

El problema de la pobreza en la *Politeía*: Platón, Aristóteles y el debate contemporáneo

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE

Resumen

Interesa, en este campo, establecer cómo Virgilio muestra los límites de la ratio, no tanto en la estructura del sentido, cuanto en la organización de las imágenes. En tácito diálogo con ella, el cristianismo naciente echó raíces en la visión virgiliana del mundo, casi sin saberlo. En aquellos florecimientos cristianos, el gnosticismo implicó una síntesis fecunda y contradictoria que fundó, por acción o por reacción, los primeros esbozos de sistematización de la teología.

Como el gnosticismo no se presenta como una religión histórico-salvífica, tal como se expresa en el tronco abrahámico, cósmica en tanto que escatológica, sino que descansa sobre fundamentos teosóficos, rescata el relato mítico como vehículo de la expresión de lo sagrado, si bien hace propia la idea de la historia como irrepitable, con una mirada especial sobre la eternidad como no-generación.

Palabras claves

Cristianismo - Gnosticismo - Helenismo - Antigüedad Tardía - Exégesis

Entre *Génesis* and *Arkeé* Gnostic Exegesis of the Prologue of John

Abstract

It is of special interest in this field, to establish how Virgil shows the limits of the ratio, not so much in the structure of meaning, as in the organization of the images.

In a tacit dialogue with it, nascent Christianity took root in the Virgilian vision of the world, almost without knowing it. In those Christian blooms, Gnosticism implied a fruitful and contradictory synthesis that founded, by action or reaction, the first outlines of a systematic theology.

As Gnosticism does not come forward as a historico-salvific religion, as expressed in the Abrahamic trunk, cosmic as well as eschatological, but it is based on theosophical foundations; it rescues mythic narrative as a vehicle for the expression of the sacred, but it owns the idea of history as unrepeatable, with a special look about eternity as non-generation.

Keywords

Christianity - Gnosticism - Hellenism - Late Antiquity - Exegesis

El problema de la pobreza en la *Politeía*: Platón, Aristóteles y el debate contemporáneo

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
mendezaguirre@unam.mx

“Los múltiples rostros del mal se asoman a nuestra vida en el modo más impensado y sorpresivo, mostrándose como manifestaciones de un poder hostil e insalvable, que acecha desde la obscuridad. Estamos tentados a creer que se trata de un *phainómenon* de nuestro tiempo, y casi nos complacemos en sentirnos víctimas inocentes, y nos sentimos autorizados a adoptar una actitud pasiva y resignada. No puede ni debe ser así. El mal es tan antiguo como el mundo [...] En lo que concierne a Hesíodo [...] podemos ver en él un ‘profeta en tiempos de crisis’, y en su habla casi oracular atisbar las antiguas y profundas raíces del mal que nos acongoja”.¹

Introducción

Giuseppina Grammatico nos enseñó, entre otros saberes valiosísimos, a buscar el conocimiento de las culturas clásicas a través de las mismas fuentes; pero insistía igualmente en la importancia de los clásicos para afrontar las dificultades inherentes a las sociedades contemporáneas. Y quizá “el problema” por antonomasia sea el mal. El mal es polimorfo, posee “múltiples rostros”, y entre ellos destaca el de la pobreza. La pobreza acongojó a Hesíodo, a sus contemporáneos y a buena parte de la humanidad hasta nuestros días. ¿Será imposible erradicarla?

El propósito de la presente comunicación es mostrar que las utopías de Platón y Aristóteles buscan los medios para atemperar la pobreza. Adelantando la conclusión, postulo que el “óptimo” de los principales filósofos clásicos y sus “economías del bienestar” excluyen la pobreza extrema de toda sociedad que aspire a ser justa; y que tal empresa bien puede considerarse el antecedente remoto de las “utopías realistas” que se registran en algunos de los teóricos contemporáneos, como Habermas y los discípulos de Rawls.

¹ GRAMMATICO, GIUSEPPINA, “La *humanitas* en la encrucijada hacia el ejercicio del amor”, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011, pp. 324-325.

En primer lugar, me aboco a una presentación somera de la importancia del mal en la literatura griega arcaica y clásica con el propósito de ofrecer un marco de referencia a las aportaciones teóricas de Platón y Aristóteles.

En segundo lugar, señalo por qué la pobreza es considerada un mal en la literatura filosófica más destacada de la Grecia clásica. Planteo la naturaleza del “problema de la pobreza en la *Politeía*”.

A continuación, me dedico a explicar las medidas adoptadas en contra de la pobreza tanto en los diálogos como en los tratados políticos del Estagirita. Primero señalo las medidas comunes, restringir la sobrepoblación; luego especifico las propuestas particulares de cada autor. “Platón y Aristóteles”.

Por último, recuperando una de las herramientas metodológicas empleadas por Giuseppina Grammatico, busco la aportación de la tradición clásica a las teorías que pretenden encontrar salidas a las aporías que “nos acongojan”. En particular, me interesa el tema de la “utopía realista”, tanto en los autores clásicos como en los contemporáneos. “El debate contemporáneo”.

1. Pobreza y mendicidad en la literatura de Grecia arcaica y clásica

Pobreza y riqueza son fenómenos que aparecen reiteradamente en la literatura griega desde sus mismos orígenes. En las obras de Homero, la opulencia de Priamo contrasta con la indigencia de Iro. Este mendigo es descrito con las más oscuras características al inicio del canto XVIII de la *Odisea*. “Un mendigo a este tiempo llegó, conocido entre el pueblo, pues pedía en las calles a todos. De vientre insaciable, devoraba y bebía sin mesura; faltábale empero robustez y vigor, aunque grande de cuerpo a la vista. Era Arneo su nombre: con él designóle su madre al nacer, más los jóvenes todos llamábanle Iro, por serviles al uno y al otro llevando mensajes. No más vino, arrojar quiso a Ulises del propio palacio y, dejándose oír, a insultarle empezó [...]”.² Homero inaugura una tradición literaria que asocia a los pobres con presuntas deficiencias morales. Iro es un *kakós*, esto es, alguien de origen humilde, cobarde y malo en general.³

² HOMERO, *Odisea*, traducción de José Manuel Pabón, introducción de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, España, 2000, XVIII, 1-9.

³ Con la actuación de Iro Homero refleja la creencia aristocrática según la cual los pobres eran prototipos de la indignidad moral. Porque Iro es a la vez ruin, mezquino, glotón, cobarde, servil, fanfarrón e inaccesible a la compasión ante otro más débil o necesitado, al que solo puede percibir como a un rival. Iro ejemplifica, anticipa y aún en su persona los temores que manifestaran Hesíodo y los líricos acerca de la indigencia y sus consecuencias físicas y morales. La pobreza envilece y obliga a toda suerte de bellaquerías, a más de arrancar de sus raíces a los individuos, solos o con sus familias, sin esperanza y sin fecha para el retorno. Iro es el vagabundo que ha descendido el escalón que conduce desde la pobreza hasta la mendicidad”. NIETO ALBA, ELISA AMALIA, *La figura del pobre y el debate sobre la pobreza en Grecia. Memoria presentada para optar al grado de Doctor* GIL FERNÁNDEZ, LUIS (dir.), Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2010. Disponible en internet: <http://eprints.ucm.es/10278/1/T31441.pdf> Consulta 30 de mayo de 2012, p. 180.

El mendigo (*ptōkhós*) es mencionado por Hesíodo desde las primeras líneas de *Los trabajos y los días*.⁴ Ahí exhorta a Perses a que se dedique a trabajar para evitar la pobreza, la mendicidad y el hambre: “[...] siembra desnudo, ara con bueyes desnudo, y siega desnudo, si en su tiempo todos deseas los trabajos atender de Deméter, a fin de que crezca para ti cada cosa en su tiempo, y que luego, indigente, no mendigues por casas ajenas y nada consigas”.⁵ La conciencia de la pobreza aparece desde los mismos orígenes de la literatura helena. Giuseppina Grammatico hace hincapié en que en la obra de Hesíodo “esta vida está enmarcada siempre entre los dos extremos: el ámbito de la belleza, la nobleza, la valentía, la bondad, la prosperidad, y el ámbito opuesto de la maldad, la bajeza, la cobardía, la iniquidad, la protervia, la miseria”.⁶ La pobreza y la mendicidad amenazan a quienes no se afanan en el momento preciso; pero también interfieren aspectos sociales en su difusión. “Centrándonos en la historia de Grecia observamos que a partir del s. VIII a. C. muchas de sus regiones parecen haber sufrido una superpoblación, una mala explotación del suelo y un reparto desigual de las tierras. Hesíodo añade a estos males la rapacidad de los ricos, que suponía motivos de tensión con los campesinos”.⁷

La lírica no deja de reflexionar en pobres y ricos, lo demuestran obras como las de Solón. El Solón que aparece en la obra de Heródoto también alude a la opulencia y su fragilidad.⁸

Los personajes de la tragedia oscilan entre el bienestar inherente a los integrados socialmente y las penurias sufridas por los excluidos. Diana Frankel observa que “en las piezas de Sófocles se destacan tres personajes que conviven con la pobreza: Electra, Filoctetes y el anciano Edipo. Los tres son nobles y la situación mísera que soportan responde a distintas causas [...]”.⁹

Las comedias explotan efectivamente el tema de la pobreza. Algunas de las piezas más destacadas de Aristófanes gravitan sobre este tema. De hecho, “[...] Aristófanes había sido el portavoz de las clases adineradas: los *agathoi* son los ricos y los *ponēroi* los pobres”.¹⁰ Luis Gil percibe un viraje en las últimas comedias

⁴ HESÍODO, *Los trabajos y los días*. Intr. tr. y notas Paola Vianello. México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1979, v. 26.

