

Aristóteles: *perì demokratías*. La cuestión de la democracia

Aristotle: *perì demokratías*. The question of democracy

JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ

I.E.S. Os Rosais, Vigo

RESUMEN. El análisis de las categorías básicas definitorias de la política, lo que constituye a la polis misma, debieran llevar a Aristóteles a establecer la democracia como el régimen que mas fielmente las encarnaba, sin embargo las duras críticas hechas a lo que se conocía por democracia le condujeron a concluir que este era un régimen viciado y que la politeia sería la constitución plausible más justa. Esa alternativa ha acarreado un sinfin de interpretaciones diversas y contradictorias. Se pretende aquí arrojar un poco de claridad respecto de la posición aristotélica ante la democracia y la consecuencia de su alternativa.

Palabras clave: Pólis, democracia, republicanism, ley, parresía.

ABSTRACT. The analysis of Aristotle on basic categories that define the political thing, that constitute the polis, should have the democracy as logic conclusion. However that was not the Aristotle's conclusion. He directed hard critics against democracy, and he proposed the politeia as a realist and fair constitution. This issue has generated several and contradictory interpretations. This paper examines the real position of Aristotle on the democracy and his alternative regime.

Key words: Pólis, democracy, republicanism, law, parresía.

1. *El problema*

Mucho se ha dicho acerca del juicio de Aristóteles sobre la democracia. Hay quien le atribuye una concepción antidemocrática, quien exactamente lo contrario. La diversidad de interpretaciones suele reconocer que el texto que les sirve de base no es, cuando menos, unívoco y sin más de un matiz. Y, en efecto, debe procederse con cuidado pues son muchas las diferencias que cabe encontrar en los textos ¹. Trataremos de aportar alguna luz al asunto.

¹ Demos algunos nombres. En favor de una interpretación democrática: P. Aubenque, «Aristote et la democratie», en P. Aubenque, A. Tordesillas (ed.), *Aristote politique. Etude sur la Politique de Aristote*, PUF, París, 1993, pp. 255-264; M. Nussbaum. «Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. supl., 1988, pp. 145-184; «Aristotelian Social Democracy», en R. B. Douglass, G. M. Mara,

Habría que partir en primer lugar del dato del distinto tiempo de redacción de los libros que componen *Política*, o, al menos de los manuscritos que sirvieron de base a su reescritura posterior, y también de su distinto enfoque. Es conocido el enfoque más próximo a Platón de los libros VII y VIII de la ordenación tradicional, escritos posiblemente en una etapa temprana, aún influido por la Academia, antes, desde luego, que escribiera la *Ética a Nicómaco*, si lo comparamos con lo que leemos en los IV, V y VI²; y también sabemos, por lo que Jaeger nos ha mostrado, que éstos libros, a pesar de su ubicación, habrían sido escritos, con el libro I, mucho más tarde. Cuando hablamos de enfoque, nos referimos, claro es, a una cuestión de método, no a contenidos concretos, pues, no es menos conocida la crítica a Platón hecha en los libros VII y VIII³. La proximidad de la que hablamos es relativa a la búsqueda del régimen ideal, algo que ha desaparecido de los libros escritos más tarde, cuya orientación es mucho más pragmática, como si en Aristóteles se cumpliera una evolución parecida a la experimentada por el maestro en lo que va de *República* a la carta VII y VIII, o a *Leyes*.

Por otra parte habría que distinguir el análisis *teórico-conceptual* del libro primero del registro *empírico*, apoyado en el estudio histórico y el trabajo comparativo entre constituciones, de los mencionados libros IV, V y VI.

Por último, sería aconsejable tener presente cierta *inflexión* teórica que trae aparejada ese nuevo enfoque más empírico, que hace que en ningún caso quepa tomar lo dicho en estos libros como una especie de plasmación concreta de un análisis más general hecho en otros.

H. S. Richardson (ed.), *Liberalism and the Good*, N.York, Routledge, 1990, pp. 203-252; B. Yack, *The Problems of a political Animal*, Univ. California Press, Berkeley, 1993; J. Waldron, «The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Ch.11 of Aristotle's Politics», en *Political Theory*, 23, 1995, pp. 563-584. En contra de tomar a Aristóteles como favorable a la democracia: R. R. Sinclair, *Democracia y participación en Atenas*, trad. M. M. Rubio, Akal, Madrid, 1999; G. E. M. De Ste Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, trad. T. de Lozoya, Akal, Madrid, 1988; A. Domenech, *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2004, pp. 45-58; R. Mulgan, «Was Aristotle an "Aristotelian Social Democrat"??», en *Ethics*, n.º 111, oct. 2000, pp. 79-101; *Aristotle's Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1977. Estudios clásicos como los de A. E. Taylor, W. D. Ross, o I. Düring, no entran a fondo en el problema limitándose a mostrar el desacuerdo con la democracia en cuanto régimen desviado y el régimen mixto como alternativa.

² Es significativo de la distancia que toma con Platón cómo se refiere a él en el libro IV, «uno de mis predecesores» (observación hecha por I. Düring, *Aristóteles*, trad. B. Navarro, UNAM, México, 1990, p. 737).

