones y el comportamiento cívico, hay que mejorar el interior de las personas y, así, se asegurará también la mejora y estabilidad de aquéllas. Quiere convertir, entonces, su escuela en un instrumento de servicio público. Pero para poder dedicarse con seriedad a este importante menester hay que limitar el número de discípulos: serán turnos de nueve, para poder conocerlos bien e incidir en la mejora de su intimidad. Si el cambio no parte desde lo más íntimo, no será eficaz. Actuaba sobre sus alumnos de forma directa, con mucho trato personal. Así como la *paideia* era el camino para recuperar el esplendor de la antigua *politeia*, una fuerte ascesis personal será necesaria para garantizar la eficacia pública del futuro gobernante. Aspiraba a una democracia basada en la justicia, pero dirigida por una *aristocracia de los mejores*: los más virtuosos y sabios, los mejor educados<sup>51</sup>, son quienes deben ser promovidos a las mayores responsabilidades. Aunque en sus diferentes discursos podemos encontrar cómo insiste de diversos modos en esta idea suya, en el *Aeropagítico* es donde trata más orgánicamente sobre la necesidad de educar a jóvenes para la política, y donde de modo formal presenta el aristocrático concepto de *pátrios politeía*, instando a inspirarse siempre en el «gobierno de los padres». También allí, explícita otra idea muy característica suya: el jefe militar debe ser acompañado por el consejero, porque acción y reflexión siempre deben ir juntas.

---

<sup>51</sup> Cfr. ISÓCRATES, *Panatenáico*, 30-32.

Isócrates, que en un primer momento se consideró poco dotado para influir en los espacios públicos, nos brinda el ejemplo de quien con buenas ideas supera sus limitaciones físicas y caracteriológicas, y termina gravitando no solamente por sus discursos, sino principalmente a través de los hombres que formó. A diferencia de los sofistas, promueve que la retórica se ocupe de la realidad circundante. La secuencia de su sistema para la reforma ética y política podría resumirse así:

- creación de una escuela con un maestro muy dedicado a sus discípulos;
- formación de oradores, en la que el *logos* es parte esencial para la construcción de la convivencia ciudadana;
- el discurso, como instrumento de una buena comunicación, será un arma importante para la reforma política y de las costumbres, en un ambiente y un tiempo, en el que es el principal medio de comunicación de ideas;
- a su vez, el orador no recibe solamente una formación técnica para lograr la buena composición y elocución del discurso, sino una formación integral: persuade apoyándose en la ejemplaridad y solidez de sus virtudes; sin una superior formación y vida ética sería inútil toda formación retórica;
- el orador forma al pueblo, pero antes debe apuntar a la formación de buenos dirigentes;
- en la ejecución del discurso y en el debate con sus contrincantes, el orador no cesa de aprender: «de los mismos argumentos que nos sirven para persuadir a los otros, de éstos nos valemos para reflexionar»; como buen socrático, sabe que se comprende mejor al tener que explicar los conceptos, y que del contraste de opiniones mana un nuevo conocimiento;
- la filiación socrática también puede advertirse en la concepción de unidad en la virtud; el maestro en *Protágoras* establece que en el fondo todas las virtudes constituyen como una sola virtud (lo que la ascética cristiana llamará en su momento «unidad de vida»), Isócrates considera que vivir bien, virtuosamente, y tener paz en el alma, lleva a pensar bien, y ello a escribir bien, de lo que se deriva hablar bien, y esto permite transmitir el bien a otros, multiplicando la posibilidad personal de hacer el bien; el ideal educativo del orador es, por consiguiente, el ideal del bien decir fundado en el bien saber y en el bien vivir;
- la profesión oratoria es camino para el ascenso en las responsabilidades ciudadanas, y terminar ocupando puestos de gobierno;
- esos nuevos gobernantes, bien imbuidos de la superior cultura griega, serán maestros no solamente para su pueblo, sino que harán de los griegos «un pueblo de maestros», haciendo prevalecer sus ideales y su dominio político en círculos cada vez más amplios de territorios *bárbaros*.

Debe reconocerse que Isócrates logró personalmente esa capacidad de visión, de ver más allá que sus iguales, de anticipación, que exigía para el buen político. Superando los prejuicios de su época, en su discurso *A Filipo*, intenta persuadir al macedonio que se convierta en portaestandarte *ad extra* de la cultura griega, presagiando así la difusión de esos valores que realizará Alejandro en el período helenístico. Su pensamiento político intenta interpretar los cambios históricos y adaptarse a los datos de la realidad. Pero no parece haber sido bien comprendido en este empeño suyo: Kennedy (*The Art...*, p. 175) con mayor dureza, llama a Isócrates un intelectual sin convicciones firmes, un oportunista político. Las contradicciones entre la defensa del imperio naval de Atenas en el *Panegírico*, y su crítica en *Sobre la paz* han sido también destacadas por Jaeger (p. 918, nota 99 / pp. 895-921). Para nosotros es, sencillamente, un político realista, cuya opinión política varía según los cambios de una época de rápidas transformaciones así como según la personalidad de los destinatarios de sus discursos. Palabras como la oportunidad (*kairós*), lo conveniente (*tò prépon*), lo útil (*tò sýmpheron*) son constantes en sus escritos. Si a ello añadimos su agnosticismo religioso y su pesimismo sobre los hombres, tendremos el retrato acabado del político realista.

El núcleo de toda su actividad se concentra en quien para él debe ser el primer sujeto de toda educación: el gobernante. Así la trilogía de discursos<sup>52</sup> *A Nicocles–Nicocles–Evágoras*, presenta un cuerpo unitario de doctrina sobre las características que debe poseer todo buen gobernante. Evágoras es monarca de Salamina en Chipre, y Nicocles su hijo y sucesor, discípulo en la escuela del retórico ático. En el primero, el maestro se dirige al discípulo que va a ocupar el trono de su padre; quiere entregarle un obsequio: apuntalar su tarea de gobernante con sus consejos. En el segundo discurso, el mismo Nicocles aparece dirigiéndose a sus súbditos, donde les expone la filosofía y programa de gobierno que se propone llevar a cabo. *Evágoras* fue escrito en los primeros tiempos del gobierno de Nicocles, y allí Isócrates le pone como modelo de gobernante ideal a su padre. Puede constatar que este maestro de retórica es un político peculiar<sup>53</sup>, que hace Política de modo indirecto o mediato.

<sup>52</sup> Pertenecen a su etapa de discursos epidícticos, que recuerdan a los poetas elegíacos (cfr. G. KENNEDY, *The Art of Persuasion...*, p. 190).

<sup>53</sup> Tiene mucha razón Jaeger al notar que la concepción moderna sobre Isócrates, al restituirle su condición de político, acentúa demasiado este aspecto de su obra, olvidando su condición fundamental de educador, un teórico cuyas ideas políticas están al servicio del programa educativo de su escuela, igual que ocurría con Platón y Aristóteles (cfr. Werner JAEGER, *Paideia...*, p. 839).

Podrían resumirse las cualidades que deben adornar al gobernante ejemplar en una serie de virtudes, algunas de las cuales deben ser propias de todo buen ciudadano, y otras específicas de esa alta función. Deberá ir muy por delante de sus súbditos en todo<sup>54</sup>. Afrontará con valentía y generosidad las consecuencias de sus decisiones; como el buen pastor va por delante del rebaño, no se esconde detrás de él cuando se acerca el peligro<sup>55</sup>. Como es propio de quien formó sus opiniones políticas a partir de un pragmatismo histórico, Isócrates aconsejará ser sagaz en la observación de los hechos y en el conocimiento de las personas para tomar decisiones<sup>56</sup>. Hay que estar atentos a los más esforzados y capaces para promocionarlos, estableciendo una sana competencia entre sus colaboradores, constituyendo así una especie de *meritocracia*<sup>57</sup>. La experiencia de gobierno y el estar atento a todas las circunstancias, también pueden explicar ciertos excesos de los gobernantes<sup>58</sup>, y por ello es importante la interacción cercana entre los súbditos y sus jefes, y formar a los jóvenes en la obediencia para que después sepan mandar. Saber ponerse el de arriba mentalmente en la situación del de abajo, y viceversa. La prudencia es también saber elegir asesores y rodearse de los mejores consejeros, aunque esto signifique romper el círculo que se forma en torno a quienes detentan el poder: hay que ir a buscar a los mejores allí donde estén, sin detenernos en diferencias que a veces son superficiales, así como hay que tomar las buenas ideas donde estén, sin fijismos propios del prejuicio. El trasfondo socrático vuelve a aparecer en el consejo del dominio de sí mismo («Sé señor de ti mismo no menos que de los demás, y considera que lo más digno de un rey es no ser esclavo de ningún deleite, y gobernar sus deseos más que a sus súbditos»<sup>59</sup>).

Tanto gobernantes como gobernados deben mantener una distancia interior ante el éxito o el fracaso; esa fortaleza de espíritu se traducirá en ser humildes, en no caer en la peligrosa soberbia que lo arruina todo («los que no resultan corrompidos por el éxito, ni se enajenan, ni se vuelven soberbios, antes bien permanecen en la disposición propia de los hombres prudentes...»). Todos también deben practicar lo

---

<sup>54</sup> Cfr. ISÓCRATES, *Evágoras*, 42.