⁵ Hes. *Op.* vv. 391-395. Las abreviaturas de autores y obras siguen al *Diccionario Griego Español (DGE)*. Nueva edición de las listas I-IV (última actualización 15-02-2010), Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, España, disponible en internet: <http://dge.cchs.csic.es/lst/lst-int.htm>.

⁶ GRAMMATICO, GIUSEPPINA, “Hesíodo, profeta en tiempos de crisis”, *Limes 19*, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2007, p. 52.

⁷ Nieto, *op. cit.*, p. 24.

⁸ HERÓDOTO, *Historias*, introducción, traducción y notas de Arturo Ramírez Trejo, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1984, I, 75.

⁹ FRANKEL, DIANA, “El tema de la pobreza en las obras de Sófocles y Eurípides”, en Grammatico, Giuseppina y Arbea Antonio (eds.), *El hombre, todo el hombre* (Iter Encuentros), Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2001, p. 184.

¹⁰ GIL, LUIS, “La comedia de Aristófanes y la historia de Atenas”, en M. Alganza, J. Camacho, P. Fuentes y M. Villena (eds.), ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ. *Epieikeia. Studia graeca in memoriam Jesús Lens Tuero. Homenaje al Profesor Jesús Lens Tuero*, Athos-Pérgamos, Granada, España, 2000, p. 179.

de este autor, *Asambleístas y Pluto*, “en estas dos piezas, por el contrario, parece ponerse decididamente a favor de los desheredados: los malos son los ricos que han conseguido su fortuna con medios ilícitos, y los buenos, los pobres, que se han visto reducidos a la miseria por las malas artes de aquellos”.¹¹ Menandro también se ocupa del tema de la pobreza, al respecto de este autor, Pablo Cavallero señala que “el considerar la pobreza un mal es un motivo literario muy difundido pero insistente en la comediografía, y sin embargo alterna con la idea de que para un campesino es un mal común”.¹²

Los historiadores no pueden permanecer indiferentes ante el problema de la pobreza. Jacqueline De Romilly observa que en la época clásica “[...] se produjeron guerras civiles que sabemos que llevaron aparejadas matanzas y crueldades monstruosas. Heródoto cita varias, de pasada; y Tucídides, siempre en el siglo V a. C., cuando la guerra del Peloponeso provocó en todas las ciudades guerras civiles entre oligarcas y demócratas, entre ricos y pobres, le dedicó todo un capítulo, en el libro III”.¹³

Jenofonte también integra por derecho propio parte del elenco de los historiadores. Este polígrafo también puede jactarse de haber escrito una de las obras pioneras de la economía. Ahora bien, le ha sido atribuido un texto cuya paternidad no es del todo clara, me refero a *La constitución de los atenienses*. Critias, uno de los treinta tiranos, quizá sea el autor de este manifiesto oligárquico. Sea como fuere, lo cierto es que en esta obra queda claro un uso del lenguaje clásico en el que los pobres son asociados indisolublemente al pueblo y la democracia. El Pseudo Jenofonte, denominado frecuentemente “el viejo oligarca”, escribe que en Atenas “[...] los pobres y el pueblo consideran justo que ellos cuenten más que los nobles y los ricos [...]”.¹⁴ La conjunción “pobres y pueblo” y su oposición a los ricos constituyen un tópico en la literatura filosófica/política clásica.

Filósofos presocráticos como Jenófanes o Demócrito reflexionan sobre las dificultades propias de la pobreza en las ciudades. El atomista de Abdera afirma que “la pobreza en una democracia es preferible a la denominada felicidad de los déspotas, del mismo modo que la libertad es más deseable que la esclavitud”.¹⁵

¹¹ *Loc. Cit.*

¹² CAVALLERO, PABLO, “Hombre rico, hombre pobre: La superación del hombre a través de la integración socioeconómica (Menandro, *Dyscolos*)”, en Grammatico, Giuseppina y Arba Antonio (eds.), *El hombre, todo el hombre* (Iter Encuentros), Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2001, p. 196.

¹³ DE ROMILLY, JACQUELINE, *La Grecia antigua contra la violencia*, Gredos, Madrid, España, 2011, p. 14.

¹⁴ JENOFONTE, *La constitución de los atenienses*, introducción, traducción y notas de Gerardo Ramírez Vidal, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 2005, I, 2.

¹⁵ D/K 68 B251, *apud* CASADDESÚ BORDOY, FRANCESC, *Demócrito (460/457 a. C.?-370/350 a. C.?)*, Madrid, España, Ediciones del Orto, 1999, p. 89.

Sin embargo, serán los constructores de utopías los filósofos que más atención dedican al problema de la pobreza, y entre ellos, como no puede ser de otra manera, destacan Platón y Aristóteles.

¿Qué implica ser pobre en Grecia clásica? Nieto responde que “el criterio utilizado para dividir a los hombres en ricos y pobres no se basaba en la posesión o no de una cierta fortuna, sino en la necesidad de trabajar. Ricos y pobres no se correspondían con dos puntos opuestos, sino que se tocaban, se imbricaban entre sí e incluso podían chocar ocasionalmente. Para un griego se era rico si se podía vivir en la holganza y se era pobre si se estaba obligado al trabajo porque no se tenía lo suficiente para subsistir. Con esta perspectiva la mayoría de la población era tenida por menesterosa, puesto que estaba constreñida a laborar”.¹⁶ Platón y Aristóteles, como no podía ser de otra manera, retoman buena parte de las ideas de sus contemporáneos sobre la pobreza; pero filósofos como lo son no dejan de aportar sus propias ideas al respecto.

2. ¿Qué es la pobreza según Platón y Aristóteles?

La pobreza es una realidad ubicua en las sociedades que han existido a lo largo de la historia. Sin embargo, cada una de ellas la conceptualiza a su propia manera. El mismo Aristóteles se percató de la amplia gama de grupos sociales.¹⁷ Los conceptos “pobre” y “rico”, como bien observa Sancho Rocher, son una simplificación que no describe completamente los espectros sociales existentes en el millar de *póleis* de la época clásica.¹⁸ Sin embargo, constituyen categorías imprescindibles en el pensamiento político de aquel entonces.

¿Qué entiende Platón por pobreza? El autor de *Leyes* responde: “[...] la pobreza no viene con la disminución del patrimonio, sino con el aumento de la codicia”.¹⁹ Aristóteles define a los pobres (*hoi pénétes*) como aquellos que

¹⁶ Nieto, *op. cit.*, p. 9

¹⁷ “Hay, en efecto, varias clases así del pueblo como de los llamados notables. De las clases populares una es la de los campesinos, otra de los obreros y artesanos, otra de los comerciantes dedicados a operaciones de compraventa, y otra de la gente de mar, y de ésta a su vez los que hacen la guerra marítima, los dedicados al tráfico de mercancías o pasajeros, y los pescadores. (Y en muchos lugares es cada una de estas clases extremadamente numerosas, como los pescadores en Tarento y Bizancio, los tripulantes de trirremes en Atenas, los mercaderes en Egina y Quíos, y los dedicados al transporte en Tenedos.) Pues además de estas clases, estaría aún la de los jornaleros y la de los que, por su escasez de recursos, no pueden disfrutar ningún ocio, así como la de los que no son libres por parte de padre o de madre, y aun podría haber otra clase semejante entre el pueblo.” Aristóteles, *Política*, introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1963, 1291 b 15-28.

¹⁸ “[...] La dicotomía pobres-ricos es siempre una simplificación y una forma relacional de hacer referencia a grupos que eventualmente pueden ser percibidos como portadores de intereses contrapuestos. Ni siquiera se trata de una polaridad que resuma todo el arco social. Reducir la compleja realidad a dicho antagonismo impide explicar la coincidencia básica de interés entre la elite dirigente y el pueblo llano que caracteriza la mayor parte del tiempo a la sociedad ateniense de los siglos V y IV a. C.” SANCHO ROCHER, LAURA, “Riqueza, impiedad y *hybris* en el *Contra Midias* de Demóstenes”, *Emerita* 79.1, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, España, 2011, p. 41.