³ Desde que en el año 1923 Werner Jaeger lanzara su tesis —por lo demás siguiendo la senda de Wilamowitz— la polémica no ha cesado. Sin embargo, después de tan continuado debate, parece haberse impuesto una no muy precisa posición en la que vendrían a coincidir la mayoría, que aceptaría una cronología efectivamente diversa en la escritura de los libros, pero no el énfasis jaegeriano en el carácter platónico de unos frente al más propiamente aristotélico del resto; cuestión, pues, tan sólo ya de grado. En cualquier caso hay que tener siempre presente que toda la obra fue reelaborada por Aristóteles en el segundo período de Atenas, es decir posterior al 335, su última etapa, que tendría por año final el 322.

Si partimos del libro I, allí encontramos el análisis de lo que es inherente a la categoría de *política*⁴. De las conclusiones a las que una lectura atenta llega, como la identificación de «político» con *libres e iguales*, que *participan* en el gobierno, que *deliberan*, esto es, practican la virtud política por excelencia, el contraste de opiniones que exige el dominio de la *acción*, de lo contingente, que gobiernan *dialógicamente*, *no instrumental* ni *paternalistamente* etc, podría pensarse que si hay un tipo de régimen en el que mejor podrían concretarse éste sería la *democracia*. Las características que el mismo Aristóteles atribuye a este régimen no parecerían conceptualmente dejar otra alternativa toda vez que se define por su libertad, por su igualdad, por el gobernar por turnos⁵; incluso cuando en el libro III nos define las características propias al concepto de ciudadano, se ve obligado a reconocer que el concepto en realidad viene a corresponder al ciudadano democrático (1275b, 5-6). Sin embargo, no fue esta la conclusión que adoptó. Aristóteles mostró su inclinación preferente, desde una óptica realista, por el régimen denomina-

Es obligado dejar constancia de la bien conocida discrepancia del viejo H. von Arnim respecto de las tesis de Jaeger. Mientras que éste último situaba en la etapa aún platónica de Asos, en que Aristóteles compartía el círculo platónico de Hermias, los libros II, III (salvo los cap. XIV-XVIII), VII y VIII, que constituirían la *Política primitiva*, y los libros IV, V, VI, y I entre los últimos, subrayando su componente antiplatónica, Von Arnim ubicaba el libro I con el III entre los más tempranos, quedando para una última etapa el VII y VIII. Véase el trabajo de J. Aubonnet que precede a su edición: Aristote, *Politique*, livres I et II, Les Belles Lettres, París, 1991, pp. CIX y ss.

⁴ Su análisis lo hemos seguido en otro trabajo, del que éste podría ser complementario: J. Álvarez Yágüez, «La categoría de política. Aclaraciones desde la perspectiva de un clásico republicano», en *Isegoría*. n.º 39, jul.-dic. 2008, pp. 311-333.

⁵ Aristóteles traza como rasgos distintivos de la democracia los siguientes: su principio sería el de *libertad e igualdad*; de hecho el concepto democrático de justicia atendería siempre a una *igualdad según el número* (*katá arithmôn*), no según méritos (*kat'axian*), igualdad estricta, lo que exige que nadie tenga más poder político que otro, igual ricos que pobres, aunque esto lleve a un poder colectivo superior de los segundos, pues suelen ser mayores en número. Pues que haya gobierno es una necesidad y, como la libertad radical significaría no estar sujeto a obediencia de ninguno, la solución será el *gobernar y ser gobernado por turnos* (*tò en mèrei árkhesthai kai árkhlein*). En cuanto a sus instituciones, la *Asamblea* (*ekklesia*) tenía la máxima soberanía, y en segundo lugar el *Consejo* (*Boulé*). Todos los ciudadanos podrían ser seleccionados para todos los cargos o magistraturas, siendo el *sorteo* (*kleros*) un procedimiento preferente cuando no se trataba de responsabilidades que exigieran experiencia o habilidades especiales, en cualquier caso nunca en función de la propiedad; tendrían destacadamente esa universalidad los tribunales de justicia; y también sería una condición característicamente democrática la corta duración, en la medida de lo posible, del desempeño de las magistraturas, siendo así que ninguna podría ser *vitalicia* (*aidion*). Los cargos debieran ser *pagados* (*misthophorein*) para que todos pudieran detentarlos. Y a todo esto añade: «puesto que la oligarquía se define por el linaje (*gêneis*), la riqueza (*plouto*) y la educación (*paideia*), las notas de la democracia parecen ser las contrarias a éstas: falta de nobleza (*agêneia*), pobreza (*penia*) y trabajo manual (*banausia*)» (1317a, 40-1318a, 10).