<sup>55</sup> Cfr. ISÓCRATES, *Discurso sobre la paz*, 46-47.

<sup>56</sup> Cfr. ISÓCRATES, *Evágoras*, 42.

<sup>57</sup> «No tengáis envidia de los que ocupan los primeros lugares cerca de mí; mas rivalizad con ellos y, mostrando vuestras virtudes, esforzaos por llegar a ser iguales a los que sobresalen» (ISÓCRATES, *Nicoles*, 60). En el largo pasaje de *Nicoles* 14-22, realiza un intento de fundamentación bastante completo para esa *meritocracia*, en la que combina de modo original criterios democráticos junto a otros monárquicos y oligárquicos.

<sup>58</sup> Cfr. *Nicoles*, 55.

<sup>59</sup> Cfr. ISÓCRATES, *A Nicoles*, 29.

que hoy en día llamaríamos *transparencia*: «Procurad que vuestra actuación pública no sea astuta u oculta, sino tan sencilla y tan clara, que ninguno, aun queriendo, pueda fácilmente calumniaros»<sup>60</sup>. Hasta podemos encontrar una formulación *ante litteram* de algún principio de la ética kantiana: «Lo que os irrita que otros os hagan, no lo hagáis a los demás. Lo que reprobáis con las palabras, no lo practiquéis con vuestros actos. No sólo elogiéis a los buenos, imitadlos también»<sup>61</sup>. Aunque no parece considerar, como Jenofonte, que toda educación tiene naturaleza mimética, sin embargo continuamente realza la importancia de las conductas ejemplares, en primer lugar las que vienen desde arriba, *exempla trahunt*:

No creas que conviene a otros vivir ordenadamente, pero que a los reyes les va bien el desorden; por el contrario, presenta a los demás como ejemplo tu prudencia, sabiendo que las costumbres de todos los ciudadanos imitan a las de sus gobernantes (...). Sé delicado en tu vestimenta y en el ornato de tu persona, pero firme en los demás asuntos como conviene a los reyes; para que quienes te vean, por tu aspecto te consideren digno del poder; y los que viven contigo tengan la misma opinión que aquéllos, por tu fortaleza de ánimo. Lo que aconsejes a tus hijos, tenlo por digno de ti mismo<sup>62</sup>.

Pueden encontrarse numerosas similitudes de enfoque y de contenidos entre las obras de educación política de Isócrates y Jenofonte. Por las fechas de composición relativa es probable que el retórico haya mostrado un prometedor camino al historiador, aunque luego éste, al trabajar sobre un modelo antiguo, pudo expresar sus opiniones con mayor libertad y claridad<sup>63</sup>.

#### 4. Aristóteles

Estamos, sin duda alguna, ante uno de los más grandes maestros de la filosofía política de todos los tiempos. Platón, en gran parte de su producción politológica, está reaccionando reflexivamente ante el fracaso de la democracia ateniense, y ofrece como patrón de contraste su elaborada utopía en la *República*.

<sup>60</sup> Cfr. ISÓCRATES, *Nicoles*, 52.

<sup>61</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>62</sup> ISÓCRATES, *A Nicoles*, 31.

<sup>63</sup> Es comprensible que algunos educadores políticos se hayan autolimitado e inhibido en sus propuestas por temor al poder político imperante en su tiempo, buscando caminos oblicuos para hacernos llegar su pensamiento. Es el caso, por ejemplo, de Cicerón en su *Orator* ante Augusto; sinuoso también respecto a la situación política contemporánea en *Sobre la República*.

El Estagirita contiene críticamente con su maestro, pero a la vez lo tiene continuamente presente en todos sus escritos políticos, como se supone que también sentiría la gravitación de las contemporáneas acciones de conquista y ampliación de horizontes de su discípulo Alejandro de Macedonia, quien estaba quebrando todos los moldes políticos de la tradicional *polis* en la que creía su maestro. Aristóteles se formó entre teorías, calificadas por algunos, de utópicas. Él pretende pasar de la atenta observación de la realidad al máximo pragmatismo, y puede ser considerado un exponente de la anti-utopía<sup>64</sup>.

Respecto a la importancia de la educación y acción política son significativas las últimas palabras que el fundador del Liceo escribe en la *Ética a Nicómaco*:

Pues bien, como nuestros antecesores han dejado sin investigar lo referente a la legislación, quizás será mejor que lo consideremos nosotros, y, por tanto, estudiemos en general lo relativo a la constitución política a fin de completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. En primer lugar, pues, intentemos pasar revista a lo que parcialmente haya podido quedar bien tratado por nuestros predecesores; después, en vista de las constituciones políticas que hemos reunido, intentemos ver qué cosas salvan y qué cosas pierden a las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras lo contrario. Examinadas estas cosas, quizá podamos ver mejor al mismo tiempo cuál es la mejor forma de gobierno, y cómo ha de ser ordenada cada una y de qué leyes y costumbres se ha de servir para ser la mejor en su género. Comencemos, pues, a hablar de esto<sup>65</sup>.

Tanto para la mejor comprensión de las obras éticas del Estagirita, como para la correcta interpretación de su *Política*, debemos tener en cuenta la conexión entre ambas, como ha destacado Julián Marías en los estudios introductorios respectivos<sup>66</sup>. Desde el comienzo de la *Ética Nicomaquea* encontramos lo que señalá-

<sup>64</sup> «Aristotle was not a Utopian; there is a sense in which he was anti-Utopian» (J. FERGUSON, *Aristotle*, New York, 1972, p. 25).

<sup>65</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1181b.

<sup>66</sup> «Sorprende hasta qué punto las interpretaciones de las obras éticas de Aristóteles suelen desatender su conexión con la *Política*, a pesar de la extraordinaria explicitud con que está subrayada en los textos: la *Ética a Nicómaco* empieza y acaba con referencias a la política, del modo más formal y concluyente. Esta conexión, por lo general, es enunciada –no siempre, por lo demás–, pero después se la deja caer y no sirve para la comprensión de la *Ética*. Creo, por el contrario, que sólo una aproximación de ambas puede ser fecunda, y que una consideración de la *Ética* que dejara en segundo plano otros aspectos e intentase una interpretación analógica (o, mejor, homológica) de ella, teniendo presente lo que Aristóteles hace realmente en la *Política*, llevaría a una imagen fresca y sumamente fecunda de este ilustre libro» (Julián MARÍAS, en Introducción a ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, 1994, p. XVII).

bamos respecto a su último párrafo; desde las primeras líneas destaca el superior valor de la dimensión política, y enlaza –subordinándolos– los estudios éticos a los políticos.

Parecería que ha de ser el de la más principal y eminentemente directiva (el fin superior). Tal es manifiestamente la política. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos además que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades. Éste es, pues, el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina política<sup>67</sup>.

Asentada por él mismo esa conexión ético-política luego, como al pasar, no deja de advertir que es disciplina poco apropiada para quienes no tienen experiencia de la vida, ni para quienes carecen de la madurez suficiente para no dejarse arrastrar por sus sentimientos: es inútil el conocimiento si la razón es ofuscada por la pasión.

El tratamiento de cuestiones políticas, en la producción aristotélica, es tan penetrante y extenso que debemos estar en guardia para no dejarnos arrastrar por el inmediato interés que suscita en campos muy amplios, y procurar ceñirnos a lo que estrictamente tiene relación con lo que venimos ocupándonos: la importancia de lo político, y la necesidad de procurar la formación de buenos gobernantes, tal como viene presentado en sus obras.

Sobre lo primero hace continua referencia a lo largo de todo el cuerpo de la *Ética Nicomaquea*, especialmente con ocasión del tratamiento de las virtudes, y de la ordenación entre medios y fines en los que basa su moral.

En el minucioso trabajo de análisis y disección sociológica que, de algún modo, con propósitos de fundamentación realiza también en esta obra ética, hace ver que todas las asociaciones o comunidades humanas se constituyen por fines o intereses parciales; sin embargo la comunidad política se ha constituido desde un principio por fines que convienen a todos y para siempre, y por esta razón todas las demás le están subordinadas y forman parte de ella.

---

<sup>67</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro I, 2, 1094b.

Si no se lee la *Política* de Aristóteles se corre el riesgo de traicionar su *Ética*; a su vez para él, la extensión de la ética a la *polis* es, en sí misma, lo que constituye la filosofía política<sup>68</sup>. Debemos estar prevenidos, también, de que el método analítico es insuficiente para estudiar adecuadamente al Estagirita<sup>69</sup>, y recordar –como ha demostrado Jaeger– que la *Política* admite muchas lecturas y relecturas. Para este autor, *Aristóteles es un Platón debilitado por la fuerza de los hechos*. Llama la atención, efectivamente, cómo el discípulo está en continuo diálogo con su maestro, depende de él pero, a la vez, se le contrapone, apremiado por un espíritu pragmático que le impulsa siempre a contrastar el ideal teórico con sus posibilidades concretas de realización, atento también al camino que van marcando los hechos históricos. Esa atención a los hechos de la experiencia para poder fundar sobre bases bien reales el ideal ético, no ha bastado para las abundantes objeciones que ha recibido –a lo largo del desarrollo histórico de la filosofía política– por intentar fundar en la moral el orden político. Para G.E.R. Lloyd, por ejemplo, aquí está su postulado más criticable<sup>70</sup>.

