

## RESUMEN

El presente texto está orientado a establecer las bases filosóficas para que la poesía, en la reflexión aristotélica, pueda constituir parte del currículo de formación del hombre. Lo anterior obliga a asistir a un examen del modo en que se postula a la poesía en *Poética* de cara al componente educativo. Esta pesquisa permitirá vislumbrar el lugar ocupado por la poesía en la estandarización del saber efectuada en *Metafísica A*. Lo acopiado será crucial para determinar, a la luz de los libros VII y VIII de *Política*, la pertinencia de la poesía en el tránsito del zoon politikón hacia la consecución del bien.

**Palabras Clave:** Aristóteles, Educación, *Metafísica A*, Poesía, *Política*.

## ABSTRACT

*This paper aims at contextualizing poetry in the aristotelic reflection in such a way that it can be articulated in the curriculum to educate a human of integrity. For such purpose, Aristotle's Poetics needs to subject of an assessment in terms of educational standards. Therefore, this inquire may allow to place poetry in the standardization of knowledge as done in the Metaphysics. Likewise, by using as reference the Seventh and Eighth Books of Politics, it may serve to determine the pertinence of poetry in the journey of the zoon politikon for the pursuit of the personal, as well as, the collective wellness.*

**Key Words:** Aristotle, Education, *Metaphysics A*, Poetry, *Politics*.

La relación entre poesía y filosofía no puede menos que considerarse abiertamente estrecha y, paradójicamente, problemática. Un breve y arbitrario recorrido por la historia de la filosofía parece confirmarlo. La metafísica, en la reflexión de Parménides, nace bajo la expresión de un poema. Platón, según la lectura habitual, la execra en el Libro X de *República*. Aristóteles le dedica una obra llena de encomios: *Poética*. Ya en la modernidad, Bacon, en el *Novum Organum*, la considera inferior a su propio desarrollo teórico, pero superior a lo que se ha conocido como historia de la filosofía. Descartes la rebaja cada vez que tiene oportunidad de ello, sin embargo, no duda en utilizar sus procedimientos a la hora

---

\* Universidad Industrial de Santander (UIS) - Bucaramanga (Colombia) - Carrera 27 - Calle 9  
**Correo Electrónico:** rgangari@uis.edu.co

de llevar a cabo la redacción de la Quinta Parte del *Discurso*. Nietzsche, el gran crítico de la Modernidad, la exalta. Derrida, en la contemporaneidad, deconstruye esa línea divisoria entre filosofía y poesía, a tal punto que acaba por postular a la filosofía como un género literario particular.

Los resultados de los desarrollos teóricos acometidos por los dos máximos exponentes de la filosofía antigua son radicalmente opuestos a la hora de examinar a los poetas y a su oficio. Platón, según la habitual lectura del Libro X de *República*, insta a ejecutar, básicamente, tres acciones: una crítica feroz, una censura implacable y un destierro inmutable. Aristóteles, por su parte, realiza, en *Poética*, un examen de la poesía que lo lleva, incluso, hasta el paroxismo del encomio. Sin embargo, al examinar la cuestión desde una perspectiva ético-política, se hace posible constatar una gran cercanía entre las consideraciones teóricas efectuadas por Platón y por Aristóteles (Orozco, 2012). Muy a pesar de que el mismo estagirita dedica apartados de su obra a mostrar lo desacertados que resultan, a su juicio, los planteamientos platónicos. Así ocurre, por ejemplo, al examinar los principios y las causas en la filosofía de su maestro (Aristóteles, 2003, p. A, 1, 987a 30 ss.). El mismo proceder puede ser hallado a la hora de refutar la idea de Bien expuesta por el filósofo de la Academia (Aristóteles, 2000, p. I, 6, 1096a 13 ss.).

Pues bien, *República* y *Política* junto con las reflexiones acometidas en otras obras que pudieran ser leídas desde la directriz de la constitución del Estado (*Laques*, *Menón*, *Protágoras*, *Leyes*, *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudémica*, entre otras) parecen, desde la óptica de la relación entre educación y poesía, presentar una cierta igualdad de tratamiento temático (Orozco, 2012). No obstante la paridad que pudiera constatarse en el examen de los corpus teóricos de Platón y de Aristóteles, en lo que sigue, la reflexión se ocupará, específicamente, de las consideraciones realizadas por el estagirita en torno a las bases filosóficas para que la poesía pueda constituir parte del currículo de formación del zoon politikón.

Aristóteles (1988, I, 2, 1253a ss) categoriza el zoon politikón como la capacidad del hombre de poder vivir en la polis. De este modo, la polis, tal y como lo sostiene Vernant (2004), pudiera constituir no solo el elemento central en la configuración del pensamiento antiguo en general, sino, específicamente, el punto de partida y la orientación para las investigaciones de Aristóteles, en la medida en que los enfrentamientos retóricos abren la posibilidad tanto para el análisis de los diferentes tipos de discursos como para expresar y analizar las implicaciones éticas y políticas que se siguen y que se pudieran seguir de ellos.

Más allá de los posibles puntos de partida de la reflexión aristotélica, conviene hacer énfasis en la generalidad de la categoría zoon politikón. Dada esta constatación, la pregunta al estagirita y del estagirita está orientada a determinar lo que hace o lo que haría posible que la persona estuviese facultada para vivir en una determinada polis. Con ocasión de este interrogante, el concepto y la práctica de la *paideia* griega cobra total relevancia, toda vez que se constituye en el elemento fundamental que auxilia, posibilita y asegura ese vivir en comunidad. En efecto, de la forma en la que es conceptualiza por Jaeger (1992), *paideia* constituye una

dimensión del deber ser que orienta a la formación del hombre antiguo a un diálogo constante y fluido con las concepciones y prácticas derivadas de las aplicaciones y de las conceptualizaciones políticas, filosóficas y artísticas.

En síntesis, cuando se habla de *zoon politikón* se piensa, inmediatamente, en *paideia*, es decir, en la formación del hombre de acuerdo a una especificidad integral. Por ello, la poesía, en lo que atañe a su ejercicio (la labor del poeta) como a su enseñanza (la crítica y su apreciación artística) se ve directamente relacionada con la política, con la ética y con la educación misma si se le considera desde el horizonte de la formación política y de la constitución de la polis.