Para las citas seguimos la versión de Julián Marías y María Araujo (Aristóteles, *Política*, C.E.C., Madrid, 1983), no en la numeración de los libros, que, sin embargo, la hacemos por la ordenación tradicional y no la de Newman, seguida por los autores.

do sin más *politeia*. El conocido como *demokratía* quedaría situado tan sólo como el menos malo de los desviados. Así, de hecho ha quedado acuñada canónicamente su posición: abandonado el plano ideal, solo nos queda la *politeia*, siendo además la democracia su perversión. Con lo que las preguntas surgen inmediatamente. ¿A qué es debida esta incongruencia? ¿Por qué excluyó la democracia como la opción representativa de lo político? ¿Fue su preferencia por la *politeia* una opción, entonces, antidemocrática?

2. *Males de la democracia*

2.1. *Cautiones hermenéuticas*

En primer lugar sería necesario tener muy presente un rasgo peculiar de la situación en que se encuentran todas las críticas dirigidas a la democracia, las de Tucídides, Isócrates, Jenofonte, el llamado «Viejo Oligarca», Platón, Aristóteles y otros. Todas ellas no se refieren nunca a ninguna teoría o libro alguno determinado, pues, seguramente no los había, al menos no tenemos noticias de ello. M. I. Finley era rotundo al respecto: «nunca existió en Atenas una teoría articulada de la democracia»⁶. Sí había, en cambio, defensas recogidas en discursos y textos literarios, en que, a menudo, la democracia era presentada como orgullo de los atenienses, pero, con ser importantes, no tenían mayor alcance teórico⁷. La mejor que conservamos es sin duda la céle-

⁶ M. I. Finley, *Vieja y nueva democracia*, trad. A. Pérez, Ariel, Barcelona, 1981, p. 134. D. Mustí no es en absoluto de esta opinión. La tesis central de su libro es que sí existió en Grecia una «teoría democrática de la democracia», pero en realidad se refiere a que a través de los discursos, prácticas, representaciones, textos literarios sí puede reconstruirse una articulación coherente de conceptos que sustentarían el régimen democrático. Como se ve, la discrepancia no está realmente en esto sino en qué se entiende por *teoría*; D. Mustí, *Demokratía, orígenes de una idea*, trad. P. Linares, Alianza, Madrid, 2000. Un ejemplo de buena reconstrucción, hecha al hilo de las críticas a la democracia es el que nos ofrece A. H. M. Jones en su libro *Athenian Democracy*, F. A. Praeger, N. York, 1958, cap. III, pp. 41-72 (puede consultarse on line en www.archive.org).

⁷ Como cuenta el sabio Adrados, todos los géneros literarios se vieron modificados con la democracia. A través de la tragedia, la comedia, la historia, la oratoria, además de la filosofía podemos observar algunos de los argumentos políticos que se esgrimían. F. Rodríguez Adrados, *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Alianza, Madrid, 1997. El excelente libro que es *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 1975, pp. 216 y ss., nos ofrece un panorama completo del conjunto de ideas que sirvieron de base a la democracia, toda una nueva forma de pensamiento que hace que Adrados hable de «Ilustración». Véase también del mismo autor, *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid, 1997, cuyos cinco primeros capítulos están dedicados a la democracia ateniense. Una base filosófica se encuentra ciertamente en el sofista Protágoras; aunque, como es bien sabido, muchos enfoques sofistas sirvieron exactamente para lo contrario, para la justificación del poder del más fuerte como ocurre en Calicles o Trásimaco. Ver: J. Ober, «Conflictos, controversias y pensamiento político», en R. Osborne (ed.), *La Grecia clásica*, trad. G. G. Djembé, Oxford U.P., 2002, cap. V.

bre «Oración fúnebre» atribuida a Pericles por Tucídides en *Las guerras del Peloponeso*. Otros textos significativos, como los que encontramos en Herodoto, o los pasajes de Eurípides, especialmente en *Las Suplicantes*, no tienen la precisión de aquél⁸. Esta situación hace que, aparte de la limitación de los datos históricos acerca del funcionamiento y avatares de los regímenes a los que se otorgaba ese nombre, tengamos que atenernos muchas veces a lo atribuido por sus críticos para un mejor conocimiento de la democracia, con todas las reservas que ello comporta. Se hace, entonces, muy difícil situar, calibrar, en definitiva, interpretar con certitud esas críticas, pues nos resultan a menudo poco precisas en su referente. Este factor explicaría en parte la multiplicidad de objeciones y variedad de observaciones o correcciones de Aristóteles, que no resultan a veces del todo claras, y no siempre casan con nuestros datos históricos⁹.

En segundo lugar, debe hacerse uso de la metodología de la historia de los conceptos, y no proyectar la significación del actual término de democracia sobre el término en la antigüedad. En esa época, y durante muchos siglos después, por democracia se entendía no sólo un régimen basado en la participación directa del ciudadano en lo que se refiere a la deliberación y aprobación de leyes o decretos, a diferencia de los regímenes representativos, sino también en la labor de toma de decisiones y ejecución, así como en el ejercicio de los tribunales de justicia. Por otra parte, el procedimiento de sorteo, considerado característica distintiva de lo democrático era utilizado con frecuencia para todas aquellas tareas que no exigieran conocimiento de experto. Por último, el término *demos* no tenía como única significación el «conjunto de la población» como cuando era declarada la aprobación de una ley en nombre del *demos*, como era costumbre en la democracia ateniense, sino que a menudo el término adquiría otras significaciones como la «multitud», y con una determinada connotación social la mayoría integrada por los «pobres». En el término español «pueblo» encontramos también esa diversidad de acepciones. Con frecuencia en Aristóteles es esa última significación la que da su carácter al concepto de democracia, lo que permite entender algunas de sus reacciones adversas. Durante mucho tiempo el término democracia quedará fijado en esos rasgos, y marcado por las numerosas críticas recibidas por parte de los clásicos de Jenofonte a Cicerón. No hay que olvidar que los regímenes representativos basados en la «voluntad popular» eludieron al principio la autodenominación de democracias, término de connotaciones negativas para