Los libros VIII y IX de la *Ética Nicomaquea* constituyen un magnífico tratado sobre la amistad. Habitualmente solemos pensar en distintos tipos de amistad entre particulares, pero Aristóteles sabe encontrar en ella también un vínculo importante para mantener unida a la sociedad política.

Esa amistad entre conciudadanos es ampliamente compatible con la diversidad de opiniones, que deriva hacia el debate político y la discusión sobre los diferentes modos de entender el bien de la ciudad, resultando ésta enriquecida con la diversidad de caracteres, condiciones personales y opiniones. Es aquel ideal leído en *Protágoras*: «... pues *discuten*, incluso por su propio afecto, los amigos con los amigos, pero *disputan* los enfrentados y los enemigos»<sup>71</sup>. Es decir, la *homonoia* necesaria para la vida armónica en sociedad, no debe confundirse con la *homodoxia*.

Hacia el fin de este tratado ético, el fundador del Liceo aborda cómo puede favorecerse la práctica de la virtud, dadas las malas inclinaciones naturales que suelen tener los seres humanos. Allí aparece la función no sólo normativa, sino

<sup>68</sup> Cfr. *ibid.*, I, 2, 1094b.

<sup>69</sup> Cfr. Ricardo YEPES STORK, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, 1993, pp. 35-150, donde metodológicamente advierte que el rico pensamiento del Estagirita nunca expone de una sola vez lo que contiene cada noción, sino que hay que reunir y coordinar los textos, y hacer una inducción de todos ellos para captar la conjunción de sentidos. A este respecto, cfr. también Werner JAEGER, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1984, p. 426.

<sup>70</sup> Cfr. G.E.R. LLOYD, *Aristotle, The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge, 1968, pp. 269-270.

<sup>71</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 337b.

también *pedagógica* de la ley. Hace ver que un modo de procurar el bien en gran escala es convertirse en legislador. Esta función es parte de la política. Y para dedicarse a ser político es imprescindible la experiencia. Así como la virtud no se adquiere solamente por el conocimiento, sino que se es virtuoso cuando se practica, así el buen político es el que consigue el bien práctico para sus conciudadanos. Observamos en Aristóteles un pragmatismo realista unido a cierta desconfianza en los conocimientos sólo teóricos. Puede decirse que de ello se derivaría todo un programa de selección y formación para legisladores y políticos.

Latente siempre la tensión entre *areté* y *téchne*, y también entre teoría y práctica, reaparece aquí el debate ya tratado entre Sócrates y Protágoras<sup>72</sup>, dándosele una solución más sencilla: el gobierno es algo eminentemente práctico, está más en el orden de la acción que del conocimiento; consiste en la verdad, la virtud y el acierto en la acción, y para todo ello es fundamental poseer experiencia.

Importantes autoridades en la materia han sostenido que la *Política* es la principal obra de filosofía política en toda la historia, a pesar de estar situada casi en el nacimiento de esa disciplina. En algunos períodos históricos ha sido reconocida como el fulcro sobre el que se apoyó todo el debate filosófico y moral sobre estos asuntos:

La *Política* de Aristóteles fue desde 1260 un libro de referencia fundamental para la construcción de un pensamiento político que no existía en Europa desde la caída de Roma. Fue el autor que ofreció tanto el vocabulario como el marco conceptual para desarrollar una filosofía política que entre el siglo V y el siglo X prácticamente dejó de existir. Por tanto, el descubrimiento de la *Política* sirvió para poner las bases de una reflexión profunda y sistemática sobre la política<sup>73</sup>.

El énfasis en la natural sociabilidad humana –para el discípulo de Platón y maestro de Alejandro– se despliega del modo más completo en la cooperación política, lo que da lugar al cultivo de virtudes capitales como la justicia, la prudencia intelectual (*phronesis*) y la amistad (*philia*), que es el camino que conduce a la cohesión de la vida comunitaria, y por el que se puede lograr ese fin tendencial que constituye la *eudamonía* (felicidad). Por el contrario, filósofos que inmediatamente nutrirán el período helenístico –entre los que hay epicúreos, escépticos, etc– rechazarán las virtudes políticas. Niegan que exista esa conexión directa en-

---

<sup>72</sup> Cfr. PLATÓN, *Protágoras*, 319a-320a.

<sup>73</sup> Salvador RUS RUFINO, *Comentarios a la «Política» de Aristóteles, en la Europa Medieval y Moderna (siglos XIII al XVII)*, Madrid, 2008, p. 22.

tre la prosperidad de la *polis* y las virtudes de sus ciudadanos, como sostiene Aristóteles. Una marcada excepción constituyen aquí los pensadores estoicos.

Para el fundador del Liceo, el modo de lograr ese enriquecimiento mutuo será, una vez más, a través de la educación: una buena educación es principalmente la formación de buenos ciudadanos. Esto es así porque el oficio por excelencia del hombre libre es dedicarse a la vida ciudadana. Los excluidos de ella –los *bánauoi*– son despreciados socialmente porque no participan del único quehacer obligado para las personas de bien: la vida política. Es uno de los últimos defensores de esta tesis tradicional entre los griegos.

No podemos entrar aquí en el debatido tema sobre el tratamiento que da a la esclavitud en el libro I de la *Política*, haciendo gala allí de su espíritu práctico, y justificándola principalmente por la necesidad de tiempo libre para que los ciudadanos puedan dedicarse a atender los más importantes asuntos de la *polis*. Ni de cómo precisamente ese pragmatismo, y su visión histórica, naufragan en la confrontación con los hechos que se dieron inmediatamente después, en el período helenístico, con el derrumbe de la forma política de la *polis*, tan defendida por el sabio de Estagira. Para muchos autores la intensidad de la crisis social que se vivió en las ciudades griegas en tiempos de Aristóteles, explica las respuestas y salidas que busca el insigne filósofo en sus obras políticas. De este modo, para Julián Marías, por ejemplo, «el tema de la ciencia política no es el ideal de la *politeia*, la constitución perfecta, sino algo mucho más modesto, pero más apremiante: la seguridad (*aspháleia*)»<sup>74</sup>.

Tampoco es el momento de precisar si puede admitirse o no, desde el Derecho Natural, su célebre texto del segundo capítulo de este primer libro de la *Política*, donde afirma que por naturaleza la ciudad es anterior a la familia y a cada uno de nosotros. Su lógica procede aquí desde el más al menos: el conjunto es necesariamente anterior a la parte; en el cuerpo humano, si se destruye el conjunto ya no habrá pie ni mano. Sólo de modo equívoco se puede hablar de mano separada de un cuerpo. Esa mano sin vida no cumple su función. El todo permite la funcionalidad de las partes. Si cada individuo por separado no es auto-suficiente, el conjunto le asegura su función y de algún modo su identidad. «Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no

---

<sup>74</sup> Cfr. Julián MARÍAS, en Introducción a ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, 1951, p. LVII. Esa interpretación del autor español, que podría ser considerada como minimalista y resultado de su espíritu liberal, puede ser interesante confrontarla con el estudio de Giovanni REALE, en *Introduzione a Aristotele*, Roma, 1974.

es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios»<sup>75</sup>. Sin más comentario, de este debatido texto podemos deducir de modo directo que, para Aristóteles, dedicarse al cuidado de ese todo, que es la política, constituye una actividad de primera importancia. Una manifestación de ello la encontramos en las palabras con que finaliza este primer libro, recordando la necesidad de educar en los aspectos políticos también a las mujeres y a los niños.

Ya que toda familia es una parte de la ciudad, y éstos son asuntos de la familia, y como hay que observar la virtud de la parte en relación a la virtud del conjunto, es necesario educar tanto a los hijos como a las mujeres en relación con el régimen de gobierno, si es que importa que los hijos sean decentes para una ciudad decente. Y necesariamente es importante. Las mujeres, en efecto, forman la mitad de los ciudadanos libres y de los hijos salen los miembros del régimen político<sup>76</sup>.

En esta obra fundamental, Aristóteles manifiesta su continua preocupación de filtrar todas las propuestas de autores anteriores a través del sentido común; está siempre atento a lo que es sensatamente realizable, evidenciando su instinto de lo práctico y concreto, su realismo pragmático. Podrá admirar proposiciones teóricas que traslucen originalidad y belleza, pero un fuerte impulso interior –el *lógos praktikós*, su genial descubrimiento– le lleva a estar siempre vigilante para admitir sólo lo que en sus condiciones de espacio y tiempo podría ser realizado, atendiendo a la experiencia. Así, en el libro segundo, va limando de excesos las leyes y constituciones propugnadas por Sócrates y Platón, por Faleas de Calcedonia o por Hipódamo de Mileto. Ni el mismo Solón se libra de sus matizaciones. Revisa someramente los regímenes más prestigiosos como fueron los de Esparta, Creta y Cartago. Progresivamente va decantándose por una combinación posibilista de regímenes mixtos, pero siempre gravitando hacia la preferencia por una aristocracia originada en la virtud, el ansiado *gobierno de los mejores*. Lo evidencia sobre el final de este libro, cuando examina el sistema de elección de gobernantes que tienen los cartagineses.