¹⁹ PLATÓN, *Leyes*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, España, 1960, 736 e.

carecen “de lo necesario”.²⁰ Tal definición bien pudiera ser aceptada en otras sociedades. De hecho, Thomas Pogge, discípulo –y en varios aspectos crítico– de Rawls, actualmente uno de los mayores especialistas internacionales sobre derechos humanos y pobreza, parece aristotélico cuando escribe que “[...] son muy pobres aquellos que carecen de acceso seguro a los requisitos mínimos de la existencia humana –alimentación y agua potable, vestido, abrigo, cuidado médico básico y educación básica–.”²¹

Los ricos, al contrario de los pobres, sí tienen lo necesario para vivir bien e incluso cuentan con lo superfluo; pero en el lenguaje de tendencia aristocrática los conceptos sociales suelen estar impregnados de connotaciones morales de tal suerte que los pobres son asociados con los malos y los ricos con los buenos. “[...] tanto en la épica como en la lírica antigua los trazos negativos son propios de las clases inferiores. Los *kakoi* son feos y ruines, por contraposición a los *agathoi*”.²² El Estagirita está consciente de esto, milenios antes de que Nietzsche escribiera su *Genealogía de la moral*, pero como buen filósofo emplea el lenguaje de la forma más reflexiva que le es posible. “[...] Aristóteles parece pensar que *kaloì kagathoi* es el nombre que debería designar a los ciudadanos ‘virtuosos’ –calificados por su *areté*–; pero su realismo sociológico lo lleva a concluir que, en la práctica y el uso común, aquellos se identifican con la clase superior –los ricos, *plousioi, eúporoi*– en las ciudades griegas”.²³ Lo cierto es que el autor de la *Constitución de los atenienses* y de la *Política* se percató de que con el término “pobre” frecuentemente se alude a los partidarios de la democracia. “Más bien, por tanto, debe decirse que la democracia existe cuando son los libres los que detentan la soberanía [...] la democracia existe cuando una mayoría de ciudadanos libres y pobres ejercen la soberanía [...]”.²⁴

Resulta notable que algunas de las ideas sobre la pobreza que aparecen en la literatura arcaica y clásica reaparecen en el pensamiento platónico y el aristotélico. Pero los filósofos clásicos no sólo reflejan mecánicamente su propia realidad; también introducen innovaciones que la dinamizan y que no corresponden plenamente con la dicotomía “pobre-rico” del léxico político que encontramos en obras como la *Constitución de los atenienses* del Pseudo Jenofonte.

A partir de algunas ideas sobre la pobreza en los textos de Platón y Aristóteles se puede afirmar que la pobreza conjuga elementos objetivos –carecer de lo

²⁰ ARISTÓTELES, *Retórica*, introducción, traducción y notas de Arturo Ramírez Trejo, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 2002, 1372 b 20.

²¹ POGGE, THOMAS, *Hacer justicia a la humanidad*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Comisión Nacional de Derechos Humanos/Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 115.

²² NIETO, *op. cit.*, p. 173.

²³ ROBERTSON RODRÍGUEZ, ERWIN, “Los Bellos y Buenos. Nota sobre la discusión de un concepto ideológico y social”, en Grammatico, Giuseppina, Arbea, Antonio y Jofré, María Angélica (eds.), *La idea de la belleza en la antigua Helade* (Iter Encuentros, Vol. XIV), Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2006, p. 100.

²⁴ ARIST. *Pol.* 1290 a 40-1290 b 20.

necesario— con elementos subjetivos —codiciar lo superfluo— que obstaculizan el bienestar y la felicidad. Una gran contribución de la filosofía estriba en el descubrimiento de la multiplicidad de dimensiones de la pobreza, internas y externas, de que la riqueza por sí misma no es condición suficiente de la felicidad. Tal percepción probablemente se remonta a Solón, cuando menos así lo señala Aristóteles quien en su *Ética nicomaquea* escribe que para una vida feliz no se requieren riquezas faraónicas sino que para un hombre virtuoso basta con “[...] tener los recursos módicos [...] con ellos será feliz la vida del que obre conforme a la virtud. Solón mostró sin duda justamente la condición del hombre feliz cuando dijo que, en su opinión, lo son los que, medianamente dotados de bienes exteriores, han ejecutado las más bellas acciones y vivido templadamente. Posible es, por tanto, que un hombre de mediana fortuna haga todo lo que le conviene”.²⁵

Entre tradición e innovación, Sócrates y los socráticos hacen suyo el ideal de austeridad soloniana. Rodrigo Frías lo señala acertadamente cuando escribe que en la teoría y praxis de Sócrates “[...] lo único capaz de hacer al hombre ‘plenamente logrado y exitoso [...] no es la posesión y uso de los bienes sino *el saber cómo usar las cosas de las que dispone* [...]”.²⁶ Amartya Sen, por su parte, hace hincapié en que las sociedades contemporáneas se beneficiarían enormemente si recuperarán “[...] el rechazo por Aristóteles de la opulencia como un criterio de logro [...]”.²⁷

3. ¿Por qué existe la pobreza según Platón y Aristóteles?

¿Por qué existen pobres? La existencia de la pobreza puede ser explicada de diferentes maneras. En Platón, metafísico como es, se da una explicación de tal tipo.

En los diálogos de Platón *Penía*, la pobreza, forma un tándem con *Poros*, el recurso, en el mito del nacimiento del amor narrado por Diótima en el *Banquete*.²⁸ Ellos son los progenitores de *Eros*.²⁹

²⁵ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1954, 1179 a 8-18. Esteban Bieda señala que en la *ética nicomaquea* la posesión de bienes externos “[...] no trae aparejada la felicidad [*eudaimonía*] sino la buenaventura [*makariótes*]”. BIEDA, ESTEBAN, “Felicidad, buenaventura y fortuna”, en SANTA CRUZ, M. I., MARCOS, G. y DI CAMILLO, S. (comps.) *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino.*, Buenos Aires: Colihue: p. 275. 271-282.

²⁶ FRÍAS, RODRIGO, “Teoría y praxis en Sócrates”, *Limes 12*, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2000, p. 61.

²⁷ SEN, AMARTYA (1998), “Capacidad y bienestar”, en NUSSBAUM, MARTHA C y SEN, AMARTYA (comps.), *La calidad de vida*, trad. Roberto Reyes, Fondo de Cultura Económica/The United Nations University, México, 1998, p. 76.

²⁸ *Poros* es un principio primordial de la cosmogonía de Alcman. Tetis ordena lo preexistente y da lugar a *Poros* y *Tekmor*, principio y fin. Véase MARTÍNEZ NIETO, ROXANA B., *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid, Trotta, 2000, p. 75.

²⁹ El día del nacimiento de la diosa del amor sus congéneres celebraron un banquete al que asistió “Expédito” el hijo de la inventiva. Esta divinidad se embriagó con néctar a tal grado que

Poros y Penía se complementan. El pobre es “áporos” y el rico “eúporos”; la riqueza es “euporía” mientras que la pobreza es tanto “penía” como “aporía”. Giovanni Reale hace hincapié en que “en griego este concepto se expresa de modo espléndido: Penía está en condición de *aporía*, esto es, carente de *poros*”.³⁰ Este mestizaje de Eros le sirve a la Diótima del *Banquete* para explicar la naturaleza intermediaria del amor. Como bien observa Óscar Velásquez, “así, el amor es descrito como aspiración hacia todo lo que es bello y bueno, una síntesis de la no posesión y la posesión; y el esfuerzo más industrioso, por otra parte, nos da de él solo una posesión temporal”.³¹

Resulta notable que Eros sea hijo de la pobreza por el hecho de que también suele ser su padre. Platón y Aristóteles coinciden en que una de las varias causas de la pobreza está relacionada con el incremento desmedido de la población en un territorio determinado que necesariamente permanece constante a lo largo del tiempo y del incremento de sus pobladores. El Estagirita afirma en la *Política*: “pero es claro que si hay muchos nacimientos, y si por otro lado la tierra está repartida como lo está, necesariamente habrá muchos pobres”.³² Ya en aquellos tiempos la demografía ejercía presión sobre la economía.

Otras pasiones, menos cósmicas y más sociales, también están involucradas en la dispersión de la pobreza. La codicia (*aplēstía*) que se ha asentado en un alma es insaciable y difícilmente alguien codicioso puede sentir que ha acumulado lo suficiente: Por otra parte, más allá de la percepción subjetiva, codicia e injusticia van de la mano. En el peor de los escenarios posibles, la tiranía, el tirano pauperiza a su sociedad.

Los orígenes sociales de la pobreza constituyen una de las preocupaciones de Platón y su discípulo más conspicuo. De hecho, el extremo de la pobreza, la mendicidad, frecuentemente es el resultado de disturbios sociales. Las almas escogen su modo de vida de acuerdo con el mito escatológico que clausura la *República*. Er relata: “De todas las clases los había; todas las vidas posibles de

quedó inconsciente. Penía acudió a mendigar a la puerta de los bienaventurados, y al encontrar intoxicado a Poros, supo sacarle partido a la situación: “[...] yogó, pues, con Él y concibió al Amor [...] Como hijo, pues, de Expédito y de Apurada encuéntrase el amor en situación bien peculiar. Porque primeramente anda Amor siempre en apuros y le falta mucho para ser delicado y bello, como de Él piensan los más; anda, por el contrario, seco, sucio, descalzo y errabundo; eterno durmiente al raso sin otra cama que el suelo, los caminos o los umbrales de las puertas. Que, en virtud de la naturaleza de su madre, es casero de la indigencia. Mas, por parte de su padre, anda siempre al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, decidido, terco; terrible cazador, maquinador eterno; apasionado por saber, expeditivo, filosofante de por vida, brujo formidable, pocimero y sofista [...]”. Pl. *Smp.* 203 b-d, en PLATÓN, *Banquete, Ion*, introducción, traducción y notas de Juan David García Bacca, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1944.

³⁰ REALE, GIOVANNI, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona, España, p. 185.

³¹ VELÁSQUEZ, ÓSCAR, *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002, p. 89.