En su desarrollo, la reflexión aquí emprendida, se divide en dos partes. En la primera, mediante un examen de *Metafísica A* y de ciertos apartados de *Poética*, se ofrecen algunas indicaciones sobre la educación. En la parte final se examina la conjunción ética y política como fundamento del carácter educativo de la poesía. En esta parte del texto se tendrá como fuente principal el final del Libro VII y el Libro VIII de *República*, lugar destinado por el estagirita para examinar la educación de los jóvenes. En el sentido de lo indicado, podría muy bien decirse que el escrito constituye la ejecución de un tránsito por *Metafísica A* y por *Poética* para instalarse en *República*.

## ARISTÓTELES Y LA EDUCACIÓN

La educación, tal y como lo demuestra Jaeger (1992), constituye un tema y una preocupación central para el mundo antiguo. Esta aseveración se constata, plenamente, en la pesquisa realizada por el autor en la gran cantidad y variedad de teóricos consultados. A la luz de este cometido, su centro de acción no será solo la filosofía, también se acude a la poesía: Homero y los trágicos se convierten en la fuente de consulta para desentrañar el modo en el que los griegos pensaron y teorizaron el ideal de la educación.

El planteamiento resaltado en Jaeger resulta bastante más que acertado, pues al revisar, por ejemplo, la preocupación de Platón por la educación se observa que constituye una constante en muchas de sus obras. Así, por ejemplo, en *República*, la educación acaba por ser un tema central en la constitución del Estado, el *Protágoras*, por su parte, se construye a partir del interrogante por la posibilidad de enseñar la virtud, el *Menón*, por lo menos en lo que se atiene a su primera parte, hace, también, una investigación sobre este mismo cuestionamiento. Esta centralidad temática de la reflexión platónica puede rastrearse, igualmente, en diversas lecturas que lo han postulado como un magno educador (Moreau, 1959), como un autor en el que se puede encontrar la estrecha relación entre filosofía y educación (García, 2008) o, también, como un filósofo en el que se pueden rastrear diversas problemáticas a partir de sus consideraciones éticas sobre la educación (Angarita, 2015).

La relación de vida de Aristóteles con la educación es de doble vía. Recibe, por un lado, formación en Atenas a la luz de Platón. Seguidamente, por otra parte, fue maestro de Alejandro el Magno. Se trata, entonces, de un esmerado estudiante que fue, posteriormente, maestro. Sobre esta experiencia se intenta

observar algunos de los apuntes teóricos brindados por Aristóteles con relación a un tema que no es uno entre otros, sino que lo compromete directamente, en la medida en que se trata de una reflexión sobre su propia ocupación: la de aprender y la de enseñar. Teniendo en cuenta la indicación presentada, en lo que sigue, la reflexión asiste a varios lugares de la teorización aristotélica con el objeto de resaltar algunas indicaciones tanto sobre el conocimiento como sobre la educación. Los lugares son: *Metafísica A* y algunos apartados de *Poética* (principalmente 4, 9, 24 y 25). La elección de los pasajes de la obra del estagirita se sustenta en que estos lugares resultan emblemáticos para observar la doble operación resaltada: la de aprender y la de enseñar. En efecto, *Metafísica A* pone sobre la mesa lo relativo a la apropiación del conocimiento a partir de una serie de prescripciones que resultarán centrales no solo a la hora de comunicar el saber, sino al momento de constatar, en *Poética*, la manera en la que la poesía, principalmente la tragedia, se construye y el modo en que constituye una parte del currículo en la configuración del *zoon politikón*.

Betancourt (2013) considera que la investigación efectuada por Aristóteles en *Metafísica* no está centrada directamente en un análisis conceptual, sino en un detenido examen de la experiencia humana. Por esta vía, el estagirita considera cada una de las formas de aprehensión de lo real a fin de poder dar cuenta, de modo suficiente, de la más elevada de las formas de conocimiento. En este orden de ideas, se hace posible afirmar que Aristóteles dedica el Libro Primero de *Metafísica* a realizar una investigación por la sabiduría. La búsqueda teórica lleva al autor a proponer una gradación en la que se distinguen tres niveles necesarios para que se dé el conocimiento: en primer lugar, la sensación; en segundo término, la experiencia y, finalmente, lo relativo al arte y a la ciencia.

*Metafísica* se inicia con la siguiente formulación: “Todos los hombres por naturaleza desean saber (...)” (Aristóteles, 2003, p. A, 1, 980a 21). La prueba de esta indicación está dada por las sensaciones o, más exactamente, por el amor o por el apego que le tienen los hombres (Betancourt, 2013). De lo consignado podemos resaltar, desde ya, dos conclusiones. La primera es que las sensaciones constituyen la prueba del deseo de conocimiento de los hombres. La segunda está centrada en el lugar que ocupa la sensación en el conocimiento: el primer nivel.

En el examen de la naturaleza como medio para la aprehensión de lo real, Aristóteles indica que las sensaciones comportan una utilidad, es decir, le sirven a los hombres para algo: para guiarse en un camino, para saber quién habla o qué se está escuchando, para conocer la salubridad de algún alimento, para determinar la textura de alguna cosa, para ubicarse en el mundo, en suma, para seguir con vida. Sin embargo, ese apego y ese amor a las sensaciones (que constituyen la prueba de la formulación general con que inicia *Metafísica*) no se da por la utilidad que tienen, sino por sí mismas (Aristóteles, 2003). Según lo apuntado, al hombre no le interesa tanto ese situarse en el mundo que le procuran las sensaciones, sino saber que las tiene, que cuenta con ellas.

En la profundización temática, el estagirita se ocupa, básicamente, de dos clases de sensaciones: visuales y auditivas. Al examinar la experiencia humana,

se puede constatar que la preeminencia dentro de las sensaciones la tienen las visuales. Así, siguiendo la reflexión emprendida por Aristóteles (2003), los hombres prefieren la vista a los demás sentidos. Y la prefieren no solo cuando se actúa, sino, incluso, cuando no se va a ejercer ningún tipo de acción. La razón de lo anterior descansa en que las sensaciones visuales son las que más permiten conocer y distinguir las diferencias. Sin embargo, la sensación visual no resulta imprescindible a la hora de conocer, pues se puede llegar al conocimiento con carencia parcial o absoluta de la sensación visual.