Pero la organización de los cartagineses se desvía de la aristocracia a la oligarquía sobre todo por cierta idea, que la mayoría aprueba: creen que hay que elegir a los gobernantes no sólo en razón de sus méritos, sino también de sus riquezas, pues piensan que es imposible que el fallo de recursos gobierne bien y tenga

---

<sup>75</sup> ARISTÓTELES, *Política*, libro I, 2, 1253a.

<sup>76</sup> *Ibid.*, libro I, 13, 1260b.

tiempo libre. Conque si el elegir a los gobernantes por su riqueza es un rasgo oligárquico, y el hacerlo por su excelencia es aristocrático, el procedimiento éste con el que cubren los cartagineses su organización política sería un tercer modo, ya que eligen a sus más altos cargos, sobre todo a reyes y a los generales, atendiendo a esas dos condiciones.

Pero hay que considerar que es un error del legislador esta desviación de la aristocracia (...). Esa ley considera a la riqueza más honrosa que la virtud, y hace a la ciudad entera codiciosa de dinero. Lo que la clase dominante acepte como valioso será necesariamente acogido como tal en la opinión de los demás ciudadanos, y donde no se aprecia la virtud no es posible que el gobierno sea firmemente aristocrático<sup>77</sup>.

No es ocioso volver a advertir sobre la confusión a la que puede llevarnos la inconmensurabilidad de los campos semánticos entre el griego que escribe Aristóteles y su traducción en las lenguas modernas. La *âristokratía*, para él, es dominio de los superiores, no de los nobles como solemos entender nosotros. En su lengua viene relacionada con la *âretê* (virtud) y con *âristos* (el mejor, el virtuoso, el superior).

El libro tercero de la *Política* suele ser considerado como el más importante. En él se vuelve a hacer referencia a nuestro tema. Aristóteles comienza el capítulo IV preguntándose si deben identificarse las virtudes del hombre de bien con las virtudes del buen ciudadano. En el desarrollo de ese análisis reconoce la necesidad de una educación especial para quien quiere llegar a ser un buen gobernante, y para quien quiere ser un buen ciudadano. A su vez, asienta que «el que manda debe aprender dejándose mandar» y que «no se puede mandar sin haber sido mandado», estando el buen ciudadano «en condiciones de dejarse mandar y de mandar»<sup>78</sup>. Como virtud propia del que manda encuentra a la *sensatez*, y del gobernado la *opinión verdadera*, «pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante el flautista que las toca»<sup>79</sup>.

En el capítulo VII, al tratar de los regímenes políticos, viene el célebre enunciado sobre lo que entiende por aristocracia:

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía al que vela por el bien común; al gobierno de pocos, pero de más de uno, aristocracia (bien porque gobiernan los mejores [*âristoi*] o bien porque lo hacen atendiendo a lo mejor [*âriston*] para la ciudad y para los que forman su comunidad); y cuando la mayoría

<sup>77</sup> ARISTÓTELES, *Política*, libro II, 12, 1273a.

<sup>78</sup> *Ibid.*, libro III, 4, 1277b.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

gobierna mirando por el bien común, recibe el nombre común a todos los regímenes políticos: república (*politeia*) (y es así con razón: pues es posible que un solo individuo o unos cuantos destaquen por su virtud; pero ya difícil es que un número mayor se distinga en cualquier virtud, a no ser principalmente en la militar, ya que ésta se da en la masa. Por eso en este régimen político el sector partidario de la guerra es el más soberano y forman parte de él los que tienen las armas)<sup>80</sup>.

Vuelve a aparecer la importancia primordial de lo político al comienzo del capítulo XII, donde se lo sitúa en orden a los fines: «Puesto que en todas las ciencias y artes el fin es un bien, principalmente y sobre todo lo será en la principal de todas; y ésa es la actividad política. Y el bien político es lo justo, es decir, el bien común»<sup>81</sup>.

Propugna, en el capítulo XIII, que en caso de aparecer un individuo muy superior a todos los demás en virtud, se lo elija rey perpetuamente<sup>82</sup>, ya que no se puede mandar sobre él, ni «para los de esa clase superior hay ley, pues ellos mismos son la ley»<sup>83</sup>. Deja asentado, pues, que es la virtud la que da derecho a gobernar sobre los demás, ya que es ella la que da posibilidades de extender más el bien, y esto es lo que favorece mayormente a los gobernados.

En toda la *Política*, y en este libro tercero en particular, es recurrente el estudio comparado de las ventajas y desventajas de los distintos regímenes políticos, y de su génesis, transformación y degeneramiento. Imbricados dentro de esos desarrollos, podemos ir extrayendo las características que considera apropiadas para el buen gobernante, y cómo debe ser su educación específica. El capítulo XV arranca con una interesante cuestión que arroja luz al respecto: ¿conviene más ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes? Explica que las leyes sólo pueden atender a lo general, pero no entrar en detalles, ya que es imposible prever las mil vicisitudes de la vida diaria en las ciudades. Pero a su vez, presentan la ventaja de ser *una ordenación de la razón desprovista de pasión*, y esta característica evita muchos males. Por lo que convendrá que los gobernantes, en lo general atiendan a lo establecido en las leyes, y en lo que desborda a éstas vayan proveyendo lo más conveniente al bien común. Pasa entonces a otra pregunta: en lo que se sale de los límites de las leyes, ¿conviene que juzgue un solo hombre, varios o todos?

<sup>80</sup> *Ibid.*, libro III, 7, 1279b.

<sup>81</sup> *Ibid.*, libro III, 12, 1282b.

<sup>82</sup> *Ibid.*, libro III, 13, 1284b.

<sup>83</sup> *Ibid.*, libro III, 13, 1284a.

Le parece que habitualmente juzga mejor una multitud que uno solo. Las cualidades positivas se suman; como dice en otra parte de esta obra<sup>84</sup>, es como un hombre que tiene muchos pies, muchas manos y muchos sentidos. Además lo abundante es más difícil de corromper: una gran cantidad de agua se pudre menos que en pequeña cantidad. Asimismo, es más fácil que un solo individuo sea poseído por la cólera u otra pasión –y por ende, esté minada su capacidad de juicio– a que eso le suceda a la vez a muchos. Como decíamos más arriba, aquí volvemos a comprobar que Aristóteles no dice las cosas de una sola vez, sino que va desplegando su pensamiento en aproximaciones sucesivas; cuando esperamos que concluya en este pasaje a favor de la democracia, termina usando el argumento a favor de la aristocracia: «sería preferible para las ciudades la aristocracia a la monarquía, tanto si el gobierno se impone por la fuerza como si no, con tal de que sea posible que lo ocupen varios iguales»<sup>85</sup>.

En el capítulo siguiente cierra el razonamiento: como «la ley es razón sin apetito»<sup>86</sup>, y al buscar lo justo para todos se busca el término medio, «y la ley es término medio»<sup>87</sup>, el buen gobernante deberá atender a las leyes escritas, y *a fortiori*, respetará las leyes consuetudinarias, que son aún más importantes y sobre temas de mayor relevancia que las escritas. Asimismo, obviamente sin utilizar esta expresión, sostiene que deberá *formar equipo*, distribuyendo las distintas funciones entre personas que conviene sean buenos amigos suyos, lo que facilita poder trabajar en profunda sintonía.

Entre líneas podemos ir recogiendo, a lo largo de toda esta obra, consejos surgidos de un minucioso análisis político, que pueden ser de gran utilidad para quienes quieren dedicarse a tareas de gobierno, o tengan el deseo de influir en la configuración institucional de sus sociedades. Así en el libro quinto, sostiene que la división con mayor significación política en las ciudades es la de virtud y vicio, seguida por la de riqueza y pobreza. Puede merecer la pena detenerse a pensar, cuando se está intentando entender qué está realmente pasando en una sociedad política concreta, en esa división principal que nos señala Aristóteles. Quizás bajo esa luz –pocas veces utilizada hoy– comprendamos mejor por dónde encontrar vías de solución. La segunda división en importancia, ricos y pobres, sí que ha sido más atendida a lo largo de la historia, también en días recientes.

---

<sup>84</sup> Cfr. *ibid.*, libro III, 11, 1281b.

<sup>85</sup> *Ibid.*, libro III, 15, 1286b.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 1287a.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 1287b.

En varios lugares encontramos ecos de aquella advertencia suya –*parvus error in principio magnus est in fine*– que luego sería tan utilizada por la filosofía escolástica<sup>88</sup>, como cuando nos dice: «Por tanto, hay que evitar la aparición de tales discusiones y terminar con las riñas entre los dirigentes; pues en el principio se produce el error y el principio dicen que es la mitad del todo, de forma que hasta el más mínimo error en éste es equivalente a la suma de los posteriores»<sup>89</sup>.

El capítulo IX del libro V aborda desde su inicio un tema fundamental para nuestro asunto, cuyo texto ha quedado como una formulación clásica en casi todos los manuales de teoría del gobierno:

Tres condiciones deben tener los que van a desempeñar los cargos de más responsabilidad: primero, amor hacia el régimen establecido; luego, la mayor competencia en los asuntos de su cargo; y, en tercer lugar, virtud y justicia<sup>90</sup>.