⁸ Tucídides, *Guerras del Peloponeso*, II, 35 -41.; Heródoto, *Historia*, III, 80; Eurípides, *Las Suplicantes*, v. 400 y ss. Los tres textos han sido muy comentados; aparte de los estudios de Adrados citados en la nota anterior, puede verse con provecho: L. Sancho Rocher, *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del siglo V*, Egido, Zaragoza, 1997, pp. 33 y ss.; D. Musti, *op. cit.*, cap. I.

⁹ Sobre este problema: J. Ober, «How to Criticize Democracy in late Fifth and Fourth Century Athens», en J. P. Euben, J. R. Wallach and J. Ober (ed. by), *Athenian Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Cornell U. Press, Ithaca y Londres, 1994.

sus engendradores, ateniéndose por lo general a la denominación que en la tradición aristotélica se entendió como su alternativa, «república». Habría que esperar al siglo XIX, debido al impacto político de los movimientos populares para que se incorporase ya de manera positiva el término y sus adjetivaciones ¹⁰.

En fin, tampoco ha de pasarse por alto el contexto de la obra aristotélica, aun cuando sus críticas principales no se refieran a hechos concretos de su época, sino que se remonten a un período anterior. Cuando Aristóteles escribe, la democracia ateniense vive un período de decadencia si se compara con el siglo V, existe cierta defeción política, de retirada hacia lo privado, un cierto reformismo y conservadurismo se ha impuesto, atrás han quedado los intentos de presentación de alternativas radicales, utópicas o de ruptura total como la del mismo Platón, o la de Faleas, y las literarias que se encuentran en Teopompo o Hecateo. Resurgen tiranías en diversas ciudades, y también los partidarios de la monarquía. El imperio de Atenas resulta cada vez más difícil de mantener, la pobreza aumenta en la ciudad, y la democracia no dejará de resentirse al no poder disponer de los recursos de otro tiempo. La independencia de la ciudad se verá puesta en cuestión por el acoso macedonio. Después de la derrota de Queronea (338 a. C.) pasa claramente a su órbita de influencia, poniéndose definitivamente fin a la histórica invención política de los atenienses el mismo año de la muerte del Estagirita, el 322, derrotados ante el general macedonio Antípatro, amigo y albacea testamentario del filósofo. El conflicto social se expresaría fundamentalmente a través de tres «partidos»: el de los oligarcas, el de los moderados y el de los demócratas radicales, que de forma un tanto reductora podrían corresponderse respectivamente a ricos, campesinos autónomos y proletariado urbano. Militarmente, los primeros servirían en la caballería, los segundos en la infantería (hoplitas), y los últimos, los *thetes* como remeros y marinos en la flota. La mayor parte de los especialistas convienen en que la lucha de clases en Atenas no fue intensa, la democracia habría sido bastante indulgente con los pudientes ¹¹. La imposición fiscal no era excesiva y los nobles tenían oportunidades

¹⁰ Son muchos los trabajos que sobre este punto podrían citarse, baste un par de ellos: el incisivo artículo de F. Dupuis-Déri, «L'esprit antidémocratique des fondateurs de la "démocratie" moderne», en *Agone*, n.º 22, sept. 1999, pp. 95-114; o los trabajos inevitables de P. Rosanvallon, «L'histoire de le mot "démocratie" à l'époque moderne», en *La pensée politique I: situations de la démocratie*, Gallimard-Seuil, París, 1993. Sobre la relación entre pensamiento antiguo y revoluciones modernas: el *detalladísimo* libro de C. J. Richard, *The Founders and the Classics: Greece, Rome, and the American Enlightenment*, Harvard, H. Univ. Press, 1994; la siempre clarificadora y competente C. Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Albin Michel, París, 1989.

¹¹ Ste. Croix, *op. cit.*, pp. 341 y ss.; C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution. To the End of the Fifth Century B.C.*, Clarendon P., Oxford, 1952, pp. 260 y ss.; A. H. M. Jones, *op. cit.*, pp. 54-61; H. von Arnim, *Politischen Theorien der Altertum*, H. Heller, Viena, 1910, pp. 13-14 (puede leerse en la red: www.archiv.org).

para brillar en lo público. Además, a diferencia de otros lugares, no llegaron a plantearse las dos exigencias comunes del movimiento radical: el reparto de tierras y la cancelación de las deudas. Dos momentos habrían sido excepción a este equilibrio, los dos a fines del siglo V, y duraron muy poco tiempo: el cambio oligárquico de Constitución en el 411, después del desastre de la expedición a Sicilia; y el golpe del 404, en que se impuso un Consejo reducido, conocido históricamente como el de «los Treinta tiranos». Parece que ya durante el siglo IV, los oligarcas se habrían convencido de la debilidad de su alternativa frente a la democracia, aunque colaboraron no poco para que el poder macedonio pusiera fin a su odiado régimen.