Con la introducción de la sensación auditiva, se efectúa una jerarquización de los seres vivos de cara al conocimiento. La gradación, de menor a mayor conocimiento, es la siguiente: incapaces de aprender y sin inteligencia, incapaces de aprender pero inteligentes, capaces de aprender y, finalmente, los humanos con su gran diferencia, la razón. Los incapaces de aprender cuentan con algún tipo de sensaciones, salvo con la auditiva. Se trata, entonces, de una serie de animales que están impedidos de percepción sonora. Esta falencia hace que el animal no genere memoria y, por tanto, se imposibilite para desarrollar algún tipo de aprendizaje, en la medida en que no se puede preservar la sensación. Con la sensación auditiva se da, entonces, un salto de calidad, pues constituye una *conditio sine qua non* del conocimiento.

En un segundo nivel en la configuración del conocimiento se encuentra la experiencia, que da lugar a la parte más elevada: el arte y la ciencia. En el libro A de *Metafísica*, el estagirita no está interesado en realizar una diferenciación entre ciencia y arte (ciencia y *techne*) (Aristóteles 2003). La diferencia entre la ciencia y el arte se ubica, sin embargo, en que "(...) es propio de la *techne* el estar orientada a lo que siendo de una manera puede ser de otra, a lo que no es necesariamente así, a la cosa que en cada caso y cada vez se trata de producir (...)" (Betancourt, 2013, p. 43). Si bien hay, entonces, en la *techne* una referencia a la universalidad, su distinción con respecto a la ciencia está dada por su direccionalidad al terreno de lo posible, es decir, a la excepción hecha a la necesidad de ser de un específico modo. La consideración de la *techne* en la referencia a lo posible permite identificar a la poesía (una *techne*) como producto de la dimensión de lo posible. Esta indicación resultará crucial para tematizar el ejercicio literario presentado en *Poética* como verosimilitud en un sentido general o al interior de la obra artística.

Del arte y de la ciencia se rescatará, entonces, la universalidad de la regla y el conocimiento de las causas, los dos contenidos inalcanzables para la experiencia, en la medida en que solo se atiende a los casos particulares y que no se halla facultada para dar el salto a lo general. A partir de la distinción presentada, un hombre de experiencia solo está en condiciones de conocer, por ejemplo, el beneficio que le ha prestado la administración de un determinado medicamento para uno o unos casos particulares. Pero jamás podrá hacer la inferencia que le permita llegar a la formulación de la regla general: si el medicamento ha presentado un beneficio para (algunos o muchos) casos particulares en unas mismas condiciones. Tampoco podrá determinar la causa misma de la enfermedad o la razón o el por qué precisamente ese medicamento se postula benéfico para la

disminución o eliminación de la enfermedad, sin referencia exclusiva a un sujeto particular. Jamás se llegará a este tipo de contenidos, a menos que se deje de ser hombre de experiencia y se empiece a proceder como hombre de arte o de ciencia.

La teorización llevada a cabo por Aristóteles en *Poética* corresponde a lo que se podría denominar una investigación de campo. Es decir, no se trata del modo en que el autor considera que debería actuar la poesía o el modo en que debería escribir o crear el poeta. Se trata, más bien, de investigar en los textos poéticos (de modo preminente en los trágicos, salvo la escasa referencia a la comedia contenida en el apartado número 5 y las importantes aunque escasas referencias a la épica diseminadas a lo largo de los apartados del texto legados por la tradición) lo que entraña el arte poético, dando especial relieve al modo en que el poeta ha procedido para crear y para inscribir su arte. A partir de esta observación se hace visible la similitud de los procedimientos emprendidos por Aristóteles para la investigación efectuada tanto en *Metafísica A* como en *Poética*. Se trata, como se dijo al inicio del párrafo, de trabajos de campo sobre la experiencia humana: en *Metafísica A* sobre los oficios del saber y en *Poética* sobre las creaciones literarias.

La investigación emprendida por el estagirita se ha convertido en paradigmática, a tal punto que hoy por hoy *Poética* es un texto de obligatoria consulta y de referencia tanto para la investigación académica sobre el arte (y no solo sobre la poesía, sino de modo preferencial en el campo audiovisual (Brenes, 2011; Cabrera, 2006 y Real, 2008) como para el mismo quehacer interpretativo y creativo del artista. Idéntico destino le ha sido trazado a otras conceptualizaciones de Aristóteles, especialmente las que tienen que ver con *Retórica*, fundamentales para una comprensión de la vida y de la comunicación contemporáneas (Lorenzo & Sánchez, 2014). Destacar lo anterior implica reconocer una gran variedad de temas y de aspectos que entraña el texto estudiado. Por ello, la investigación aquí emprendida, como se ha indicado desde el principio de la reflexión, solo se limita a estudiar la relación de la poesía con la educación. En otros términos, se pregunta por las bases filosóficas para que la poesía pueda constituir parte del currículo de formación del zoon politikón. Para intentar una respuesta a lo anterior se ha hecho énfasis, como se indicó anteriormente, en los apartados 4, 9, 24 y 25 del texto mencionado.

Desde el apartado número 4 de *Poética* se hace dable observar las relaciones entre poesía y educación. Este apartado está destinado, básicamente, a identificar las causas del arte poético. Se trata de la pregunta por el origen, es decir, de aquello que justifica y configura una investigación filosófica (Aristóteles, 2003). Una vez constatado el carácter filosófico de la indagación con la remisión a *Metafísica A*, se vislumbra que las fuentes de la poesía son dos: el instinto de imitación, (concepto, por lo demás, bastante polémico que se explica por las diversas posiciones frente a él. Así, por ejemplo, Castillo (2015) lo postula como el concepto fundamental, es decir, el pilar sobre el que se ha edificado *Poética*; mientras que para Trueba (2004), por su parte, resulta un concepto sumamente difuso, en la medida en que no se encuentra una definición precisa del término

en *Poética*, por ello, no le queda otro camino que intentar una reconstrucción del concepto en toda la cultura griega antigua) y lo natural que resulta para el hombre tanto el ritmo como la melodía (Aristóteles, 1999).

Como se indicó, el procedimiento del estagirita es el propio de la investigación filosófica: indagar por el origen. En efecto, una vez se detectó que el instinto de imitación es una de las causas de la poesía, se dio paso a indicar que la causa de este instinto se finca en que en el hombre "(...) por la imitación adquiere sus primeros conocimientos (...)" (Aristóteles, 1999, p. 1048b 7). El recorrido lógico de la argumentación es, pues, el siguiente: la poesía es causada por el instinto de imitación del hombre y el hombre imita porque así es como adquiere sus primeros conocimientos.