Pasa a examinar, entonces, a quién elegir cuando no concurren todas estas condiciones en las mismas personas, qué condición está primero y para qué funciones, y aunque según éstas se inclinará la elección, siempre «habrá que estar en guardia para que sea más fuerte el grupo partidario del régimen que el no partidario»<sup>91</sup>.

Pero más importante aún es que se imparta una educación cívica de acuerdo a los sistemas políticos en los que se vive: «Pues nula será la utilidad de las leyes más provechosas y refrendadas por todos los miembros del régimen si no son éstos habituados y formados en el régimen»<sup>92</sup>.

A lo largo de su extenso estudio sobre cómo preservar los distintos sistemas políticos, va desgranando las características que debe tener cada tipo de gobernantes. Procede de un modo que podríamos llamar más descriptivo que valorativo, dado el estilo taxonómico-científico dominante en esta obra. Aunque sin ser infiel a su finalismo ético, a veces puede recordar lo que luego se llamó *maquiavelismo político*: centrarse en la eficacia, sin valorar éticamente los medios utilizados. De todas formas, va demostrando que los gobernantes virtuosos son los que más perduran y los que, en la práctica, han alcanzado mejores resultados.

---

<sup>88</sup> Santo Tomás comienza el prólogo al *De ente et essentia* con estas mismas palabras, citando a Aristóteles: «Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum in *I Coeli et Mundi*, ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur».

<sup>89</sup> *Ibid.*, libro V, 4, 1303b.

<sup>90</sup> ARISTÓTELES, *Política*, libro V, 9, 1309a.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 1309b.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 1310a.

En el último libro de la *Política* hace referencia a un debate de su tiempo sobre las distintas opciones educativas que parece escrito en nuestros días: ventajas e inconvenientes de dar una formación demasiado dirigida a lo útil y práctico –oficios y habilidades–, o una formación teórica demasiado especializada. Como siempre, se inclina hacia el equilibrio y la moderación en todo, buscando un término medio que atienda a la vez a todas las principales finalidades de la vida. Sus alegatos *humanísticos* en el tercer capítulo de este libro VIII son brillantes. «El buscar en todo la utilidad conviene muy poco a las personas magnánimas y libres»<sup>93</sup>.

*La Constitución de Atenas* es una obra que reviste particular interés pues, como es bien sabido, está escrita directamente por Aristóteles y destinada a su publicación<sup>94</sup>. La mayor parte del extenso *corpus* aristotélico son manuscritos personales, o bien apuntes de clase no destinados a la publicación y denominados *akroasthai*<sup>95</sup>, o extractos realizados por sus alumnos y continuadores.

La gran compilación sobre las constituciones de ciudades, es una manifestación más de la suprema atención que prestó a la política. Redactó personalmente la primera de ellas, la de Atenas, para que sirviera como modelo a seguir por sus colaboradores. Al parecer, llegaron a reunir hasta 158 constituciones, trabajo imposible de realizar entonces si no se contaba con un gran equipo de investigadores, reclutados entre sus discípulos del Liceo, y logro admirable de capacidad de labor intelectual conjunta para aquellos tiempos. Las relaciones entre la *Política* y la *Athenaion politeia* («Constitución de los atenienses») son las que hay entre un tratado teórico –aunque de naturaleza progresivamente empírica, como hemos visto– y un documento histórico que le sirve de apoyo. Este plan de estudio, basado en los hechos reales, corresponde al método positivo y de observación que caracteriza la última etapa científica de Aristóteles<sup>96</sup>.

El *papiro de Londres*<sup>97</sup> parece demostrar que esta obra nunca vio su publicación en vida del Estagirita: es un documento *in fieri*, con abundantes correcciones

<sup>93</sup> *Ibid.*, libro VIII, 3, 1338b.

<sup>94</sup> Cfr. ARISTOTLE, *On the Const. of Athens*, ed. by KENYON, F.G., London, 1891, pp. XI-XIX.

<sup>95</sup> Se los solía llamar «escritos para ser oídos»; *akroasthai* literalmente significa «asistir a una conferencia».

<sup>96</sup> Cfr. Antonio TOVAR, en introducción a ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas*, edición bilingüe del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948, p. 24.

<sup>97</sup> Es el descubierto y publicado en 1891 por Sir Frederick G. Kenyon, en facsímil: ARISTOTLE, *On the Const. of Athens*, facsimile of Papyrus CXXXI in the British Museum, London, 1891. Completan los fragmentos aparecidos y publicados en 1880, que se conocen como *papiro de Berlín*: publicado por Blass (*Hermes*, 15 [1880], p. 366), e identificado por Bergk (*Rb. Mus.*, 36 [1881], p. 87), conservados entonces en el Museo de Berlín.

e interpolaciones como la de la constitución de Dracón, o contradicciones como las anotaciones a la constitución de Solón. Pero una vez muerto su autor, los discípulos se abstuvieron de hacer algún retoque más y la publicaron sin ocultar sus añadidos y contradicciones.

Sus fuentes principales son Herodoto, Tucídides y los atidógrafos; se duda si Jenofonte. Se advierte un gran trabajo de investigación directa en archivos y documentos de textos oficiales de género múltiple, utilizando un método que podría llamarse casi moderno. Intenta ejercer el discernimiento crítico y la conciliación entre fuentes contradictorias. Se nota su temperamento de preferir el término medio tan característico del peripatetismo.

En esta obra se nos ofrece una lista de los sucesivos buenos gobernantes que tuvo Atenas –con una ligera referencia a sus filiaciones– siendo en general bien aceptados por el pueblo: Solón, Pisístrato, Clístenes, Xantipo, Milciades, Temístocles, Aristides, Efiates, Cimón, Tucídides y Pericles. A partir de éste, la decadencia en la categoría personal y en la aceptación general es grande, salvándose quizás Nicias y Terámenes.

Contabiliza once cambios de régimen desde el nacimiento de la ciudad hasta su tiempo; considera que crecientemente se ha ido cediendo mayores cuotas de poder al pueblo, aprobando que «incluso los juicios que eran del Consejo han pasado al pueblo. En esto parece que han hecho bien, pues más fáciles de corromper son los pocos que los muchos con ganancias y favores»<sup>98</sup>.

Finaliza esta obra inconclusa, y sujeta a continua revisión por su insigne autor, con una larga enumeración de instituciones y reglamentaciones de toda índole que forman parte de la Constitución considerada «definitiva» en la época de Aristóteles. Con su estilo analítico-descriptivo, va demostrando el avanzado y democrático sistema institucional que llegaron a desarrollar. Destacan las garantías y contrapesos que se prevén para evitar arbitrariedades y enriquecimientos ilícitos. En esta sección de sus escritos constitucionales, el Filósofo nos ayuda a conocer con detalle aspectos muy significativos de la vida ateniense de entonces, ya que las funciones de los servidores públicos que describe son muy amplias: desde los oficios litúrgico-religiosos, pasando por los tribunales, la guerra, la marina comercial, la educación de los jóvenes –se advierte el énfasis en este aspecto–, los mercados, los pesos, monedas y medidas, las construcciones públicas, las cárceles, los asuntos familiares y de beneficencia social, el teatro, la música y las fiestas populares.

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, 41, 2 *in fine*.

La gran cantidad de funcionarios públicos –normalmente en grupos de diez para cada función, en atención a cada tribu– denota la responsabilidad con que se encaran, al menos teóricamente, los asuntos comunes de la ciudad y del Estado. Algunas instituciones sociales como la *atimía*<sup>99</sup>, la *antídosis*<sup>100</sup> y el mismo ostracismo, parecen demostrar la consideración de los derechos y deberes ciudadanos como una dimensión de primer orden en la estimación de aquellos hombres. La exclusión de la participación política es un gran castigo. A la vez, aquellos demócratas eran muy firmes en la aplicación de la justicia: por ejemplo, arrancar un olivo sagrado merecía ser juzgado por el consejo del Aerópago, y si el sujeto era declarado culpable, la pena era la muerte<sup>101</sup>; quien había defraudado económicamente a un particular o al Estado, si se arrepentía era perdonado después de pagar al damnificado diez veces el valor de lo sustraído<sup>102</sup>.

Al concluir este apretado resumen del tratamiento de nuestro asunto en algunas de las obras del maestro universal nacido en la Calcídica, puede ser oportuno volver a recordar que, si todos estos grandes pensadores han tenido una singularidad –y a veces una genialidad– que se resiste fuertemente a ser tratada con una rapidez que puede caer en superficialidad, en el caso del fundador del Liceo esto es mucho más grave, ya que en las obras reseñadas utiliza abundantes neologismos<sup>103</sup>, dibuja los conceptos con un perfil inacabado que impulsa a seguir avanzando en el camino del conocimiento, y al leerlo no podemos evitar sentir la presión multisecular de las contrapuestas interpretaciones de que ha sido objeto.

También hemos intentado evitar aquí –en aras de la simplificación– lo que ha dado en llamarse una lectura «genética» de nuestro autor. Es bien sabido que estas lecturas se han multiplicado a partir de un trabajo fundamental en la renovación de los estudios aristotélicos, como ha sido el de Werner Jaeger, publicado por primera vez en 1923, en Berlín, con el título de *Aristoteles. Grundlegung ei-*

---

<sup>99</sup> Cfr. *ibid.*, 8, 5; 16, 10; 22, 8; 53, 5; 63, 3 y 67, 5. Es la suspensión temporal de los derechos ciudadanos por comisión de alguna falta.