³² ARIST. *Pol.* 1270 b 4-6.

animales y todas las vidas humanas. Entre éstas estaban las tiranías, tanto las que iban hasta su término como las que, arruinadas a medio camino, acababan en la pobreza, en el destierro o en la mendicidad. Había vidas de hombres ilustres, unos por su porte o su belleza, o por su robustez y aptitud para la lucha; y otros, a su vez, por su progenie y las hazañas de sus antepasados; y había también vidas de hombres sin relieve alguno en los mismos aspectos, y de mujeres por el mismo tenor. En cambio no había categorías de almas [...]”.³³

Resulta notable que algunas de las ideas sobre la pobreza que aparecen en la literatura arcaica y clásica reaparecen en el pensamiento platónico y el aristotélico. La pobreza es un mal, mala en sí misma y causa de otros males.

4. La pobreza y la riqueza como males en sí mismas y causantes de otros males

¿Qué es el mal para la filosofía platónica? El autor de la *República*, en el contexto de la prueba de la inmortalidad del alma, postula: “[...] el mal es todo lo que destruye y corrompe [...]”.³⁴ Cada ente es afectado por diversos males; pero sólo el que le es propio tiene la capacidad de destruirlo.

La riqueza y la pobreza son consideradas males por Platón, tanto en sus utopías de madurez como en las de senectud. El Sócrates que protagoniza la *República* encomienda a sus guardianes que las eviten a toda costa. ¿Por qué? Existen diferentes razones. Por una parte, la riqueza “[...] produce la molicie, la ociosidad y el afán de novedades, la otra [la pobreza] a su vez, con este mismo afán, la vileza y las malas acciones”.³⁵ Por otra parte, en toda sociedad en que no impere la justicia resulta imposible que se registre cohesión social, por el contrario, “[...] cada una de ellas no es una ciudad, sino muchas, como en el juego. De cualquier modo que sea, hay allí dos ciudades enemigas entre sí: la de los pobres y la de los ricos [...]”.³⁶

La discordia o sedición, *stásis*, y la escisión, *diástasis*, se cuentan entre los peores males que aquejan a las *póleis*. El extranjero ateniense, en el último de los diálogos de Platón, establece: “Es menester indudablemente, decimos, que en una ciudad que no quiera verse aquejada del más grave mal, cuyo nombre correcto sería el de escisión más bien que el de sedición, no haya en ninguno de los ciudadanos ni extrema pobreza ni tampoco grandes riquezas, pues tanto la una como la otra engendran aquello”.³⁷

³³ PLATÓN, *República*, introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1971, 618 a-b.

³⁴ Pl. *R.* 608 e.

³⁵ Pl. *R.* 422 a.

³⁶ Pl. *R.* 422 e-423 a.

³⁷ Pl. *Lg.* 744 d.

El diagnóstico platónico es semejante en las diferentes utopías platónicas: *plōitos* y *penía*, sin medida ni control, son males en sí y originan otros males.

La pobreza constituye un mal social por diversas razones, en general, por el hecho de que, según Aristóteles, “[...] la pobreza a su vez produce revueltas y crímenes”.³⁸ A pesar de que en la *Política* se critica la teoría de la sedición contenida en la *República*, ambas obras coinciden en que la pobreza es una de sus causas. Así como Platón postuló que la pobreza es una de las causas de la sedición (*stásis*), el Estagirita encuentra que “la revolución (*stásis*), por tanto, tiene dondequiera por causa la desigualdad [...]”.³⁹ En el libro II de la *Política* se afirma que “[...] es un mal que se hagan pobres muchos que fueron ricos. Gran trabajo será impedir que estos hombres sean revolucionarios”.⁴⁰ El libro quinto de la *Política*, de hecho, está dedicado a las revoluciones. Pero la preocupación por la pobreza no se restringe sólo a dicho acápite, sino que se extiende a lo largo de buena parte de la obra ética y política de Aristóteles.

La pobreza es un tema prácticamente ubicuo en la *Constitución de los atenienses*. La presencia de pobres es uno de los factores explicativos de la *stásis*. De hecho, el tránsito de la oligarquía a la democracia originaria no es completamente ajeno a dicha situación. A inicios del siglo VI a. C., “[...] tuvo lugar un prolongado período de conflictos entre los notables y la gente común. Y es que su régimen político era oligárquico en todos los demás aspectos, pero particularmente en que los pobres, sus hijos y sus mujeres eran sometidos a servidumbre por los ricos [...]”.⁴¹

Si la pobreza tiene dimensiones subjetivas y objetivas, malas todas ellas, deben ser corregidas. El combate a la pobreza implica evitar tanto la codicia en el alma de los ciudadanos como la disminución de su patrimonio.

Las paradojas del pobre en las utopías filosóficas clásicas

Las dos principales utopías contenidas en los diálogos de Platón son la Calípolis, en la *República*, y la ciudad de los imanes, en las *Leyes*.

La ciudad bella de la *República* merece ser considerada utopía en tanto que es justa y todos sus ciudadanos y ciudadanas presuntamente son felices; pero no es completamente unitaria, está edificada por estratos. En primer lugar, aparece la “ciudad de los cerdos”, una comunidad saludable y austera propuesta por Sócrates, ¿acaso la propia propuesta utópica del filósofo ágrafo? A petición del sibarita Glaucón, Sócrates introduce lujos en su primitiva ciudad de los cerdos; pero la sociedad de lujo resultante es depurada nuevamente hasta

³⁸ Arist. *Pol.* 1265 b 12-13.

³⁹ Arist. *Pol.* 1301 b 27-28.

⁴⁰ Arist. *Pol.* 1266 b 13-15.

⁴¹ ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, edición bilingüe de Alberto Bernabé, Abada, Madrid, España, 2005, 2. 1-2.

que la austeridad impere nuevamente. La intervención de Glaucón permitió estratificar los grupos sociales en un clásico esquema trifuncional indoeuropeo con sus gobernantes, guerreros y productores, artesanos y labradores. En tanto que todos tienen que trabajar para subsistir podría decirse que todos son pobres; pero, paradójicamente, el pueblo sí puede tener dinero y los gobernantes y los guerreros no. Primera paradoja del pobre en la utopía platónica.

Las *Leyes* narran la conversación llevada a cabo por tres ancianos durante su peregrinación desde Cnosos hasta un santuario de Zeus bastante retirado. Un extranjero ateniense que será el corifeo, el espartano Megilo y el cnosio Clinias debaten a lo largo de los tres primeros libros de la obra diversos temas de interés público. La educación, los simposios, la mejor forma de gobierno y las constituciones lacedemonia y espartana son abordados con singular atención por los ancianos errantes. Justo al final del libro tercero Clinias manifiesta que los cretenses pretenden fundar una colonia para lo cual han encomendado a los cnosios que se encarguen de su legislación. El encargado de promulgar las “doce tablas” de la última utopía platónica solicita la cooperación de sus compañeros de ruta para llevar a cabo su tarea. El propósito del último de los diálogos platónicos radica en diseñar una “pintura imaginativa” de una *polis* excelente dentro de los límites humanos: Magnesia o la ciudad de los imanes. La ciudad de los imanes, según Aristóteles, puede ser considerada una modalidad de *politeía*: “El sistema platónico en su conjunto no aspira a ser ni una democracia ni una oligarquía, sino la forma intermedia entre una y otra, que se llama república (*politeían*), cuya clase directora son los ciudadanos armados”.⁴² El estagirita, como acostumbra, hace hincapié en lo que considera incorrecto en la utópica ciudad de los imanes, como el no diferenciar con mayor claridad a los gobernantes y los gobernados, no permitir incrementar la propiedad de la tierra cuando menos al nivel que sí está permitido incrementar en un quintuplo el total de la propiedad o la manutención de dos casas distintas que pretende equilibrar las actividades agrícolas y urbanas de los ciudadanos. Sin embargo, no conviene soslayarlo, la propuesta utópica de Aristóteles, según algunos de sus intérpretes, no desprecia completamente esta forma de gobierno.

Algunos aristotélicos han negado que Aristóteles sea un pensador utópico. Sin embargo, la importancia de las dimensiones utópicas del pensamiento político de Aristóteles ha sido enfatizada recientemente a ambos lados del Atlántico, García lo ha defendido en América del Sur⁴³ y Soto en España⁴⁴.

⁴² Arist. *Pol.* 1265 b 27-29.

⁴³ GARCÍA CATALDO, H., “Algunos aspectos de la ciencia política aristotélica en la *Ética Nicomaquea*”, *Revista de Estudios Clásicos* 38, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 2011, p. 104.

⁴⁴ SOTO, LUÍS G. “Fragmentos de una utopía real: Aristóteles y la democracia ateniense”, en SIERRA GONZÁLEZ, ÁNGELA y ROMERO MORALES, YASMINA (eds.), *Actas del V Internacional de la Sociedad Española de Filosofía “Razón, crisis y utopía”*. Universidad de La Laguna, Santa Cruz de Tenerife, España, 2011, pp. 311-322.