Como un refuerzo de lo anterior, el estagirita agrega que el placer que se deriva de la contemplación de las imágenes tiene su causa en que "(...) aprender agrada muchísimo no sólo a los filósofos, sino igualmente a los demás (...)" (Aristóteles, 1999, p. 1048b 14). La relación con el conocimiento se hace universal, es decir, el conocimiento no es exclusivo de los que se ocupan de la investigación filosófica, sino que todos los hombres cuenta con la posibilidad de acceder al saber. Por esta vía se vuelve a la formulación examinada líneas atrás como el inicio de la reflexión por el saber en *Metafísica*: "Todos los hombres por naturaleza desean saber (...)" (Aristóteles, 2003, p. A 980 a 21). El placer se funda en que con esa acción los hombres están realizando un aprendizaje, en la medida en que gracias a la imitación artística se hace posible dilucidar en qué consiste cada cosa que es referida o representada.

Tal y como lo señala García Yebra (Aristóteles, 1999), uno de los puntos más discutidos de la teorización efectuada por Aristóteles sobre la poesía lo constituye, justamente, la determinación de sus causas. Así, por ejemplo, lo que esta reflexión ha denominado refuerzo teórico de la primera causa es tomado como la segunda causa de la poesía por algunos estudiosos del estagirita de gran renombre, tales como Ritter, Bywater, Rostagni y Hardy (Aristóteles, 1999). Esta investigación, sin embargo, ha optado por postular como segunda causa de la poesía lo natural que resulta para el hombre tanto el ritmo como la melodía. En modo alguno debe entenderse que la inclinación por esta opción se debe a la elección misma del traductor y anotador de *Poética*, en la medida en que la considera mejor fundamentada (Aristóteles, 1999). La elección, como se podrá constatar en la parte final de esta redacción, se debe a la consideración específica de la investigación emprendida, es decir, al cuestionamiento de si la poesía podría representar una materia de instrucción en la ciudad ideal.

Sobre las causas se hace obligatorio indicar, además, que son cualificadas como naturales (Aristóteles, 1999), muy a pesar de su resultado, es decir, de que la poesía se inscriba del lado de las cosas artificiales (Camacho, 2002). Las causas se postulan, entonces, como inherentes al hombre, pertenecientes a la especificidad que lo constituye como especie. Lo anterior no quiere decir, en modo alguno, que la poesía corresponde a una aparición milagrosa y solo explicable por el mágico toque o la locura producida por las musas, tal y como es sugerido por Platón (1997). Todo lo contrario, para el estagirita, aun cuando la poesía se

sitúa como *dispositio animae*, corresponde a un trabajo en el que “(...) desde el principio los mejor dotados para estas cosas, avanzando poco a poco, engendraron la poesía partiendo de las improvisaciones” (Aristóteles, 1999, p. 1048b 22-24). Como se ve, hay todo un desarrollo teórico en la ejecución del arte poético que implica un arduo trabajo que parte, necesariamente, de una disposición natural para este ejercicio artístico.

El examen realizado a las dos causas demuestra una estrecha relación entre poesía y educación, en la medida en que las dos causas se fincan en cuestiones intelectivas, tal y como lo sugiere Golden (1976) para comprender el concepto de *Katharsis*. En efecto, en la primera de ellas se apelaba a la fuente misma del saber, fundamento del instinto de imitación junto con la universalidad del saber y a la posibilidad de dilucidar los contenidos representados en la creación poética, potenciados por la especificidad del poeta. En efecto, como no cualquier persona está en la capacidad de crear y consolidar unos contenidos poéticos, no cualquiera está en capacidad de crear y de desarrollar un proyecto educativo. Esta tarea, tal y como se ha visto en el apartado número 4, correspondería exclusivamente a los *mejor dotados*: a los poetas.

El apartado número 9 de *Poética* está dedicado a la distinción entre la poesía y la historia. Distinción que es examinada desde los oficios, del modo en que lo establece Betancourt (2013) para la teorización llevada a cabo en *Metafísica A*. Tal y como corresponde a un trabajo de campo (de acuerdo a lo indicado líneas arriba), el estagirita identifica las diferencias entre las dos disciplinas estudiadas a partir del trabajo efectuado por cada uno de los sujetos intervinientes: el poeta trágico y el historiador. Por la misma vía, Trueba (2002) pretende dar lugar a esta distinción mediante la comparación del tratamiento dado a acciones destructivas y violentas en algunos pasajes de la *Historia* de Heródoto y en ejemplos literarios, principalmente extraídos de la tragedia antigua. Para Trueba (2002) se trata, en suma, de observar como dos discursos (el histórico y el poético) han procedido, de modo distinto, a narrar unos mismos hechos.

Lo que llama la atención del apartado número 9 es la conclusión a la que se llega a partir de la distinción entre historia y poesía. La diferencia fundamental entre los dos procedimientos estriba “(...) en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder (...)” (Aristóteles, 1999, p. 1451b 4-5). La historia se ocupa de lo meramente factual, de los hechos, de lo que ha ocurrido y del modo en el que ha ocurrido. La poesía, por su parte, cuenta con mayor libertad, en la medida en que para ella se abre la dimensión de lo posible. En ese orden de ideas, la poesía relata lo que podría suceder si se diese esta o aquella eventualidad, este o aquel cambio en los hechos, esta o aquella variante introducida por la imaginación o por la creencia del poeta trágico.

Esta libertad de la poesía a la hora de representar la acción vuelve a ser sometida a análisis por Aristóteles (1999) a la altura del apartado número 25. En este lugar, el autor indica que el poeta cuenta con tres opciones a la hora de decidirse a realizar su trabajo. Así, el poeta: “(...) o bien representará las cosas como eran o son, o bien como se dice o se cree que son, o bien como deben ser (...)” (Aristóteles, p. 1999, 1460b 9-11). Según lo consignado, el poeta, a la hora

de efectuar su creación, puede, en un primer momento considerar las cosas de idéntico modo a como sucedieron, sin que por ello se convierta en historiador y deje de ser poeta. Se trata, más bien, de una poesía que contiene, también, una connotación histórica, en la medida en que realiza la selección de algún hecho acaecido. En segundo lugar, el poeta también puede construir y representar la acción a partir del testimonio o de la creencia. En este caso el poeta ya se empieza a ubicar más allá del terreno de la verdad histórica, pues crea a partir de lo que escucha o de lo que alguien cree sobre unos determinados hechos. Finalmente, el poeta cuenta, además, con la opción de crear a partir de un juego de variables. En este caso, lo narrado se construye desde lo que pasaría si hubiese acontecido un hecho determinado o si hubiese ocurrido de una determinada manera.