<sup>100</sup> Cfr. *ibid.*, 56, 3 y 61, 1. Es la posibilidad que se brinda a quien alega que está incapacitado para ejercer algún cargo público, por insuficiencia económica, a intercambiar la totalidad de sus bienes con el propuesto como sustituto.

<sup>101</sup> Cfr. *ibid.*, 60, 2.

<sup>102</sup> Cfr. *ibid.*, 54, 2.

<sup>103</sup> «Mientras Platón, por lo general, más que *palabras*, crea *significados*, en Aristóteles encontramos creaciones de significado (*Bedeutungsneuschöpfungen*) y creaciones terminológicas, creaciones de palabras en cuanto tales (*Wortschöpfungen*)» (Kurt von FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt, 1963, p. 64).

*ner Geschichte seiner Entwicklung*<sup>104</sup>. La complejidad de su interpretación aumenta porque el Filósofo realiza un punto de inflexión sobre la anterior trayectoria del pensamiento antiguo. Afirma Jaeger:

Es el primer pensador que se forjó, al mismo tiempo que su filosofía, un concepto de su propia posición en la historia; con ello, fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica más responsable e íntimamente complejo. Fue el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vio incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley<sup>105</sup>.

El gran humanista inglés John Henry Newman, dedica unas palabras a Aristóteles que pueden parecer tienen un punto de exageración, contradiciendo su moderación habitual, pero si por un momento podemos tener *in mente* toda la historia –y aún todo el presente– de la ciencia y de la cultura de occidente, podrán parecernos justas.

Mientras dure el mundo, durará la opinión de Aristóteles en estas materias, pues él es la voz de la naturaleza y de la verdad. Mientras seamos hombres, no tenemos más remedio que ser, en gran medida, aristotélicos, pues este gran Maestro no hizo sino analizar los pensamientos, sentimientos, visiones y opiniones de la humanidad. Él nos ha dicho el significado de nuestras propias palabras e ideas antes de que naciéramos. En muchas materias, pensar correctamente es pensar como Aristóteles, y nosotros, queramos o no, somos sus discípulos, aunque ni siquiera lo sepamos<sup>106</sup>.

## 5. Plutarco de Queronea

Aunque suponga dar un salto de tres siglos hacia adelante con respecto a los autores que venimos tratando, y precisamente para poder resumir de algún modo a los que en aras de la brevedad debemos resignarnos a no reseñar, conviene que ahora nos detengamos en Plutarco, ya que él ha sido considerado acertadamente

---

<sup>104</sup> En 1934 ya apareció la traducción inglesa de R. Robinson, bajo el título *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*, Oxford, Clarendon Press, conteniendo numerosas adiciones del propio Jaeger. Sobre esa versión fue realizada la de José Gaos en español: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946.

<sup>105</sup> Werner JAEGER, *Aristóteles...*, en la versión de José Gaos, p. 11.

<sup>106</sup> John Henry NEWMAN, *The Idea of an University*, University of a Notre Dame Press, Notre Dame, 1986, p. 83.

–a mi entender– como *el clásico de los clásicos*: asume, resume y nos transmite con una síntesis muy personal y lograda a todos los gobernantes y autores más importantes anteriores a él, tanto griegos como romanos. Es un griego pero a la vez conocido, respetado y experto también en el mundo latino de entonces.

Por demás, dentro de los autores a los que podría recurrirse para instrumentar *un programa de formación para el gobierno apoyado en el vigor intelectual de los clásicos*, actualmente viene resurgiendo su egregia, cultivador de la excelencia en todos los campos. La opinión pública suele tener una visión vulgarizada del polígrafo beocio, recordándolo como un entretenido contador de anécdotas, sobre todo extraídas de sus célebres *Vidas paralelas*, lo que no deja de ser un craso error. Es el maestro ideal para introducirnos en la ciencia antigua de la formación de buenos gobernantes, y en la observación crítica y el análisis evaluativo del desempeño en las tareas de dirección en la vida pública.

Es filósofo, historiador, pedagogo moral, notable escritor y tiene una intensa experiencia en la vida política y en cargos de gobierno. Ha procurado conocer personalmente a los dirigentes más relevantes de su época, y ha estudiado a fondo a quienes –anteriores a él en años o en siglos– no ha podido conocer. En su misma persona se resume toda la cultura clásica hasta su época, lo que nos asegura, al estudiarlo, conocer suficientemente el mejor humanismo pre-cristiano. Escribe en su vejez opúsculos, dentro de sus *Moralia*, dedicados a estudiar y transmitir qué cualidades y capacidades operativas deben poseer los buenos gobernantes y en qué consistía la educación política. Y cuando quiere explicar la motivación última de sus *Vidas paralelas* –en el exordio a la de Pericles–, advierte que no quiere hacer historia, sino ofrecer unos ejemplos que, a él mismo y a sus lectores, les instruyan y les muevan a seguirlos. Si tratando sobre la naturaleza del Derecho, Aristóteles sostiene que hay que atender a las dos dimensiones que tienen las leyes, su valor normativo y su valor *pedagógico* (muestran al pueblo lo que es bueno), en Política es igualmente importante la función social del buen ejemplo de los ciudadanos y sus gobernantes. Pero el buen ejemplo ha de venir primero desde arriba: *verba movent, exempla trahunt*.

Plutarco es un autor profusamente estudiado desde diversos ángulos. Su vigencia no ha decaído prácticamente nunca aunque hayan pasado 19 siglos desde su muerte: es llamativo cómo se le sigue citando explícita o implícitamente. Su permanencia en las temáticas de estudios anticuarios, filológicos, históricos, religiosos y costumbristas ha sido constante. Y desde el punto de vista de la Filosofía Política y la Filosofía Moral sigue teniendo mucho interés –a nuestro entender– saber exhumar de su abundante producción literaria valiosas ideas para –convenientemente descodificadas– aplicarlas hoy en día en la formación y en la vida política.

Desde el punto de vista cultural, debemos tener en cuenta además, que los gobernantes estudiados por el polígrafo beocio no son una curiosidad irrelevante: en parte gracias al Queronense, aunque también por otras vías, se han convertido en personajes clásicos, universales, que han dejado fuerte impronta en la cultura de Occidente.

Historiadores y eruditos de gran autoridad suelen reconocer que –en gran medida– el saber general sobre hechos y personajes de la Grecia y Roma antiguas está influido por la mediación y visión de Plutarco. Por tanto, acercarnos a él es también conectar con una parte considerable de nuestro patrimonio cultural común<sup>107</sup>.

Sobrevivió a la Antigüedad tardía a pesar de ser un autor pagano –probablemente por su cercanía a un enfoque homologable con el cristiano–, fue muy apreciado en la Edad Media y luego pervivió casi sin interrupción durante los posteriores siglos, influyendo en autores y personajes destacados muy distanciados en el espacio o en el tiempo, como son Shakespeare, Montaigne, Gracián, Rousseau, Quevedo, Emerson o Napoleón. Es razonable sostener que su influencia es permanente. Es un autor que pervive intensamente hasta hoy en día.

Su religiosidad, su valoración de la virtud, su concepción de la autoridad como servicio, su didactismo moral lo hacen atractivo, e implícitamente próximo a planteamientos como los de Tomás de Aquino en el libro I y II del *De Regimine Principum*, y en sus Comentarios a la *Política* y a la *Ética Nicomáquea*, o a los autores medievales y renacentistas que volcaron su empeño en formar buenos gobernantes a través de la composición de *Espejos de Príncipes*, donde suele ser muy citado. Por todo ello puede afirmarse que está muy cercano a lo que podemos llamar un *enfoque sapiencial* de matriz cristiana, a pesar de que nunca demostró saber nada del naciente Cristianismo de su época.

La historiografía política y social demuestra que en la formación para el gobierno público el *caso histórico* es un instrumento a considerar con interés. Así como para la formación de dirigentes de empresa, *el método del caso* –con todas sus

---

<sup>107</sup> Sin ir más lejos, en un reconocido diccionario oxoniense sobre la literatura clásica se dice: «Los *Moralia* de Plutarco gozaron de amplia lectura en los tiempos medievales y fueron estudiados por muchos autores posteriores, entre los que destacan Montaigne (1533-92), quien los tomó como modelo para dar forma a sus *Ensayos*, Jeremy Taylor (1613-67) y Francis Bacon (1561-1626). [...] Los *Moralia* y las *Vidas* transmitieron a Europa, tal vez más que ningún trabajo de cualquier otro escritor de la antigüedad, el acervo de las tradiciones morales e históricas del mundo clásico, y ejercieron una incommensurable influencia en las vías del pensamiento» (M. C. HOWATSON, *Diccionario de la Literatura Clásica*, Oxford University Press 1989/Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 660).

limitaciones– ha demostrado ser prácticamente imprescindible, del mismo modo en la formación para lo público se necesitan recursos pedagógicos que *aterricen* la teoría en la realidad. Las *Vidas* de Plutarco son 50 casos históricos muy aprovechables para este fin; sabiendo además que en los *Moralia* políticos nos brinda la apoyatura teórica. En aquéllas encuentra una perfecta aplicación práctica para las teorías éticas que expone en éstos.