¿Cuál es la mejor forma de gobierno para Aristóteles? Todos los intérpretes están de acuerdo en que los gobiernos que persiguen el bien común, monarquía, aristocracia y *politeía*, son buenos.⁴⁵ Sus respectivas desviaciones, tiranía, oligarquía y democracia, son malas en tanto que su interés gravita en torno del provecho del grupo en el poder soslayando el de la comunidad.⁴⁶ La unanimidad de los lectores se quebranta cuando se trata de decidir cuál es la mejor forma de gobierno para Aristóteles. Cada una de las formas de gobierno buenas ha sido considerada la óptima, y con sustento en la *Política*, por algún trujamán. Alberto Bernabé, en su introducción a la *Constitución de los atenienses*, escribe que la “aristocracia ideal” es preconizada como la mejor forma de gobierno.⁴⁷ Hobuss, por su parte, apuesta por la monarquía o la aristocracia.⁴⁸ Álvarez Yáñez plantea que la *politeía* corresponde con la única forma de gobierno “realmente plausible” para Aristóteles.⁴⁹

⁴⁵ “Los términos de constitución y gobierno tienen la misma significación, y puesto que el gobierno es el supremo poder de la ciudad, de necesidad estará en uno, en pocos o en los más. Cuando, por tanto, uno, los pocos o los más gobiernan para el bien público, tendremos necesariamente constituciones rectas, mientras que los gobiernos en interés particular de uno, de los pocos o de la multitud serán desviaciones; ya que, en efecto, no habrá que llamar ciudadanos a los miembros de la ciudad, o si lo son, tendrán que participar del beneficio común. De las formas de gobierno unipersonales solemos llamar monarquía o realza a la que tiene en mira el bien público; y al gobierno de más de uno, pero pocos, aristocracia (bien sea por el gobierno de los mejores, o porque este régimen persigue lo mejor para la ciudad y sus miembros). Cuando, en cambio, es la multitud la que gobierna en vista del interés público, llámese ese régimen con el nombre común a todos los gobiernos constitucionales, es decir, república o gobierno constitucional” Arist. *Pol.* 1279 a 26-39.

⁴⁶ “De las formas de gobierno mencionadas sus respectivas desviaciones son: de la monarquía, la tiranía; de la aristocracia, la oligarquía; de la república, la democracia. La tiranía, en efecto es la monarquía en interés del monarca; la oligarquía, en interés de los ricos, y la democracia en el de los pobres, y ninguna de ellas mira a la utilidad común”. Arist. *Pol.* 1279 b 4-10.

⁴⁷ “Dentro de la concepción teleológica del autor, todo ser está encaminado a evolucionar hasta que adquiere su verdadera naturaleza (*physis*). En consecuencia, también sus descripciones de cualquier tipo (y las de historia política e institucional no son una excepción) se establece como un proceso en el que, a partir de comienzos menos perfectos, se tiende a la consecución de un fin. Aunque la evolución no está exenta de saltos atrás, Aristóteles la presenta como una serie de cambios encaminados a alcanzar su final, el acabado sistema democrático. La democracia no es, sin embargo, el sistema precisamente considerado ideal por el filósofo, que lo considera, junto con la oligarquía, perversiones de su ideal político que sería el «término medio», con el gobierno de los mejores, una especie de aristocracia ideal” BERNABÉ, ALBERTO, “Introducción”, en ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, edición bilingüe de Alberto Bernabé, Abada, Madrid, España, 2005, p. 16.

⁴⁸ Hobuss se desespera un poco por la aparente indefinición de Aristóteles sobre la mejor forma de gobierno. Este autor percibe “primacía de la realza y de la aristocracia con relación a la *politeía* desde el punto de vista de su excelencia. Sin embargo, muchas veces los caminos de Aristóteles son tortuosos, pues a mitad del camino hay otra afirmación que hace que se restituya a esta tercera forma de constitución cierta dignidad que tienen las otras dos [...]”. HOBUSS, JOÃO, “Derecho natural y derecho legal en Aristóteles”. *Diánoia* 63, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, p. 149.

⁴⁹ “[...] el Estagirita consideraba la *politeía* el único régimen deseable realmente plausible, realizable [...] La razón de que Aristóteles no quisiera dar a este régimen otro nombre, que el que, por otra parte, ya daba cierta tradición [...] es debido a algo más profundo cuya clave contiene el libro I, a saber, que *politeía* era la plasmación de la política como tal”. ÁLVAREZ YAGÜEZ, JORGE, “Aristóteles: *peri democratías*. La cuestión de la democracia”, *Isegoría* 41, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, España, 2009, p. 82.

Sea como fuere, el autor de la *Constitución de los atenienses* y de la *Política*, de manera análoga a lo expuesto por su antecesor en la empresa, rechaza que el gobierno de los pobres en interés de ellos mismos sea la mejor opción.

“El que sea el elemento más pobre el que gobierne es para Aristóteles un grave defecto toda vez que estima que estas gentes no reúnen las condiciones para ello, y son incapaces de virtud. Así como alaba a los campesinos como la mejor población, consideraba la peor a la compuesta por artesanos, obreros (*banausoi*), mercaderes (*agoraioi*) y jornaleros (*thetikoi*). A lo largo de todos los libros que componen la *Política* no deja de hacer recaer su sospecha sobre obreros y artesanos, por su proximidad a la condición del esclavo”.⁵⁰

Aristóteles está lejos de ser un demócrata a ultranza. Tal precaución en contra de los pobres ha sido interpretada como una interrupción de los prejuicios aristocráticos en su pensamiento político. Sin embargo, a diferencia del Viejo oligarca, su interés no gravita en comprender la democracia para encontrar su talón de Aquiles, el talón de Pericles, como se señalará, son los demagogos, no la democracia en sí. Aristóteles observa los efectos deletéreos de éstas figuras en la democracia y postula la necesidad de combatirlos. “Lo que el verdadero amigo del pueblo debe ver es cómo pueda eximirse a la masa popular de la extrema pobreza, ya que ésta es la causa de que degeneren la democracia”.⁵¹

Aristóteles coincide con Platón en que los gobernantes ideales deben de poseer atributos intelectuales, el primero exige el contacto con las Ideas y el segundo *phrónesis*. Los pobres no son los mejores defensores de sus propios intereses, segunda paradoja del pobre, la paradoja antidemocrática.

Y sin embargo, los pobres y el pueblo son parte de la *pólis* y merecen atención. Una sociedad no puede aspirar a ser justa sin su bienestar. A pesar de esto Platón y su discípulo no prohíben la esclavitud ni muestran demasiada compasión con los mendigos, lo cual irrita a las sensibilidades igualitarias que asumen que la dignidad humana está en cada hombre y mujer por el único hecho de ser humano, ya sea por su imagen y semejanza de Dios y/o por su racionalidad y autonomía. Paradoja de la discriminación de los esclavos, la cual no será abordada aquí.

El tratamiento al problema de la pobreza, ante tanta paradoja, es semejante en las utopías de Platón, en la Calípolis, la ciudad bella edificada con palabras en la *República*, en la ciudad de los magnetes, la utopía de las *Leyes*, y en la utopía de Aristóteles. El crecimiento demográfico debe ser controlado para evitar la pobreza.

1. El control poblacional como medida en contra de la pobreza

Una medida en contra de la pobreza contenida tanto en las utopías platónicas como en la aristotélica es el control natal.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁵¹ Arist. *Pol.* 1320 a 33-35.

En la ciudad de los cerdos, primer intento de edificio utópico del diálogo sobre la justicia, el filósofo ateniense ofrece un cuadro bucólico en el que la pobreza se mantiene a raya mediante el trabajo y la planificación familiar.

“Comenzaremos por considerar de qué manera han de vivir los ciudadanos que acabamos de organizar como dijimos. Tendrán que producir -¿cómo podrían no hacerlo? -trigo, vino, vestidos y zapatos, y construirse viviendas. En verano trabajarán de ordinario medido desnudos y descalzos, y en invierno con el debido abrigo y calzado. Se alimentarán con harina de cebada o de trigo, que cocerán o amasarán: buenas tortas o panes que extenderán sobre cañas u hojas limpias, y que saborearán, ellos y sus hijos, recostados sobre lechos tapizados de ramas de encino y mirto. Coronados de flores, beberán vino y entonarán himnos a los dioses, con el regocijo de estar en compañía. En cuanto a sus hijos, los tendrán de acuerdo con sus recursos, y teniendo en cuenta la posibilidad de la pobreza o de la guerra [...]”⁵²

El control poblacional en las utopías clásicas pretende conjurar la amenaza de la pobreza; pero también es parte de los primeros proyectos eugenésicos de la historia. Se ha dicho innumerables veces que los clásicos helenos no necesariamente suscribirían la lista completa de los derechos humanos que ahora resultan incuestionables. Sea como fuere, pondrían en duda ciertos derechos de los niños. Aristóteles afirma: “Con respecto a la exposición o crianza de los nacidos, debe prohibirse por ley la crianza de los hijos deformes; pero por otra parte, y donde se presente este problema del número excesivo de hijos y su exposición estuviere prohibida por la costumbre, debería fijarse un límite a la procreación [...]”⁵³

La limitación de la procreación en la *República* y la *Política* no es la única ni la principal medida en contra de la pobreza. De hecho, quizá se trate de una política más eugenésica que económica. Las economías utópicas del bienestar de Platón y Aristóteles se abocan más que otra cosa a cuestiones de justicia, aunque aquí sí difieren diametralmente.