Hechas las reservas anteriores, podríamos avanzar lo siguiente: La posición del más grande pensador político de la antigüedad que fue Aristóteles no puede reducirse a un «sí» o un «no» a la democracia, a un «a favor» o «en contra». Su posición es compleja y llena de matices. Fue la de un hombre que reaccionó negativamente a la democracia que le tocó en suerte vivir, la democracia ateniense, resultado de las audaces reformas de Solón, Clístenes, Efialtes y Pericles, que abrieron las puertas de la ciudadanía a los excluidos, los pobres, artesanos y obreros, que además, gracias a la institución revolucionaria de las dietas (*misthos*), podían ocuparse de los asuntos públicos, participar en la asamblea, en las magistraturas, en los tribunales, que parecían hasta el momento reservados para aquellos que disfrutaban del ocio (*skholé*) que les posibilitaba su fortuna. El poder dejaba de ser algo restringido a los denominados *kaloí kai agathoí*, a los bellos y buenos, léase: a los ricos. Ese ascenso del *demos*, de la multitud, no fue nada bien recibido por Aristóteles. No veía nada bien todo un igualitarismo que amenazaba con desbordarse a todos los campos, y su actitud no estaba en absoluto exenta de cierta aporofobia (*aporos*: sin medios, pobre; *fóbos*: miedo), dos aspectos que acompañarán a buena parte del republicanismo posterior. Desde un punto de vista ideal no estimaba el régimen democrático extremo un régimen que promoviese una selección racional de los mejores ciudadanos, los más virtuosos para los cargos de más responsabilidad, un régimen, pues que no dejaba lugar para la excelencia (*areté*). Desde un enfoque más práctico, no le parecía un régimen seguro y estable. Empleó contra él muy diversos argumentos, algunos de peso, como el referente a la integración y equilibrio en él, o de gran interés, como el relativo al papel de los demagogos, y otros ya muy discutibles como cuando, en clara contradicción con su concepto de ciudadano, alaba a los campesinos por no ocuparse en demasía de las cuestiones públicas. La posición de Aristóteles puede juzgarse la propia de un hombre culto y acomodado que ve con desagrado como una marea de pobres rudos inunda las magistraturas de la ciudad y pretende asambleariamente decidirlo todo. No es menos verdad, sin embargo, que el «maestro de los que saben» no se opuso frontalmente al régimen democrático, e incluso con la honestidad intelectual que le caracterizaba reconoció algunas de sus ventajas. Su posición puede calificar-

se de moderadamente conservadora, pero en ningún caso reaccionaria. En realidad, su propuesta alternativa de *politeia* o república venía a ser una rectificación de lo que veía como una especie de asamblearismo desordenado y peligroso, manipulado por gentes sin interés en el bien común, que conducía a la tiranía, pero, al fin, se trataba de una *corrección dentro del mismo marco que definía la democracia*. Que tal enmienda tenía un sentido conservador, de poner ciertas restricciones a la radicalización democrática, a su estricto igualitarismo, no parece disputable. Que tal orientación no era congruente con el esbozo teórico de lo que implicaba la categoría de política, nos parece no menos discutible. Si todo esto es así, entonces, habrá que concluir que ni en el plano del análisis teórico, ni en el más pragmático del estudio histórico de la realidad de las medidas políticas de los distintos regímenes, Aristóteles se salió de las exigencias fundamentales de un orden democrático.

2.2. *La democracia de los pobres*

Aristóteles, ciertamente, no pierde ocasión de criticar el régimen democrático, en lo que ya le había precedido su maestro, aunque sus objeciones no se refieren a todos los tipos de democracia indistintamente. El blanco de ellas se dirigía especialmente a un tipo que en realidad suponía el desarrollo más amplio de las medidas democráticas, pero que a su juicio conducía a graves consecuencias. Se trataba de la forma de democracia que el mismo vivió, la «hoy en vigor» (1298a, 31)¹², la que «cronológicamente ha aparecido la última en