Aunque parezca inaudito, disonante y sorprendente, solo atribuible a una cuestión de pasada, apuntada con ocasión de la redacción del penúltimo apartado del texto estudiado, el terreno de lo posible, tal y como se presentó en la argumentación, venía siendo preparado desde mucho antes, por lo menos desde el apartado número 9. No obstante lo anterior, la dimensión de lo posible no corresponde de modo exclusivo al desarrollo teórico expuesto en *Poética*. Ya en *Metafísica V* (2003), con ocasión de indicar la plurivocidad del ser, el estagirita señala que uno de esos modos en que se es y en el que se dice el ser corresponde, precisamente, al de la dimensión de lo posible.

La constatación de que la poesía se edifica sobre el terreno de lo posible, hace que esta clase de creación y, por extensión, todo tipo de arte imitativo sean comprendidos desde el concepto de verosimilitud. Lo anterior podría llevar a indicar que el concepto rector de *Poética* es la verosimilitud y no la imitación, como se sugirió anteriormente a partir de la investigación de Castillo (2015). La verosimilitud podría ser presentada como el concepto central por lo menos en lo que tiene que ver con la apreciación y con la evaluación de la obra artística. En este sentido, a la hora de establecer si una determinada representación imitativa podría ser considerada o no como artística, se hace obligatorio examinar si resulta o no verosímil, es decir, si de ella se hace posible predicar la posibilidad de su efectuación.

Para la reflexión aquí emprendida, resulta tan central el concepto de verosimilitud que de su interpretación depende la interpretación que se le dé a la totalidad de la obra. Con todo, habría, por lo menos, dos modos de entender la verosimilitud, una general (Sabido, 2012), que implica toda la poesía e, incluso, el arte en general y, también, otra específica (Cabrera, 2006), interior a la obra misma, en la medida en que se atiende de modo exclusivo a su composición.

Para Sabido (2012), por ejemplo, *Poética* constituye la feliz oportunidad de resolver la dicotomía entre acción y producción, presentada por Aristóteles en *Ética Nicomaquea* como indisoluble. Esta conjunción se da a partir de la representación mimética de la acción que demanda la tragedia. Al considerar con mucha atención lo indicado, la representación se postula como el terreno en el que tiene lugar la eclosión de la ficción. Hay, pues, una cierta y determinada relación de la creación poética con la realidad que se da, precisamente, como configuración del elemento señalado: la ficción, en los tres modos en que crea

el poeta, de acuerdo a lo presentado por Aristóteles en el apartado número 25 y expuesto líneas atrás. Según lo indicado, "(...) La ficción constituye la realidad poética, esto es, el espacio hipotético en que se verifica la acción producida" (Sabido, 2012, p. 152). De acuerdo a lo anterior, no se trata de que la ficción reemplace a la realidad y que el poeta solo se atenga a lo meramente ficcional, sino, más bien, que la ficción tiene una determinada relación con la realidad, a tal punto que permite que el poeta pueda construir y crear sobre ella. Se trata, en última instancia, de presentar la labor del poeta como la de una imitación creativa, sin importar el modo utilizado para efectuar la representación poética.

Cabrera (2006) en el análisis de los filmes de Hitchcock bajo las categorías estéticas de Aristóteles apela, como se dijo, a una verosimilitud especial, interna o correspondiente a la obra misma. En busca de presentar como verosímiles las obras de Hitchcock, introduce la distinción "(...) entre aquello que ocurre en el plano empírico o factual (...) y el plano de una inteligibilidad de lo posible (...)" (Cabrera, 2006, p. 140). La especificidad de la verosimilitud de estas obras artísticas estriba en la especial relación de los dos planos. Así, aun cuando un filme de Hitchcock pudiera comportar una absoluta inverosimilitud factual (en la medida en que lo realizado por los personajes, por ejemplo, resulte absolutamente inverosímil), la obra en su conjunto, de cara al plano de la inteligibilidad de lo posible resulta completamente verosímil, en la medida en que se da cabida a la eclosión del sentido mismo del filme. Por esta vía interpretativa no solo se logra salvar y rescatar la obra de Hitchcock del indeseado terreno de lo inverosímil, sino las creaciones de una muy extensa lista de directores, si hay que referirse de modo exclusivo al arte cinematográfico.

La noción de verosimilitud, entendida de modo general o al interior de la obra misma, permite dimensionar y comprender el elogio realizado a Homero en el apartado número 24: "Fue también Homero el gran maestro de los demás poetas en decir cosas falsas como es debido (...)" (Aristóteles, 1999, p. 1460a 17-19) y encuadrarla dentro de un posible reclamo realizado al proceder de los poetas en *Metafísica A*: "(...) mienten mucho los poetas (...)" (Aristóteles, 2003, p. A 983 a 3). De lo que se trata en los textos seleccionados es de especificar la labor del poeta como creador en cualquiera de los tres aspectos mencionados, pues, sin importar la selección que haga para representar la acción, se ve obligado a trabajar a partir de la dimensión de lo posible.

No obstante lo señalado sobre la especificación de la poesía como imitación creativa en cualquiera de los aspectos destacados de la lectura del apartado número 25, lo que más sorprende del apartado 9 es la lapidaria afirmación, según la cual: "(...) la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular (...)" (Aristóteles, 1999, p.1451b 7-9). La formulación apuntada es caracterizada por Trueba (2002) como uno de los puntos más oscuros de *Poética*. Fiel al proceder efectuado en el primer capítulo de *Ética y tragedia en Aristóteles* (Trueba, 2004), la autora acude al contexto griego con el objeto de esclarecer esa referencia filosófica de la poesía. Heath (1999) coincide con Trueba en que esa superioridad de la poesía frente a la historia resulta verdaderamente confusa. Pero, a diferencia de

la autora mexicana, propone una inmersión en *Poética*. Esta pesquisa lo lleva a sostener que la alegada superioridad de la poesía sobre la historia corresponde a una extensión que se ha hecho de la tragedia. Superioridad que, por ello mismo, no se sostiene para otros géneros poéticos, como el yámbico, condenado a lo particular.