2. El óptimo de Platón y su economía [utópica] del bienestar

La economía platónica del bienestar no busca la felicidad entendida como riqueza irrestricta, sino la asociada a la excelencia, a la *areté*, genuina *eudaimonía*.

El Sócrates que protagoniza la *República* no deja de subrayar la necesidad de que en una sociedad justa no se difunda la pobreza. Platón no deja de establecer algunas medidas para evitar el empobrecimiento de los ciudadanos. Los guardianes perfectos y sus auxiliares, esto es, los grupos sociales superiores, tienen prohibida la posesión de metales preciosos, se les instruye mediante

⁵² Pl. *R.* 372 a-d.

⁵³ Arist. *Pol.* 1335 b 20-23.

mitos, el mito de los metales en particular, para que crean que los metales preciosos los tienen en su alma y que sería contaminarlos entrar en contacto con los vulgares oro y plata. “En cuanto al oro y la plata, se les dirá que lo tienen en calidad divina, siempre en su alma, como don de los dioses, y que para nada han menester, por tanto, del oro y la plata de los hombres”.⁵⁴ Estos gobernantes, filósofos, guerreros y policías, reciben su manutención del trabajo de los artesanos y labradores, trabajan “[...] sólo por el sustento, sin percibir sobre él salario alguno como los demás, de suerte que no les es permitido, ni aunque quieran, ausentarse de la ciudad como cualquier particular, ni pagar cortesanas, ni gastar a su voluntad en ninguna otra cosa, como gastan aquellos que son tenidos por dichosos”.⁵⁵

En el ámbito fiscal, los guardianes tienen prohibido expoliar a sus conciudadanos con impuestos excesivos pues “[...] por el pago de impuestos se ven reducidos los ciudadanos a la pobreza [...]”.⁵⁶ La *República*, como no podía ser de otra manera, preconiza la austeridad republicana en su administración pública.

En el ámbito de la producción de bienes, el Sócrates platónico subraya que tanto la pobreza como la opulencia de los artesanos van en detrimento de la calidad de sus productos. “Por cualquiera de ambos extremos, por tanto: la indigencia y la riqueza, resultan inferiores los productos de las artes, e inferiores los artesanos [...] Hemos descubierto así, por lo que puede verse, otra tarea para los guardianes, que es la de velar por todos los medios que no se deslicen, sin advertirlo ellos, estos males en la ciudad”.⁵⁷

La definición platónica de la justicia, “hacer cada uno lo suyo” en su versión de la *República*, implica pleno empleo y bienestar de los ciudadanos de sus utopías. Y los objetivos de esta “economía utópica del bienestar” son diferentes a los de la “nueva economía del bienestar”, teoría frecuentemente asociada a versiones económicas del utilitarismo, en el sentido de que preconiza medidas en contra de la pobreza. Los economistas platónicos, tanto los afiliados al gremio de los filósofos reyes como al del consejo nocturno, coinciden en esta empresa.

La utopía práctica de la ciudad de los magnetes no podía soslayar el tema de la pobreza.

Las cinco mil cuarenta familias incluidas en el censo de la ciudad de los magnetes están divididas en grupos censitarios, lo que evoca la división realizada por Solón en la democracia ateniense originaria. El patrimonio de los magnetes no es homogéneo. Sin embargo, Platón establece que a pesar de las diferencias entre los grupos más favorecidos y los más humildes ninguno debe exceder los

⁵⁴ Pl. R. 416 e.

⁵⁵ Pl. R. 420 a.

⁵⁶ Pl. R. 567 a.

⁵⁷ Pl. R. 421 e.

límites de la riqueza y la pobreza. Lo conveniente consiste en “un patrimonio que no atraiga aduladores ni haga carecer de lo indispensable, he aquí, para los jóvenes, la forma de riqueza más conveniente y armoniosa: una forma que consuena con nosotros, se nos adapta en un todo y proporciona una vida exenta de penas”.⁵⁸

La vida exenta de penas preconizada en las *Leyes* excluye la pobreza de la totalidad de sus ciudadanos. El extranjero estipula “[...] que el límite de la pobreza sea el precio del lote, que debe subsistir íntegro y que ningún gobernante, como tampoco ninguno de los demás que se precie de virtuoso, tolerará jamás que a nadie se le amengüe”.⁵⁹ El patrimonio inembargable garantizado a los ciudadanos garantiza su subsistencia y pretende impedir su pauperización. Este límite infranqueable de la pobreza asegura “[...] que todos los de esta ciudad tienen a su alcance lo más indispensable [...]”.⁶⁰

La ciudad de los magnetes, como la primitiva ciudad de los cerdos, confía buena parte de su bienestar a la fecundidad de la tierra y al trabajo humano. Las utopías platónicas proponen un bienestar más bien modesto fruto de una economía agrícola y artesanal en la que está restringida la crematística. El óptimo de Platón, a diferencia del de Pareto, gravita en torno de la proximidad entre ética y economía. Un estado social será óptimo para Platón, esto es, justo, si cada quien hace el trabajo que le corresponde en la sociedad para bien de ésta y del individuo.

3. El óptimo de Aristóteles y su economía [utópica] del bienestar

Los estudios constitucionales comparativos son una de las aportaciones procedentes del pensamiento político de Grecia clásica. Esta metodología, inaugurada por Critias, el dirigente de los treinta tiranos, alcanza su cúspide en el catálogo de constituciones elaborado en el Liceo cuyo número oscila, según las fuentes que se consulten de ciento cincuenta y ocho a ciento setenta y un textos.⁶¹ De éstas, se preserva la *Constitución de los atenienses*. Esta obra constituye una fuente insoslayable para el estudio de la Atenas arcaica y clásica.

El autor de la *Constitución de los atenienses* consigna la existencia de diferentes medidas para restringir la pobreza en dicha *pólis*. Y el primer capítulo de dicha historia, el que inaugura la democracia misma, fue redactado por Solón.⁶²

⁵⁸ Pl. *Lg.* 729 a.

⁵⁹ Pl. *Lg.* 744 d-e.

⁶⁰ Pl. *Lg.* 774 c-d.

⁶¹ “[...] los catálogos antiguos atribuyen a Aristóteles de ciento cincuenta y ocho a ciento setenta y una «Constituciones» [...] esta enorme colección, hoy perdida, se sitúa en la prolongación de los esfuerzos de Critias [...] Los dos pensadores políticos más grandes de Grecia están, pues, al final de las dos orientaciones de pensamiento que habían lanzado, a finales del siglo precedente, nuestros dos sofistas: Protágoras, con su reflexión de legislador, y Critias, con sus investigaciones de comparador”. DE ROMILLY, JACQUELINE, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Gredos, Madrid, 2011, p. 205.

⁶² Domínguez Monedero señala que “[...] tras la conversión, sobre todo a partir del siglo IV de Solón en el creador de la democracia, se reinterpretará sobre esa nueva luz su figura y su obra” DOMÍNGUEZ MONEDERO, ADOLFO J., *Solón de Atenas*, Crítica, Barcelona, España, 2001, p. 88.

“En cuanto a Solón, pasa por haber sido, en opinión de algunos, consumado legislador por haber destruido la oligarquía que había llegado a ser excesivamente intemperante; por haber hecho cesar la esclavitud del pueblo, y por haber establecido nuestra democracia ancestral merced a una acertada combinación de diversos elementos en la constitución. Lo oligárquico en ella sería el Consejo del Areópago; lo aristocrático las magistraturas electivas, y lo democrático los tribunales judiciales. De otra parte, sin embargo, parece que Solón se limitó a no abolir las instituciones que ya existían, y que eran el Consejo y la elección de los magistrados, pero que, en cambio, sí estableció la democracia al haber hecho asequibles a todos los cargos judiciales”.⁶³

En cuanto a lo económico, junto con la supresión de la esclavitud por deudas limitó la acumulación de tierra. “No faltaron entre los antiguos quienes parecen haberse percatado de que la nivelación igualitaria de la fortuna influye en la comunidad política. Solón, por ejemplo, dispuso en su legislación –y leyes semejantes se hallan en otros pueblos- que ningún individuo podría adquirir toda la tierra que desear”.⁶⁴

La democracia en Atenas no fue una forma de gobierno que imperara continuamente en Atenas durante las épocas arcaica y clásica. El mismo Solón atestigüó el advenimiento de la tiranía de Pisístrato.

Pisístrato es un gobernante singular, a pesar de ser un tirano, es elogiado debido a que “[...] administraba los asuntos públicos con mayor dedicación a los intereses de la ciudad que la propia de un tirano”.⁶⁵ El tirano prudente se preocupa por auxiliar a los ciudadanos en dificultades económicas. “Y a los que estaban en apuros, incluso les adelantaba dinero para sus empresas, de suerte que se pudieran mantener con el cultivo de la tierra. Su actuación pretendía dos fines: que no frecuentaran la ciudad, sino permanecieran diseminados por la región,

⁶³ Arist. *Pol.* 1273 b 35-1274 a 3. Sancho Rocher hace hincapié en que “[...] en el espíritu que presidió las reformas solonianas estaba muy presente la idea de poner freno a los actos de *hybris*, a los abusos de los poderosos que hacían peligrar la estabilidad y cohesión de la comunidad [...] Solón con su legislación puso palabras a una moral política que iba contra la ética homérica de la codicia sin límite y la competición entre la elite. Las leyes y la poesía de Solón habrían dado origen al espíritu cívico en Atenas, al oponerse a la codicia tanto de los *aristoi* como de los *kakoi*”, Sancho, *op. cit.*, pp. 35-36.