¹² En diversos lugares Aristóteles distingue varios tipos de democracia (1291b, 30 ss.; 1292b, 22 ss.; 1318b, 9 ss.). No es muy precisa su caracterización. A veces habla de cuatro y otras de cinco tipos, y no resalta siempre los mismos aspectos, aunque a esto ya nos tienen acostumbrados los textos del Estagirita. A pesar de todo, podemos hacernos la siguiente idea, considerando que Aristóteles atiende principalmente a dos criterios: la composición de lo que llamaríamos ciudadanía activa o la parte del *demos* que tiene derecho a participar en el gobierno, con el matiz de la distinción entre quienes poseen ese derecho y quienes además lo usan; y, en segundo lugar, si se da o no la soberanía de la ley. Según esto tendríamos cuatro tipos: 1) De carácter censitario, en que es preciso disponer de alguna propiedad o renta, aun cuando esta sea baja. El campesinado sería la clase predominante, pero que, debido a sus ocupaciones cuando no a la distancia respecto a la ciudad, no se ocuparía continuamente de los asuntos públicos, que dejaría en manos de gente cultivada, asistiendo sólo a las asambleas más importantes. De esta primera forma de democracia, la más antigua de todas, Aristóteles dice que «es evidente que ésta es la mejor de las democracias» (1319a, 4). 2) Un segundo tipo admitiría en la ciudadanía a todos los de origen no cuestionable, pero en realidad sólo aqueéllos que disfrutaban de ocio —esto es, los que no viven de su trabajo— son los que realmente participarían, y, en consecuencia, sin la intervención continua de la masa; la ley sería soberana. 3) Una tercera extendería ya a todos los ciudadanos libres, sin más requisitos, el derecho de participación, aunque otra vez, debido a las limitaciones económicas, no todos se ocuparían de hecho en la labor pública, lo que Aristóteles parecía plantear como condición para que la primacía del poder residiera siempre en la ley. 4) Y, por último, estaría la más reciente, que tiene unas características semejantes a la anterior, pero el crecimiento de la ciudad y su enriquecimiento habría traído que la multitud adquiriera más peso y quisiera participar en todo, pues se recibe un salario por

las ciudades» (1293a, 1), una democracia en la que, a su modo de ver, impedía la voluntad de los más pobres, obreros y artesanos de las ciudades, cuya participación se veía ayudada además de por su condición urbana, que les facilitaba el acercamiento a la Asamblea, por el célebre salario (*misthos*) o dietas que recibían, pues sólo así podían permitirse los que trabajaban poder abandonar su labor para ocuparse de los asuntos públicos. Al menos esa fue la finalidad de Pericles cuando en un audaz gesto lo estableció para casi todos los cargos públicos, aun cuando los más importantes de hecho quedaran reservados a las familias más ricas. La medida del *misthos* permitía que la pertenencia de clase no se constituyera en barrera de entrada para la actividad política, y así, como decía en la «Oración fúnebre» transmitida por Tucídides, «la pobreza no tiene como efecto que un hombre, siendo capaz de rendir un servicio a la *pólis*, se vea impedido a hacerlo por lo oscuro de su situación» (II, 37, 2). Por todo ello la mistoforía fue objetivo inmediato de todas las contrarrevoluciones oligárquicas, que siempre que triunfaron la suprimieron. Aristóteles, conservadoramente, se hacía partícipe en muchos aspectos de esa crítica, pues aunque no se oponía totalmente a cierta aplicación de la mistoforía, sí consideraba necesaria su reducción para evitar lo que estimaba corrupción, el que gentes sin verdadero interés en lo público, por el afán de obtener una paga optasen a los cargos¹³. En un régimen así la voluntad soberana se expresaba en el recurso a los decretos, que venía a sustituir el verdadero imperio de la ley. Todos, en este modelo, pretenderían deliberar y decidir sobre todas las cuestiones sin excepción, no se limitarían a las fundamentales y básicas (guerra y paz, legislación, elección de magistrados) dejando las demás a magistrados más formados, en todas intervendrían ya juntos o por turnos (1298a, 28-33).

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 alababa 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 quehaceres, lo que da entrada a los pobres, y justamente esto hace que el poder resida en ellos y no en la ley, sustituida en la práctica por los decretos, influidos por los demagogos (1293a 1-10). La parte del pueblo dominante en esta última forma de democracia ya no es, pues, el campesinado, sino obreros o artesanos, mercaderes y jornaleros, y sobre ellos los mencionados demagogos.

Además del régimen democrático ateniense, Aristóteles tuvo experiencia directa de dos regímenes más: la monarquía absoluta macedonia, y la tiranía de su amigo Hermias en Assos.

¹³ *Política*, 1274a, 8-11. Platón, 515d. *Pseudo-Jenofonte*, I, 3. La información que nos aporta W. G. Forrest viene a poner en cuestión los dos motivos de esta crítica: la distancia y el valor de la «paga». Pues la asamblea de la Pnyx estaba a una distancia semejante tanto de la ciudad como de las poblaciones rurales en un amplio radio, a unos 8 Km. Por otra parte calcula que la «paga» sólo compensaba parcialmente al trabajador sin igualar a lo que podía ganar en una jornada. Ver: W. G. Forrest, *Los orígenes de la democracia griega*, trad. P. López, Akal, Madrid, 1988, pp 27 y ss.