La reflexión aquí emprendida propone realizar una dilucidación de estos contenidos a partir de la confrontación del apartado número 9 de *Poética* con *Metafísica A*. Este cotejo está en capacidad de brindarnos una solución a la cuestión, en la medida en que el gran interrogante del apartado número 9 es acometido de frente y sin dilaciones en *Metafísica A*. En otros términos, en el Libro Primero de *Metafísica* se brinda una definición absolutamente clara de lo que el estagirita entiende por filosofía o, más bien, en este lugar se indica el objeto tanto de los contenidos como de la investigación adelantada por esa especificidad del saber denominada filosofía (Betancourt, 2013).

Los elementos aducidos para indicar ese carácter elevado y filosófico de la poesía están referidos a que este tipo de representación alcanza lo universal (Aristóteles, 1999). La universalidad de la poesía se constata en que la acción narrada no corresponde a lo sucedido a un hombre particular, sino que, por apelación a la verosimilitud, la acción puede ser endilgada a cualquier miembro de la especie humana, aun cuando el poeta haya dado una determinación nominal a los personajes. La historia, por su parte, está circunscrita a exponer y a narrar una serie de hechos particulares acaecidos a individuos particulares en situaciones eminentemente particulares (Aristóteles, 1999).

Ese carácter elevado y filosófico de la poesía (o de la tragedia, de acuerdo a la interpretación de Heath (1999)) puede ser constatado, como se dijo, mediante dos remisiones a *Metafísica A*. La primera destacaría lo concerniente al género, la segunda, los niveles del conocimiento referidos al principio de este apartado. Desde la clásica noción de definición aristotélica bien se podría afirmar que la historia se ocupa de la especie, mientras que la poesía lo hace con el género. En la medida en que el género corresponde a un escalón más alto de los modos de ser y de decir el ser, lo que se ocupa del género tiene un estatus mayor que lo que se ocupa de la especie. Justo en esto radica esa noción de generalidad que el estagirita le atribuye a la poesía en el apartado número 9 de *Poética*. Esta misma vía es la que constata y destaca el carácter elevado y filosófico de la poesía. En efecto, según *Metafísica A*, la filosofía corresponde al estudio de las primeras causas y de los primeros principios (Aristóteles, 2003), es decir, la filosofía se ocupa de lo absolutamente general y primero. Esta atribución de la filosofía es la que hace que la poesía, por ser más general que la historia, por ocuparse del género y no de la especie, resulte más elevada y más filosófica que el discurso histórico.

En la misma remisión a *Metafísica A*, la historia, por otra parte, comportaría un tipo de saber centrado, de modo exclusivo, en el primer nivel del conocimiento: en la experiencia. El historiador es, a los ojos del estagirita, un hombre de experiencia, es decir, un hombre que sabe que un determinado fármaco puede curar a alguien, pero incapaz de establecer una regla general que trascienda

los casos estudiados. Lo anterior no puede endilgarse a una incapacidad del historiador, sino, más bien, a una especificidad del discurso histórico, en la medida en que, por ejemplo, de la efectuación de dos hechos no se hace dable predecir, con exactitud, la ocurrencia de un tercero. La historia, en la medida en que no puede establecer reglas generales, estará condenada al nivel de la experiencia. La poesía, por su parte, se ubica un escalón más arriba, en la medida en que, a partir de la especificidad de la verosimilitud, está en capacidad de crear unas reglas generales mediante la selección de alguna acción, de una creencia, de un informe o como fruto de la aplicación de algunas variables. Lo anterior hace que se postule como "(...) un conocimiento universal por causas y principios, un saber puramente racional, fundado en conceptos (...)" (Betancourt, 2013, p. 41).

Queda clara entonces, por la remisión a *Metafísica A*, la superioridad de la poesía frente a la historia. Con todo, se hace necesario tener en cuenta que la poesía, de acuerdo a lo conceptualizado por el estagirita, solo está un escalón más arriba, pues se ubica en el terreno de la técnica. Lo anterior implica reconocer que, aun cuando se le adjetiva como filosófica, está por debajo de lo que sería propiamente la filosofía. Esta constatación lleva a afirmar que el poeta, como poseedor de un saber universal pero dirigido a la práctica y a la dimensión de lo posible, se hace menos sabio que el filósofo, quien dirige su investigación y su conocimiento a los primeros principios y a las primeras causas.

## ÉTICA, POLÍTICA Y EDUCACIÓN

Los resultados obtenidos por el análisis tanto de *Metafísica A* como de *Poética* resultan aleccionadores al considerar la parte final del Libro VII y el Libro VIII de *Política*. Como se ha indicado desde la introducción, los apartados seleccionados de este último texto están destinados a teorizar sobre la educación de los jóvenes. En este sentido, al transitar por esta parte del texto, al lector se le ponen de presente una serie de recomendaciones sobre las temáticas y sobre el modo en el que debe efectuarse la educación. Esta sección de *Política* constituye, entonces, un lugar central para interrogar por la posibilidad de la poesía en el currículo de formación dentro de los lineamientos éticos y políticos que le adscribe el estagirita.

Ética y política se presentan, la mayoría de las veces, en una suerte de conjunción indisoluble. Tal es así que, por ejemplo, Aristóteles (1988, VII, 1, 1323a ss) postula como suprema finalidad de la política el concederle realidad existente al bien. Se trata, según lo consignado, de una línea borrosa, como la indicada por Gerson (1999) en la justificación de las fronteras entre lógica y metafísica. Así, lo que ocurre con *Categorías* y con *Metafísica* puede ser constatado en numerosos apartados del corpus ético y de *Política* mediante un estudio de inmersión en estas obras. La reflexión aquí emprendida amplía la relación indicada hasta incluir la referencia a la educación, a tal punto de considerar que la relación entre ética y política se halla sellada o asegurada por la inmediata referencia a un proceso educativo. Lo anterior se constata al identificar que la gran pretensión de la política solo se puede materializar mediante el esfuerzo del ejercicio de un único

camino: hacer virtuosos a los hombres, es decir, desarrollar un proceso educativo (Aristóteles, 2000, p. I, 9, 1099b-10ss).

La formulación de la tarea de hacer virtuosos a los hombres requiere, en primerísimo lugar, del examen de dos formulaciones. La primera corresponde a la indicación de que la educación constituye una preocupación de Estado y, en cuanto tal, debe ser desarrollada por él, en la medida en que constituye el medio de conducción del zoon politikón (Yepes, 2013). Lo anterior nos presenta a la educación y a la ética insertadas en la política. Así, para la consecución del bien supremo de la ciudad (fin de la política) se requiere tanto el proceso educativo del zoon politikón como el bien de los hombres que componen la ciudad, ya que se constituye en la vía expedita para obtener el bien general. Lo consignado resulta clave al tematizar a la política como la más importante de las ciencias prácticas.