⁶⁴ Arist. *Pol.* 1266 b 15-18. De acuerdo con la interpretación de Diego Paiaro, “[...] la actuación de Solón supuso un cambio radical en la estructura sociopolítica de la *pólis*. Sus reformas permitieron que los productores directos del mundo rural se integren de forma definitiva y estable en la ciudadanía con plenos derechos a la participación política, algo que, en última instancia, operó como una protección contra su explotación”. Paiaro, Diego, “Las reformas de Solón y los límites de la coacción extraeconómica en la Atenas arcaica”. *Sociedades precapitalistas, I (1)*. Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina, 2011, disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4981/pr.4981.pdf. Este autor encuentra que a partir de las medidas de Solón “[...] se inicia el proceso de constitución de la singularidad ateniense en tanto sociedad caracterizada por la existencia de una clase de labradores libres, políticamente activos y no sometidos a relaciones de explotación”. *Loc. Cit.*

⁶⁵ Arist. *Ath.* 14. 3.

y que, en una situación razonablemente desahogada y ocupados en sus asuntos privados, no tuvieran ganas ni tiempo de ocuparse de los públicos”.⁶⁶ Más allá de la anécdota del buen tirano, la política económica de Pisístrato constituye un capítulo insoslayable en las acciones helenas en contra de la pobreza y en la búsqueda de la concordia social.

La *Constitución de los atenienses* consigna medidas aplicadas en la democracia para auxiliar a personas en estado de necesidad. “El Consejo examina asimismo a los incapaces, ya que hay una ley que dispone que a quienes posean menos de tres minas y estén impedidos físicamente, de manera que no puedan realizar ningún trabajo, los examine el Consejo y les abonara a cada uno dos óbolos por día a cargo del tesoro público, para su manutención”.⁶⁷

Sucintamente, la *Constitución de los atenienses* presenta una Atenas comprometida en paliar los efectos de la pobreza desde los mismos orígenes de la democracia en las reformas de Solón hasta la democracia radicalizada con posterioridad a las reformas de Clístenes, sin olvidar el capítulo de la tiranía de Pisístrato. Y tales medidas documentadas en la historia de Atenas le sirvieron a Aristóteles, junto con información de otras *póleis*, para construir su propia utopía.

Aristóteles no deja de establecer algunas medidas para evitar el empobrecimiento de los ciudadanos en su *Política*.⁶⁸ No está de acuerdo con las medidas implementadas por los demagogos, la distribución de los ingresos públicos entre los pobres, por considerarlas inútiles, “[...] esta ayuda a los pobres es como querer llenar un tonel agujerado”.⁶⁹ A pesar de que pueda sentirse cierto dejo despectivo en esta frase quizá no sea del todo descartable. De hecho, ante la idea de la pobreza como falta de recursos, la cual implica distribuir dichos bienes, existe otra idea de “la pobreza como privación de la capacidad”,⁷⁰ la cual conduce a dotar de capacidades a los pobres para que ellos se ayuden a sí mismos. Y el enfoque de las capacidades quizá sea de origen aristotélico y no es improbable que sea ésta una de las fuentes en las que abrevia Amartya Sen, como él mismo lo reconoce.

Que Aristóteles sea enemigo acérrimo de los demagogos no implica necesariamente que sea ferozmente antidemocrático o enemigo del pueblo, por

⁶⁶ Arist. *Ath.* 16. 2-3.

⁶⁷ Arist. *Ath.* 49. 4.

⁶⁸ “A Política aristotélica reflecte, com grande acuidade, a preocupação de abordar o fenómeno da pobreza, não como sintoma periférico da vida social, mas como questão relevante e transversal da própria existência humana na polis [...] Aristóteles sugere que cada sistema de governo evite, de forma prudente, um excessivo empobrecimento dos cidadãos: com efeito, a pobreza cria condições sociais propícias para precipitar a queda dos regimes políticos, ao constituir um óbice à convivência e à busca do bem comum”. Campelo Amaral, António, *Cidadania e revolução na Política de Aristóteles*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1998, 179 pp. Disponible en internet: <http://www.lusosofia.net/textos/antonio_amaral_revolucao_politica_aristoteles.pdf>. Consulta 30 de mayo de 2012, p. 15.

⁶⁹ Arist. *Pol.* 1320 a 31-32.

⁷⁰ SEN, AMARTYA, *La idea de la justicia*, Taurus, México, 2010, p. 284.

el contrario, piensa que “lo que el verdadero amigo del pueblo debe ver es cómo pueda eximirse a la masa popular de la extrema pobreza, ya que ésta es la causa de que degeneren la democracia”.⁷¹ Es en el ámbito de la producción sustentable de bienes donde adquiere sentido la ayuda destinada a los pobres. La política fiscal idónea es aquella en la que “[...] lo que procede es concentrar los productos de las rentas públicas y distribuir este fondo entre los pobres [...]”.⁷² Aristóteles preconiza que la ayuda a los pobres tenga como objetivo que éstos mejoren su situación mediante su propio trabajo, para lo cual conviene dotarlos de medios de subsistencia más que de limosnas; dicha ayuda a los pobres fructificará

“[...] de preferencia si se puede reunir la cantidad necesaria para la adquisición de un terreno pequeño, o por lo menos para emprender un negocio comercial o agrícola, y si todavía esto no puede hacerse con todos, habrá que hacer la distribución por turno entre las tribus o entre los otros elementos que haya en la ciudad, y mientras tanto que los ricos aporten el salario necesario a la concurrencia de las asambleas indispensables, quedando libres, en cambio, de servicios públicos inútiles. Siguiendo esta política, los cartagineses han conservado el afecto del pueblo [...]”.⁷³

En contra del enfrentamiento cruento entre ricos y pobres, la *stásis*, cáncer que amenaza con una metástasis que carcoma a la totalidad de la *pólis*, el Estagirita aboga por la *sústasis*. “La cohesión interna propia de un todo cuyas partes se integran ajustada y armónicamente es lo que hay que ver en el concepto aristotélico de *sústasis* [...]”.⁷⁴ Ante la crisis, *krásis*, “mezcla de ricos y pobres”.⁷⁵ Y el mejor adhesivo para tales materiales, antídoto en contra de la *stásis* y estabilizador de la sociedad, es la clase media.

“Y las democracias son más seguras y de más larga duración que las oligarquías a causa de la clase media (cuyos miembros son más numerosos y participan más de los honores políticos en las democracias, que en las oligarquías) Mas cuando falta la clase media y los pobres alcanzan un número extremado, sobreviene la adversidad y pronto se arruinan. Como hecho significativo debe tenerse el que los mejores legisladores hayan sido ciudadanos de clase media. De éstos fue Solón, como sus poemas lo prueban, y Licurgo (pues no fue rey) y Carondas, y prácticamente la mayoría de los otros legisladores”.⁷⁶

La emergencia del problema de la pobreza en la literatura filosófica está asociada en la actualidad a la obra de Rawls, autor al que algunos de sus

⁷¹ Arist. *Pol.* 1320 a 33-35.

⁷² Arist. *Pol.* 1320 a 37-38.

⁷³ Arist. *Pol.* 1320 a 38-1320 b 6.

⁷⁴ LÓPEZ EIRE, ANTONIO, “La filosofía de la Poética de Aristóteles”, *Acta Poética* 21, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, pp. 42-43.

⁷⁵ DRI, RUBÉN, “Filosofía política aristotélica”, en BORÓN, ATILIO (comp.), *La filosofía política clásica. De la antigüedad al renacimiento*, Clacso/Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 2000, p. 121.

⁷⁶ Arist. *Pol.* 1296 a 13-22.

discípulos han atribuido imprimir un carácter realista a la utopía. El realismo utópico de la *Politeía*, tanto de la ciudad platónica de los magnetes como de la que se encuentra en la *Política* de Aristóteles, merece ser incluido entre los antecedentes más poderosos de las teorías contemporáneas sobre la justicia, particularmente las de Sen y Pogge. En particular, Amartya Sen, autor de *La idea de la justicia*, es a quien se le debe parte no desdeñable de la vigencia actual del pensamiento de Aristóteles, particularmente fuera de los ámbitos no estrictamente académicos, dentro de éstos jamás dejará de ser relevante alguna de las aportaciones intelectuales del Estagirita. El recipiendario del premio Nobel de economía en 1998 las recupera para las sociedades contemporáneas. Las propuestas de Platón y Aristóteles en lo relativo a que una sociedad justa debe comprometerse en la empresa de atemperar la pobreza, por ende, sigue constituyendo parte no desdeñable de la utopía práctica contemporánea, la que autores como Pogge y Habermas denominan ahora “derechos humanos”.⁷⁷

A manera de conclusión

Las interpretaciones de las utopías clásicas oscilan, por buenas razones, entre la filosofía política y la literatura fantástica. Lo que sí resulta excesivo es que Platón y Aristóteles fueron censurados durante el siglo veinte por quienes los consideraron precursores de las doctrinas totalitarias. *El emperador de Atlantis*, la opera del siglo anterior compuesta por Víctor Ulman, resume dicho malestar en los filósofos políticos clásicos. Sin embargo, las grandes teorías de la justicia generadas en Occidente abrevan de las ideas de Platón y Aristóteles, filósofos realmente imprescindibles.