Como él mismo dice en el prólogo a la vida de Teseo, conviene comenzar por el principio. En buena medida él trata sobre los primeros gobernantes de los que tenemos noticia histórica. Es interesante enriquecer la historia de la ciencia del buen gobierno sin dejar nada fuera, intentando aprovecharlo todo, y por tanto conviene exhumar los primeros datos que se nos ofrecen sobre la manera en que concebían su misión aquellos gobernantes antiguos, y valorar sus resultados prácticos.

Descontando el reconocido interés histórico-biográfico y politológico, estas obras son susceptibles también de un abordaje filosófico. En ellas se pueden identificar las trazas de su adhesión –a veces crítica– al platonismo, al estoicismo, a los pitagóricos y a la escuela peripatética, según los diversos temas, en una elaboración personal coherente que no supone mero eclecticismo, ni mucho menos, sincretismo.

La oceánica bibliografía secundaria que se ha generado en estos casi veinte siglos permite suponer que es un autor suficientemente conocido, a lo que debe sumarse el hecho cierto de que fue un escritor muy prolífico: según los últimos estudios se atribuyeron a su pluma 260 títulos en 320 libros (aunque se conservan bastante menos de la mitad). Todo ello ha hecho posible que se haya arribado a una fijación precisa de su pensamiento en campos muy diversos, lo que facilita alcanzar un suficiente grado de rigor en cualquier investigación sobre Plutarco de Queronea.

Aproximarse a la vida de este singular autor –y no solamente a sus obras– es ya un ejercicio de aprendizaje en la ciencia del buen gobierno. La principal fuente para conocer la vida de Plutarco son sus propios escritos. En ellos hay múltiples referencias a sus vicisitudes existenciales, pero siempre de modo oportuno, con ocasión de ilustrar o explicar mejor el tema que está desarrollando, en un admirable tono de modestia y sencillez, sin ningún atisbo de engreimiento. Otra fuente común tendría que ser el *Suida*, pero la información que brinda es insuficiente para el reconocimiento de la categoría que tuvo este personaje, incluso ya durante su vida. El gusto por la precisión espacio-temporal que suele demostrar Plutarco en sus escritos, y la dilatada amplitud temática de éstos, ha hecho posible que estudiosos posteriores –confrontando sus datos con los de otras fuentes– hayan

podido reproducir con bastante exactitud la cronología de su vida, y sus principales actividades.

Plutarco desempeñó altos cargos políticos ya desde joven. Fue nombrado embajador de su patria, viajó al extranjero para impartir conferencias, fue amigo y consejero de los hombres más poderosos de su tiempo, incluso –probablemente– de algún emperador. Recibió la más alta distinción que Roma concedía a un extranjero. Al final de su vida fue premiado con el sacerdocio delfico.

Es un intelectual con una cultura y una erudición casi inexplicable para los medios de que disponía. Es uno de los escritores más prolíficos de la Antigüedad; ya famoso como tal en su tiempo. Sus escritos tienen una intención fundamentalmente didáctica, con especial orientación hacia lo moral, político y religioso, aunque también sea considerado historiador y sobre todo, biógrafo. Además es un pedagogo, con Academia propia, de cierto estilo amplio e informal, situada en su propia casa. Y finaliza su vida conjugando múltiples actividades con el ejercicio del sacerdocio en Delfos; realizando el sagrado ministerio con verdadera fe, con fervor y gran dignidad; a la vez que aprovecha su vastísima cultura para apuntalar la enseñanza de la religión con meditados argumentos de razón.

Esta versatilidad y pluralismo tiene algunos denominadores comunes. Uno es su intención de instar a la responsabilidad política, de brindar formación adecuada para el ejercicio de cargos de gobierno, de hacer ver la importancia del cultivo de las virtudes para el buen gobernante, y de la orientación moral en toda actividad humana. Al servicio de estos fines orienta gran parte de su actividad docente y literaria. Tiene para ello la autoridad moral de su prestigio como persona de bien, de su reconocida sabiduría polifacética, de su conocimiento directo de quienes ejercen los más altos cargos en su tiempo y de quienes destacaron en tiempos históricos importantes, y la de su propia experiencia directa en muchos cargos de gobierno. Como puede apreciarse, tanto como autor y como persona, es muy idóneo para exhumar de la sabiduría antigua lo mejor de la ciencia del buen gobierno, y así nutrir con ese conocimiento programas actuales de formación política y dirigencial.

El hombre, en cuanto individuo aislado, no es concebible para un moralista que, como Plutarco, se inspira directamente en las doctrinas de Platón y siente gran simpatía por Aristóteles, representantes ambos de la teoría clásica sobre el carácter indivisible de la relación hombre-comunidad política. Y, puesto que, además, la propia vida de Plutarco es un constante ejemplo de hombre virtuoso entregado al servicio de la patria, no resulta extraño que sus investigaciones sobre la conducta humana se centren particularmente en dicha proyección social del individuo.

Para el Queronense la virtud ética, a diferencia de la contemplativa –*tò theôrêtikón*– que sólo existe en el ámbito de la razón, se caracteriza por su inmediata proyección en la vida práctica. Por tanto su concepción de la ética –como la de Aristóteles– tiene sentido en la medida que ofrece normas de conducta para nuestras relaciones con los demás, y la mejor ocasión para ese ejercicio de la virtud es la vida pública. El hombre que aspira a la perfección moral buscará servir a la comunidad, y entonces él mismo será instrumento y reflejo de la acción de los dioses sobre los hombres.

Para poder ser realmente útil a los demás, y que esa acción política no responda a motivaciones subalternas, el hombre de Estado debe procurar una buena formación específica desde joven. Plutarco dedica, en gran medida, los últimos años de su vida a impartir por escrito esa formación. Si bien es cierto, que a lo largo de toda su existencia desarrolló este proyecto, de modo más concreto compuso los *Moralia* de temas éticos y políticos como construcción teórica, y buscó reflejar en la vida práctica de muchas *Vidas paralelas* de gobernantes, la aplicación a la realidad, buscando en el pasado enseñanzas para el presente y el futuro. Como *Didactismo político* podría resumirse la intención principal de toda su actividad.

El método plutarqueo de encarar la formación de un estadista parte de las dos vertientes opuestas: lo práctico y lo teórico. Las 50 *Vidas paralelas* son eminentemente prácticas. Aristóteles ya había advertido que «el fin de la política no es el conocimiento sino la acción» (*Ética a Nicómaco*, libro I, 3, 1095a). Y 24 siglos después Bergson seguirá refrendando lo que tantos han sostenido y seguimos sabiendo: «nuestras ideas influyen en nuestras acciones, y nuestras acciones influyen en nuestras ideas». Plutarco va componiendo cada *Vida* relatando amablemente el desarrollo de la biografía de un personaje, asentando los antecedentes que ha podido recabar después de arduas investigaciones, fijando las principales etapas existenciales, y narrando aquellos hechos o gestas que han propiciado su ingreso en la fama y en la inmortalidad literaria. Como al pasar, nos va escanciando interesantes datos históricos, culturales, filológicos –sobre todo en un campo muy suyo como es la etimología– o costumbristas. Pero la línea de fondo siempre está muy clara: analizar cómo fue la formación y la acción política o militar de las personalidades seleccionadas. Evaluar positiva y negativamente sus resultados. Y como consecuencia: aprender de los aciertos y de los errores. Este enfoque es favorecido por su adhesión en estos campos a la escuela peripatética: *el carácter interno se manifiesta externamente en las acciones*. Después de cada par de *Vidas*, al realizar la *synkrisis* o comparación entre la personalidad de un griego y un romano, volverá a remarcar –como buen pedagogo– los aspectos positivos que tenemos que aprender e incorporar a nuestra vida, y los negativos que debemos evitar.

En los *Moralia* de asunto político, en cambio, el abordaje es desde la teoría filosófica y política. Partiendo de los principios generales exhuma conclusiones aunque, siguiendo siempre su inveterado estilo, procura ilustrar y apoyar cada afirmación en ejemplos históricos bien concretos. La misma titulación de estos opúsculos –escritos hacia el final de su vida, donde recoge toda su larga experiencia en la vida política– evidencia su intención. *Sobre la necesidad de que el filósofo converse especialmente con los gobernantes* es un convincente ataque a la prescindencia que los llamados «intelectuales» de todos los tiempos han tenido respecto a la intervención directa en política, o al compromiso como consejeros. Incide en la conciencia de los estudiosos de un modo agudo y removedor. Hace cierta aquella afirmación atribuida curiosamente a Epicuro: «vana es la palabra del filósofo que no remedia alguna dolencia humana».

*Ad principem ineruditum*, o *A un gobernante falto de instrucción*, es otro alegato a favor del compromiso y la acción política, aunque esta acción pueda ser oculta o indirecta por los motivos de conveniencia que sean. Plantea una pregunta importante y permanente: «¿Quién gobierna a los que gobiernan?».