La segunda de las formulaciones hace distinción de los capacitados para la virtud. Esta indicación, de entrada, marca el límite entre el hombre y el animal. De este modo, las acciones que cuentan con la prerrogativa de ser virtuosas son (*al igual que las relacionadas en Poética 6*) única y exclusivamente las humanas. Pero, dentro de ellas, hay también una discriminación, pues las acciones de los niños no pueden ser tenidas en cuenta, ya que para predicar la felicidad de alguien, y, por tanto, su virtud, se hace necesario examinar la vida entera del hombre, a fin de no encontrar calamidades en ningún momento de ella, pues las desgracias son, precisamente, las que marcan la infelicidad y, en cuanto tal, la ausencia de virtud (Aristóteles, 2000, p. I, 9, 1100a-1ss). Con todo, se hace importante no perder de vista que al hablar de virtud no se atiende de modo exclusivo al ámbito del saber, en la medida en que corresponde al espacio de lo puramente práctico. La virtud para el estagirita, "(...) por tanto, es un hábito, disposición o actitud para elegir el justo medio, para evitar el exceso y el defecto" (Marcos, 2011, p. 20).

Si se trata de hacer virtuosos a los hombres y, como se ve, esto presupone por sí una labor educativa, se hace necesario, entonces, recalcar el propósito establecido por Aristóteles para la ciudad, así como tener en cuenta los diversos factores que intervienen en la formación de la persona. La ciudad debe procurar, entonces, el perfecto ejercicio de la virtud, pues solo ella tiene la facultad de conducir a los hombres y a la ciudad a la felicidad (Aristóteles, 1988, VII, 6, 1332a 4ss). Para lograr este objetivo se requiere, en primer lugar, realizar una recta planeación y, en segundo término, encontrar los instrumentos tendientes a la consecución del propósito establecido. La labor queda en manos del legislador, a fin de que sea él quien regule todas y cada una de las cuestiones que resulten determinantes para la obtención del mejor gobierno para la ciudad.

En ese orden de ideas, puede decirse que el procedimiento seguido por Aristóteles en *Política* es, de algún modo, el mismo establecido por Platón en *República* (cf. Platón, 2003, 376d & Aristóteles, 1988, VII, 10, 1331a-1ss). En efecto, tanto uno como otro señalan como método de la investigación el examen de lo general para llegar a teorizar sobre lo particular, los dos temas se orientan hacia una finalidad claramente preestablecida, es decir, la consecución del Bien y de la felicidad (cf. Platón, 2003, 376d & Aristóteles, 1988, VII, 14, 1334a-22ss). Una vez que Aristóteles establece el objetivo general se centra en el estudio

de los factores que pueden hacer virtuoso al hombre. Los factores son tres: la naturaleza, el hábito y la razón (Aristóteles, 1988, VII, 13, 1332a-11). Sobre esta base se soporta el éxito de todo el proyecto educativo. La dificultad surge desde el mismo principio, pues la naturaleza, en tanto disposición del ánimo, va a corresponder siempre a un selecto grupo: los mejor dotados. La labor educadora debe centrarse en el cultivo y en la dirección tanto de los hábitos como de la razón en plena armonía (Aristóteles, 1988, VII, 14, 1334a-7ss), a fin de cumplir con el gran propósito: hacer del hombre un ser virtuoso.

Líneas arriba se señalaba que la educación en *Política* corresponde al Estado y, en cuanto tal, específicamente, al legislador. El ejecutor de este oficio no ahorra fuerza y energía, pues concibe su función educadora de modo holístico: parte de la misma función pública otorgada por la ley hasta, haciendo uso de ella, insertarse totalmente en el dominio de lo privado. Pero, posteriormente, la función pública recorre el camino contrario, es decir, parte desde el mismo seno de lo privado para regresar a lo público, al cumplimiento de la meta y fin propuestos como resultado necesario de su irrupción, aunque, como se ve, ya totalmente predeterminada. En ese orden de ideas, resulta ejemplarizante destacar el modo en que Aristóteles postula la intervención del legislador en el seno de la familia y de cada uno de los miembros que la componen. A los miembros se les ordena, entre otras cosas, lo concerniente a su vida conyugal, a la ideal diferencia de edades entre padres e hijos y, también, al sometimiento de los nuevos ciudadanos a las leyes de la ciudad (Aristóteles, 1988, VII, 16, 1334a ss).

Pues bien, en la Ciudad se está bajo la batuta del legislador desde antes de nacer hasta completar el desarrollo del hombre como ser virtuoso. Lo anterior exige una formación para el joven en diversas áreas y un tipo específico de educación en las diversas edades. Al desarrollo de estos temas, Aristóteles, como se indicó, dedica la última parte del Libro VII y todo el libro VIII de *Política*. De entre las cosas que podrían sorprender encontramos que en el Libro VIII consagra más de un apartado a la música y a la importancia de su enseñanza. Así, el estagirita no duda en afirmar:

Y como resulta que la música es una de las cosas agradables y que la virtud consiste en gozar (...) Y, en los ritmos y en las melodías, se dan imitaciones muy perfectas de la verdadera naturaleza de la ira y de la mansedumbre, y también de la fortaleza y de la templanza y de sus contrarios y de las demás disposiciones morales ( y es evidente por los hechos: cambiamos el estado de ánimo al escuchar tales acordes) y la costumbre de experimentar dolor y gozo en semejantes imitaciones está próxima a nuestra manera de sentir en presencia de la verdad de esos sentimientos (Aristóteles, 1988, VIII, 5, 1340a 20).

Lo apuntado sobre la educación musical corresponde al resultado de uno de esos tres aspectos que el legislador debe procurar en la educación de

los jóvenes. Una mirada sobre *Poética* permite constatar que los elementos cualitativos de la tragedia persiguen el mismo objetivo que la educación musical. Así, con el propósito de presentar una definición de tragedia, Aristóteles señala:

Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones (Aristóteles, 1999, 1449b 24-28).