La justicia implica, tanto para Platón como para su discípulo más conspicuo, atemperar la pobreza. Esta utopía no se ha cumplido; pero sigue siendo vigente. El mundo globalizado ya no corresponde a la *pólis* clásica, sin embargo, la idea de la justicia sigue siendo un ideal a alcanzar. ¿Acaso resulta casual que Amartya Sen titulara así una de sus obras más recientes? Seguramente no fue una *hamartía*.

A manera de conclusión, podría afirmarse que la pobreza no sólo es un problema económico, sino un problema ético fundamental, y que la economía no debe deslindarse de la ética. Sucintamente, hoy más que nunca, como siempre, necesitamos de los clásicos si pretendemos enfrentar con éxito los dilemas éticos imperantes en la sociedad. En palabras de Giuseppina Grammatico, y sea este texto un humilde homenaje a su memoria:

“Sin la experiencia viva, directa de los clásicos lo otro nos es negado. Los necesitamos. Y paradójicamente ellos necesitan de nosotros para seguir viviendo. Les servimos de puentes. A través de nosotros transitan

⁷⁷ HABERMAS, JÜRGEN, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Diánoia* 64, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 3-25.

hacia la eternidad. No podemos ser simplemente receptáculos, cofrecillos vivientes donde guardar aquello que ellos sintieron, pensaron, cantaron. Eso deberá macerarse dentro de nosotros; hacerse savia y circular por nuestras arterias y nuestras venas; como semilla deberá, cuando el tiempo esté maduro, germinar gozosamente. Y ya no será sólo de ellos, sino también nuestro, y más nuestro en la medida en que emerja sin que tengamos necesariamente que retrotraernos a los que nos lo entregaron. Ellos son nuestros; nosotros somos suyos”.⁷⁸

Gracias, Giuseppina, por no permitirnos olvidar el camino de regreso a Ítaca.

⁷⁸ GRAMMATICO, GIUSEPPINA, “Los clásicos, hoy: un asunto de amor”, en CLARK DE LARA, BELEM y CUIEL DEFOSSÉ, FERNANDO (coords.), *Filología Mexicana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, pp. 52-53.

Referencias bibliográficas

Fuentes

ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, edición bilingüe de Alberto Bernabé, Abada, Madrid, España, 2005.

ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1954.

ARISTÓTELES, *Política*, introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1963.

ARISTÓTELES, *Retórica*, introducción, traducción y notas de Arturo Ramírez Trejo, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 2002.

HERÓDOTO, *Historias*, introducción, traducción y notas de Arturo Ramírez Trejo, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1984.

HESÍODO, *Los trabajos y los días*, introducción, traducción y notas de Paola Vianello. Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1979.

HOMERO, *Odisea*, traducción de José Manuel Pabón, introducción de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, España, 2000.

JENOFONTE, *La constitución de los atenienses*, introducción, traducción y notas de Gerardo Ramírez Vidal, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 2005.

PLATÓN, *Banquete, Ion*, introducción, traducción y notas de Juan David García Bacca, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1944.

PLATÓN, *República*, introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1971.

PLATÓN, *Leyes*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, España, 1960.

Bibliografía secundaria

ADRADOS, FCO. R. ADRADOS. (dir.), *Diccionario Griego Español (DGE) I a-alla*, Madrid, Instituto <<Antonio de Nebrija>>/Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, España, 1989.

ADRADOS, FCO. R. ADRADOS. (dir.), *Diccionario Griego Español (DGE). Nueva edición de las listas I-IV (última actualización 15-02-2010)*, Consejo

Superior de Investigación Científica, Madrid, España, disponible en internet: <http://dge.cchs.csic.es/1st/1st-int.htm>.

ÁLVAREZ YAGÜEZ, JORGE, “Aristóteles: *perì democratías*. La cuestión de la democracia”, *Isegoría* 41, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, España, 2009, pp. 69-101.

BERNABÉ, ALBERTO, “Introducción”, en ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, edición bilingüe de Alberto Bernabé, Abada, Madrid, España, 2005, pp. 5-23.

CAMPELO AMARAL, ANTÓNIO, *Cidadania e revolução na Política de Aristóteles*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1998, 179 pp. Disponible en internet: <http://www.lusosofia.net/textos/antonio_amaral_revolucao_politica_aristoteles.pdf>.

CASADDESÚ BORDOY, FRANCESC, *Demócrito (460/457 a. C.-370/350 a. C.?)*, Madrid, España, Ediciones del Orto, 1999.

CAVALLERO, PABLO, “Hombre rico, hombre pobre: La superación del hombre a través de la integración socioeconómica (Menandro, *Dýscolos*)”, en Grammatico, Giuseppina y Arbea Antonio (eds.), *El hombre, todo el hombre* (Iter Encuentros), Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2001, pp. 191-201.

DE ROMILLY, JACQUELINE, *La Grecia antigua contra la violencia*, Gredos, Madrid, España 2011, 153 pp.

DE ROMILLY, JACQUELINE, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Gredos, Madrid, España, 239 pp.

DRI, RUBÉN, “Filosofía política aristotélica”, en BORÓN, Atilio (comp.), *La filosofía política clásica. De la antigüedad al renacimiento*, CLACSO/EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, 2000.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, ADOLFO J., *Solón de Atenas*, Crítica, Barcelona, España, 2001.

FRANKEL, DIANA, “El tema de la pobreza en las obras de Sófocles y Eurípides”, en GRAMMMATICO, GIUSEPPINA y ARBEA ANTONIO (eds.), *El hombre, todo el hombre* (Iter Encuentros), Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2001, pp. 183-190.

FRÍAS, RODRIGO, “Teoría y praxis en Sócrates”, *Limes* 12, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2000, pp. 55-69.

GARCÍA CATALDO, H., “Algunos aspectos de la ciencia política aristotélica en la *Ética Nicomaquea*”, *Revista de Estudios Clásicos* 38, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 2011, pp. 99-120.

GIL, LUIS, “La comedia de Aristófanes y la historia de Atenas”, en M. Alganza, J. Camacho, P. Fuentes y M. Villena (eds.), ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ. *Epieikeia. Studia graeca in memoriam Jesús Lens Tuero. Homenaje al Profesor Jesús Lens Tuero*, Athos-Pérgamos, Granada, España, 2000, pp. 169-186.

GRAMMATICO, GIUSEPPINA, “Hesíodo, profeta en tiempos de crisis”, *Limes* 19, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2007, pp. 43-60.

GRAMMATICO, GIUSEPPINA, “La *humanitas* en la encrucijada hacia el ejercicio del amor”, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011, pp. 321-328.

GRAMMATICO, GIUSEPPINA, “Los clásicos, hoy: un asunto de amor”, en CLARK DE LARA, BELEM y CUIEL DEFOSSÉ, FERNANDO (coords.), *Filología Mexicana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, pp. 31-54.

HABERMAS, JÜRGEN, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Diánoia* 64, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 3-25.

HOBUSS, JOÃO, “Derecho natural y derecho legal en Aristóteles”. *Diánoia* 63, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 133-155.

LÓPEZ EIRE, ANTONIO, “La filosofía de la *Poética* de Aristóteles”, *Acta Poetica* 21, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, pp. 27-55.

MARTÍNEZ NIETO, ROXANA B., *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid, Trotta, 2000, 300 pp.

NIETO ALBA, ELISA AMALIA, *La figura del pobre y el debate sobre la pobreza en Grecia. Memoria presentada para optar al grado de Doctor*, GIL FERNÁNDEZ, LUIS (dir.), Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2010. Disponible en internet: <http://eprints.ucm.es/10278/1/T31441.pdf> Consulta 30 de mayo de 2012.

POGGE, THOMAS, *Hacer justicia a la humanidad*, Universidad Nacional Autónoma de México/Comisión Nacional de Derechos Humanos/Fondo de Cultura Económica, México, 2009, 526 pp.

REALE, GIOVANNI, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona, España, p. 185.

ROBERTSON RODRÍGUEZ, ERWIN, “Los Bellos y Buenos. Nota sobre la discusión de un concepto ideológico y social”, en GRAMMATICO, GIUSEPPINA, ARBEA, ANTONIO y JOFRÉ, MARÍA ANGÉLICA (eds.), *La idea de la belleza en la antigua Helade* (Iter Encuentros, Vol. XIV), Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2006, pp. 83-102.

SANCHO ROCHER, LAURA, “Riqueza, impiedad y *hybris* en el *Contra Midias* de Demóstenes”, *Emerita* 79.1, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, España, 2011, pp. 31-54.

SOTO, LUÍS G. “Fragmentos de una utopía real: Aristóteles y la democracia ateniense”, en SIERRA GONZÁLEZ, ÁNGELA y ROMERO MORALES, YASMINA

(eds.), *Actas del V Internacional de la Sociedad Española de Filosofía “Razón, crisis y utopía”*. Universidad de La Laguna, Santa Cruz de Tenerife, España, 2011, pp. 311-322.

VELÁSQUEZ, ÓSCAR, *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002, 226 pp.

VELÁSQUEZ, ÓSCAR, *Politeia, un estudio sobre la República de Platón*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1996.