Aunque algunos plutarquistas no estarán de acuerdo, para mí el libro de tema político más brillante y contundente de Plutarco es *As seni res publica gerenda sit/Si el anciano debe intervenir en política*. Aquí nuestro autor descarga toda su munición gruesa a favor del compromiso moral que obliga a intervenir en la cosa pública en todas las edades de la vida, especialmente en la madurez, sin aceptar eximentes. Cierra dialécticamente todas las salidas a la postura contraria, y desmonta todas las disculpas. Uno no se puede «jubilar» nunca del trabajo a favor del bien común. Él mismo dio ejemplo aceptando en su ancianidad cargos en su patria que, a ojos de otros, no estaban a la altura de sus antecedentes. De un modo sistemático demuestra cada una de sus afirmaciones y destruye los argumentos contrarios. Pienso que es un libro que haría un bien inmenso si hoy lo leyeran todos los mayores de 60 años, al menos en los ambientes universitarios europeos; la sociedad hodierna podría frenar la sangría del *derroche sapiencial* que significa que esas personas se retiren a descansar y pasarlo bien antes del llegar al zenit de sus posibilidades de hacer el bien.

La obra política del Queronense más conocida, publicada y comentada a lo largo de 20 siglos ha sido sus *Consejos políticos*. Recoge muchos conceptos de la anterior. Se sostiene que eran preceptos dirigidos al emperador Trajano para ayudarlo en el buen gobierno, pero esto nunca pudo ser demostrado. Sí, es cierto que muchos grandes estadistas a lo largo de la historia la han consultado. Todos estos consejos –así como todas las consideraciones de las obras anteriores– no sirven solamente para el tiempo en que fueron emitidos, ni para

otros tiempos pretéritos: siguen siendo de muchísima utilidad hoy en día también. Simplemente hay que saber descodificar lo propio de su tiempo y lugar, quedarnos con su rica esencia conceptual, y luego saber aplicarlos en nuestras circunstancias. Plutarco nos legó algún otro ensayo más sobre temas de interés político, pero quedaron inconclusos o fueron estudios parciales que en esta reseña general no tienen lugar.

Aunque no atañe directamente al propósito de estas páginas, debemos reconocer también que en Plutarco de Queronea podemos encontrar, además, un magnífico guía para adentrarnos en lo mejor del pensamiento, del arte y de la vida en el ancho y bello mundo de la Antigüedad clásica. Un gran maestro español sobre ese mundo, don Antonio Fontán –recientemente desaparecido– afirmaba que debemos procurar promover un *clasicismo abierto*. Lo cual probablemente constituye una de las necesidades más urgentes de la sociedad contemporánea en todos los órdenes de la vida. Podría sonar exagerada esta afirmación, o parecer que es consecuencia del entusiasmo por los estudios clásicos, pero si se reflexiona más detenidamente, no es difícil vislumbrar, especialmente en los tiempos que vivimos, que es preciso asentar la vida pública sobre los valores morales propugnados desde la Antigüedad, para que las relaciones de la persona y el Estado, y la de los Estados entre sí, se edifiquen sobre los principios de una filosofía probada por el juicio de la razón y por la experiencia histórica.

El antiguo catedrático de filología latina, formador de muchas generaciones de periodistas y, a la vez, activo político –primer presidente del Senado democrático español– concluye así su razonamiento: «La tradición clásica no será tal vez la única fuente de una renovación tan ambiciosa. Pero de ella se sabe que es un camino orientado en esa dirección. Nos lo dice la experiencia histórica y lo confirman los estudios de conjunto y monográficos sobre la tradición de la literatura y la herencia clásica de nuestra cultura. Casi todas las generaciones de Occidente han recogido los frutos más sazonados de su propia cultura en el jardín griego que los grandes romanos cultivaron con veneración»<sup>108</sup>. Plutarco nos introduce amable y persuasivamente en ese ámbito; nos explica con paciencia su sentido, y además, nos ayuda a sacar conclusiones aplicables a nuestra vida personal y a nuestra acción política. Un gran maestro podríamos rescatar para nuestro tiempo si volviéramos a menudo, y nos hiciéramos buenos amigos, de este *clásico de los clásicos*.

---

<sup>108</sup> Antonio FONTÁN, *Humanismo Romano: clásicos-medievales-modernos*, Ensayos Planeta, Barcelona, 1974, p. 31.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Ada (ed.), *Suidae Lexicon*, Verlag B.G. Teubner, Stuttgart, 1971, editio stereotypa editionis primae 1928-1938, 5 vols.
- ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas*, edición bilingüe del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, edic. bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías; introducción y notas de Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- ARISTÓTELES, *Política*, traducción de Julián Marías y María Araujo, texto bilingüe en col. de «Clásicos Políticos», Instituto de Estudios de Estudios Políticos, Madrid, 1951,
- DIÈS, A., Introducción a la *République* de Platón, Paris, 1932-1934.
- FLACÉLIÈRE, Robert, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Madrid, 1993.
- FONTÁN, Antonio, *Humanismo Romano: clásicos-medievales-modernos*, Ensayos Planeta, Barcelona, 1974
- FRAISSE, J-C., *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1974,
- FRITZ von, K., *Platon in Sizilien*, Walter de Gruyter, Berlin, 1968.
- GLENDON, Mary Ann, *Cicero and Burke on Politics as a Vocation* (Ms. n° 4245, Universidad de Navarra, 22-V-2010).
- GRUBER, J., *Xenophon und das hellenistisch-römische Herrscher-ideal*, en *Reflexionen antiker Kulturen*, ed. Neukam, P., Munich, 1986.
- HOWATSON, M.C., *Oxford Companion: Diccionario de Literatura Clásica*, Alianza Editorial, reimpresión 2004, Madrid, 1991.
- ISÓCRATES, *Discursos I*, col. Clásica Gredos n° 23, introducción, traducción y notas de J. M. Guzmán Hermida, Madrid, 1979.
- JAEGER, Werner, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, Madrid, 2001.
- LESKY, A., *Historia de la Literatura griega*, Madrid, 1968.
- LLOYD, G.E.R., *Aristotle, The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge, 1968.
- MANSFIELD, H., *A Student's Guide to Political Philosophy*, ISI Books, Wilmington (USA), 2004.
- MARROU, Henri-Irénée, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, 1970.
- NESTLE, W., *Historia del espíritu griego* (trad. esp.), Barcelona, 1961.
- NEWMAN, J.H., *The Idea of an University*, University of a Notre Dame Press, Notre Dame, 1986,
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., *El ideal de buen rey según Plutarco*, en *Proceedings of the Sixth Intenational Conference of the International Plutarch Society*, Nimega (P.B.), mayo 2002.
- PLATÓN, *Carta VII*, edición y traducción de Enrique López Castellón, col. Austral-Espasa Calpe, 18ª ed., Madrid, 2005.
- PLATÓN, *La República*, 473c, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 4ª ed., Madrid, 1997.
- PLATÓN, *Las Leyes*, edic. bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983 / Tomo I: Libros I al VI, 251 pp. / Tomo II: Libros VII al XII.

- PLATÓN, *Protágoras*, Clásicos El Basilisco, Oviedo, 1980.
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, edición en la Biblioteca Clásica Gredos de los *Moralia* en XIII vols., Madrid, 1985-2004.
- PLUTARCO, *Vidas paralelas*, edición de las 50 vidas en la col. Clásica Gredos en 8 tomos, Madrid, años 1985-2010.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Pericles y la democracia de su época*, en *Estudios Clásicos* VI, pp. 333-403.
- ROVIRA REICH, Ricardo, *La educación política en la Antigüedad clásica. Indagación de un enfoque sapiencial en Plutarco*, UNED-BAC, Madrid, 2012.
- RUS RUFINO, S., *Comentarios a la «Política» de Aristóteles, en la Europa Medieval y Moderna (siglos XIII al XVII)*, Fundación Ignacio Larramendi, Madrid, 2008.
- SABINE, George, *Historia de la teoría política*, FCE, Madrid, 1993.
- STRAUSS, Leo, ¿Qué es filosofía política?, edic. Guadarrama, Madrid, 1970.
- TOMÁS DE AQUINO, *In VIII libros Politicorum Aristotelis Expositio*, cura e studio di Raymundi M. Spiazzi O.P., Marietti, Turín-Roma, 1966.
- TOMÁS DE AQUINO, *In XII Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. M.R. Cathala O.P. y R.M. Spiazzi O.P., Marietti, Turín-Roma, 1971.
- VERGARA CIORDIA, J. y CALERO CALERO, F. (eds.), *Collectio scriptorum mediaevalium et renaissance*, UNED-BAC, Madrid, ediciones críticas bilingües publicadas a partir de 2006 hasta la fecha.
- YEPES STORK, R., *¿Cuál es la mejor ciudad? Comentario didáctico a la Política de Aristóteles*, pro manuscrito, sin fecha, Pamplona,
- ZIEGLER, K., *Plutarco, Biblioteca di Studi Classici*, Paideia-Brescia, 1965, edizione italiana a cura di Bruno ZUCCHELLI, trad. di M<sup>a</sup> Rosa ZANCAN RINALDINI, 415 pp; obra original: *Plutarchos von Chaironeia*, publicado como artículo en la *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, [ = PAULY-WISSOVA, RE, XXI, 1951, cols. 635-962 ], y publicado como separata en alemán por Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart, 1964.