los libros que componen *Política* no deja de hacer recaer su sospecha sobre obreros y artesanos, por su proximidad a la condición del esclavo; «el obrero manual (*banausos tekhnítes*) tiene una especie de esclavitud limitada (*aphórismènen douleían*)» (1260a, 41- 1260b, 1) ¹⁴ se nos dice en el libro I; su actividad servil, no es distinta de la de una clase de esclavos afirma en el libro III (1277b), «por eso antiguamente los artesanos no participaron en algunas ciudades de las magistraturas hasta que vino la democracia extrema» (1277b, 1-3). Y esa evolución final es precisamente la que condena Aristóteles ¹⁵. Los buenos ciudadanos «no deben aprender los trabajos de esa clase de subordinados» (1277b, 3-6). Esto es lo que le induce a estrechar el campo de aplicación de su concepto de ciudadano, que unas páginas atrás reconocía se plas-maba más nítidamente en la democracia, como ha quedado ya apuntado. «La ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero» llega a decir; aunque a continuación deja una puerta abierta a que pueda ser incluido, pero ya descalificado para la virtud de gobernar y ser gobernado: «y en el caso de que lo considere ciudadano, la virtud del ciudadano que antes se explicó no habrá de decirse de todos, ni siquiera de los libres solamente, sino de los que están exentos de los trabajos necesarios» (1278a, 8-11) ¹⁶. Apuntaba así hacia una distinción, que con el tiempo tomaría cuerpo, entre el ciudadano pleno o *ciudadano activo*, y el ciudadano de menores atribuciones, el *ciudadano pasivo* ¹⁷.

Desde un ángulo más concreto observa que la situación miserable de todas estas gentes que se ganan la vida con el trabajo de sus manos las hace vulnerables a la corrupción, a la venalidad en el uso de los cargos, que ya aceptan sólo por la paga que reciben, como ocurría con el eforado lacedemonio (1270b, 6 y ss.) y que, al no tener asuntos privados, negocios que les ocupen, se dedican enredosamente a los públicos.

Si su condición económica los hace vulnerables a la corrupción, también propicia su falta de educación (*paideia*) y en general de toda virtud

¹⁴ Optamos aquí por una traducción distinta a la de J. Marías y M. Araujo, que vierten como «servidumbre limitada».

¹⁵ De no tener en cuenta todas las consideraciones que aquí se hacen, esta crítica podría confundirse con la que se erigía sobre una base claramente reaccionaria, pues era táctica común entre los oligarcas, durante el siglo IV, el ocultar su posición antidemocrática contraponiendo al régimen democrático actual el buen ejemplo de la democracia de antaño, o la de los ancestros, la *patrios politeia*. Ste. Croix, pone a Isócrates como ejemplo de tal postura: *op. cit.* p. 353.

¹⁶ Son frecuentes los textos en que Aristóteles habla acerca de la incompatibilidad de la dedicación al trabajo, e incluso al comercio, y la práctica de la virtud que requiere la ciudadanía: 1278a, 20-21; 1329a, 39-41. Era ésta una opinión marcadamente aristocrática, combatida por la democracia al conceder ciudadanía también a los *banausoi* y a los *thetes*. Ver: A.C. Bradley, «*Aristotle's Conception of the State*», en D.Keyt and F.D.Miller, *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 13-56, p. 36.

¹⁷ Un ejemplo será Kant: *Metafísica de las costumbres*, parte I, § 46.

(*areté*)¹⁸. Ello los convierte en víctima fácil de los *demagogos* (*démagógoi*), que los adulan y manipulan a su antojo, utilizando las mismas estratagemas que se usan en la tiranía. El papel de los demagogos en la democracia sería similar al de los aduladores (*kólakes*) en la tiranía. Era ésta una crítica extraordinariamente extendida, que uno puede ver en Platón, Isócrates, Demóstenes o Eurípides entre otros, que se quejaban de cómo la *parresía*, esto es, el hablar libre y verdadero, iba degenerando, y los demagogos acababan dominando sobre los verdaderos parresias-tas; una crítica que se intensificaría con el desastre de las Guerras del Peloponeso¹⁹.

2.3. La cuestión de los demagogos, y el deterioro de la parresía

El papel de estos oradores ha sido muy debatido por los estudiosos. En general hay coincidencia en que al principio el término tendría un significado neutro, equivalente al de líder político, pero pronto adquiriría un matiz negativo relacionado tanto con las artes de que se valían para conseguir su propósito, como al predominio del interés particular, o ya a la irresponsabilidad con la que podían actuar al no detentar cargo alguno y, en consecuencia, verse libre de dar cuentas de los efectos de sus propuestas²⁰. Su posición solía ser favorable a las clases subalternas aunque no siempre, como lo ejemplifica Alcibíades, «el demagogo perfecto»²¹. A pesar de todo, algunos especialistas, como Moses I. Finley, no admiten la generalización que suele hacerse con esta figura, que en su carácter de oradores y orientadores políticos sería, en realidad, estructural a la democracia; el rasgo negativo sólo debiera, por consiguiente, ser atribuido a casos particulares. Por otra parte, el asunto se complica si tenemos en cuenta que el término era usado en sentido negativo sólo

¹⁸ Para Leo Strauss era esa condición del *demos*, unida a la convicción de que se oponía por naturaleza a la filosofía, lo que hacía que Aristóteles no aceptara en definitiva la democracia; la desigualdad natural de los hombres impedía el igualitarismo democrático. L. Strauss, *La cité et l'homme*, Agora, París, 1987, pp. 52-53.