Lo que se observa, *prima facie*, al compaginar las dos citas, es que tanto la música como la tragedia constituyen dos formas de imitación. Y es una imitación que se logra de la verdadera naturaleza de ciertas pasiones, en la música; en la tragedia, por su parte, lo que se constata es una imitación de las acciones humanas, pues son estos rasgos, precisamente, los que conducen al individuo a la dicha o a la desdicha, pero no se trata de la imitación de cualquier acción, sino de aquella que cumpla con los requisitos de ser esforzada y completa. En ese orden de ideas, el proyecto educativo de *Política* preferirá la dicha en la medida en que es el resultado de la virtud y, también, el fin último hacia el que tiende la ciudad.

La cita de *Política* da noticia de lo que podemos hallar en la música, es decir, ritmo y melodías; la cita de *Poética* deja ver que en lenguaje ornado se contienen ritmo, armonía y canto. Como vemos, el ritmo pertenece tanto a la música como a la tragedia misma. Se hace necesario recordar, de acuerdo a lo señalado en el apartado anterior, que el ritmo y la melodía son postulados por el estagirita como la segunda de las causas naturales de la poesía. Por ello, no puede llamar a sorpresa el hecho de que tanto una como otra cita y, por tanto, las dos manifestaciones artísticas conduzcan a un mismo punto: a la catarsis (muy a pesar de lo discutido que pueda resultar esta noción en la conceptualización llevada a cabo en *Poética* (Belfiore, 1999)). En efecto, la música está orientada a cambiar el estado de ánimo de quien escucha los acordes; la tragedia, por su parte, conduce, en último término, a la expiación de compasión y de temor. Al atender a este punto, se hace posible observar el carácter central que ocupa el ritmo en una y otra, pues se convierte en un medio idóneo para provocar la catarsis en el espectador.

Aleccionados por lo presentado, queda clara la pertinencia de la poesía como objeto de estudio en la ciudad ideal, en la medida en que, directamente, por la conexión de la segunda causa de la poesía, se exige el estudio del ritmo y de la melodía, por lo que provoca en la conducción del zoon politikón hacia el bien. De modo específico se puede señalar, también, que una parte de la poesía, la tragedia, resulta imprescindible en la formación del ciudadano o, lo que es lo mismo, habrá que repetirlo, en la conducción del zoon politikón hacia el bien, principalmente por los elementos destacados de la definición realizada de tragedia en el apartado número 6.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ANGARITA, R (2015) Platón, la poesía y los poetas, una lectura desde la educación. *Revista Katharsis*, (19), 135-150.
- ARISTÓTELES (2000) *Ética Nicomáquea*. En: *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1999) *Poética*. Tercera reimpresión. Traductor: Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1988) *Política*. Traductor: Manuel García Valdés. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2003) *Metafísica*. Segunda reimpresión. Traductor: Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- BELFIORE, E (1999) *Pleasure, Tragedy and Aristotelian Psychology*. En L. P. Gerson (ed.), *Aristotle: Critical assessments. Volume IV: Politics, Rhetoric and Aesthetics* (pp. 272-288). London and New York: Routledge.
- BETANCOURT, W (2013) La filosofía como modo de saber. *Aristóteles, Metafísica A, 1, 2, (980 a 21 – 983 a 24)*. *Praxis filosófica*. 37, 31-55.
- BRENES, CS (2011) El valor práctico de la teoría: Enseñar la poética de Aristóteles a guionistas/ The practical value of theory: Teaching Aristotle's poetics to screenwriters. *Comunicación y Sociedad*, 24(1), 101-117. Retrieved from <http://search.proquest.com/docview/1243100516?accountid=29068>
- CABRERA, J (2006) *Hitchcock entre Zizek y Aristóteles*. México: Red Signos Filosóficos.
- CAMACHO, J (2002) Verdad y verosimilitud en la *Poética*: Paz y Aristóteles. *Tópicos. Revista De Filosofía*, (23), 29-47.
- CASTILLO, M (2015) Acerca de la relación mimesis-mûthos en la poética de Aristóteles: en torno a los criterios de necesidad y verosimilitud. *Tópicos. Revista De Filosofía*, (48), 201-223.
- GARCÍA, M (2008) El pensamiento pedagógico de Platón. *Revista panamericana de pedagogía: saberes y quehaceres del pedagogo*, No.12, 77-93.
- GERSON, L (ed.) (1999) *Aristotle: Critical assessments. Volume I: Logic and Metaphysics*. London and New York: Routledge.
- GOLDEN, L (1976) The clarification theory of katharsis. *Hermes*, No. 104, 1976, pp. 437-452.
- HEATH, M (1999) The Universality of Poetry in Aristotle's Poetics. En L. P. Gerson (ed.), *Aristotle: Critical assessments. Volume IV: Politics, Rhetoric and Aesthetics* (pp. 356-373). London and New York: Routledge.

JAEGER, W (1992) Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega, México: Fondo de Cultura Económica.

LORENZO, FC, & SÁNCHEZ, AG (2014) El twitter de Aristóteles. Una revisión de los conceptos clásicos de la retórica clásica en la actual sociedad digital. Vivat Academia, 17 (126), 20-30. Retrieved from <http://search.proquest.com/docview/1522269479?accountid=29068>

MARCOS, A (2011) Aprender haciendo: paideia y phronesis en Aristóteles. Educação, 34 (1), 13-24.

MOREAU, J (1959) Platón y la educación. En: Los grandes pedagogos. México D.F.: FCE.

OROZCO, D (2012) The quest for a poetics of goodness in Plato and Aristotle. Ideas y valores, LXI, 150, 179-202.

PLATÓN (2003) Diálogos IV. República. Madrid: Gredos.

PLATÓN (1997) Fedro. En Diálogos III (227a-279c). Madrid: Gredos.

REAL, AJD (2008) Ut Pictura Kynesis: relaciones entre pintura y cine. España: Universidad Complutense de Madrid. Retrieved from <http://www.ebrary.com>

SABIDO, C (2012) Poética y ficción en Aristóteles. Estudios: Filosofía, Historia, Letras, (101), 151-163.

TRUEBA, C (2004) Ética y tragedia en Aristóteles. Barcelona: Anthropos.

TRUEBA, C (2002) Poesía y filosofía en la Poética de Aristóteles. Signos Filosóficos, (8), 35.

VERNANT, JP (2004) Los orígenes del pensamiento griego. Buenos Aires: Paidós.

YEPES, W (2013) La educación como ideal de Estado: reflexiones en torno al libro VIII de la Política de Aristóteles. Revista Lasallista De Investigación, 10 (2), 118-127.