¹⁹ Sobre el devenir de la *parresía*, véase el magnífico estudio de M. Foucault —que aquí seguimos parcialmente— ofrecido en sus lecciones en Berkeley a fines de 1983, y en sus dos últimos cursos, de 1982-83 y de 1984, en el *Collège de France*: M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma, 1996, especialmente cap. II y III; *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard-Seuil, París, 2008, en particular pp. 137-191; *Le courage de la vérité*, Gallimard-Seuil, París, 2009, en particular: pp. 33-66. La crítica aristotélica dejaría su huella a través del tiempo, y parece evocada por Rousseau cuando en la entrada «Economía política» de la *Enciclopedia* escribe: «Una cosa es la deliberación pública y otra la voluntad general. No se me argumente con la democracia de Atenas porque Atenas no era en realidad una democracia sino, en gran medida, una aristocracia tiránica gobernada por sabios y oradores»: Rousseau, *Discurso sobre la Economía política*, trad. J. E. Candela, Tecnos, 1985, pp. 11-12.

²⁰ Este último rasgo es especialmente subrayado por C. Hignett, *op. cit.*, pp. 259 y ss.

²¹ W. G. Forrest, *op. cit.*, p. 197; H. von Arnim, *op. cit.*, p. 135.

por los críticos de la democracia mientras que los partidarios de la misma lo usaban en un sentido neutro ²².

En todo caso, por la abundancia de referencias que conservamos, parece que el fenómeno estaba lo suficientemente extendido con independencia de la generalización abusiva o del uso interesado de la crítica que se pudieran dar ²³. La reiteración de la denuncia de las dificultades del hablar franco y libre tenía especial importancia, pues la *parresía* era un elemento central de la democracia, no en vano había nacido con ella. Es conocido el texto de Polibio en que destaca el ejemplo de la democracia aquea: «no se podría encontrar un régimen y un ideal de igualdad (*isegorías*), de libertad (*parresía*), en suma de verdadera democracia (*demokratias alethines*) más perfecto que el de los aqueos» (Historias, II, 38, 6) ²⁴. La caracterización de la democracia se hace por los términos *isegoría* y *parresía*. A veces cuando se la caracteriza por *isegoría* e *isonomía* (igualdad ante la ley), tiende entonces a superponerse *parresía* al primero, pero en realidad, como ha advertido agudamente Foucault ²⁵, *isegoría* hace referencia a un derecho o estatuto, el que define al ciudadano, que en igualdad con todos puede tomar la palabra en la asamblea o en los tribunales. Sin embargo, *parresía* haría más bien referencia a una práctica, una actividad que se caracterizaría concretamente por un hablar en el que el sujeto tiene el *coraje* de decir la *verdad*, se *identifica* con lo que dice, y en esa acción adquiere cierto *ascendiente* sobre los demás. Esto la distingue con claridad de otras maneras de practicar el derecho de *isegoría*, como la propia de la retórica, o del discurso que tan sólo busca la persuasión o la adulación. Se criticaba la conversión de la *parresía* en un hablar que no sostiene la verdad sino tan sólo el propio interés, que ya no requiere de valor alguno, pues a menudo no se hace sino adular a las gentes, apoyarse en las opiniones comunes, una práctica en que la libertad se termina entendiendo como el poder decir cualquier cosa y por parte de cualquiera, esto es, también por parte de quien no tiene cualidades para acceder a la verdad o para pretender un ascendiente sobre los demás, por parte de quien carece del *ethos* que va indisolublemente

²² M. I. Finley, *op. cit.*, pp 121-163. M. H. Hansen, *The Athenian Democracy in the age of Demostenes*, B. Blackwell, Oxford, 1991, p. 268. Wilamowitz destaca la influencia oligárquica de la crítica a los demagogos del s.V en *La Constitución de Atenas*. Ver U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, Berlin, 1893, t. I, pp. 161 y ss. (puede leerse esta edición en: www.archive.org).

²³ Por grande que fuera el interés personal (enemistad con Cleón) o el político (tendencia oligárquica) de Aristófanes, y caricatura desmedida su obra *Los caballeros*, es posible que todos rieran al ver retratados cuando menos algunos momentos de la democracia. Alguien menos sospechoso, como el bien templado Eurípides, especialmente en sus últimas obras, nos ofrece la imagen de una multitud arrastrada por hombres serviles, que desoye al buen orador (*Orestes*, *Ifigenia en Aulide*, *Hécuba*). Ver: L. Sancho Rocher, *op. cit.*, pp. 115 y ss. La opinión sobre Cleón no era mucho mejor en el Aristóteles de *La Constitución de Atenas*, 28, 3.

²⁴ El texto sirve de lema a la revista que tiene entre manos.

²⁵ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, pp. 171 y ss.

unido a la auténtica *parresía*. Cuando Aristóteles critica la figura del demagogo, tanto en *Política* como en *La Constitución de Atenas*²⁶, se hacía eco, pues, de una amplia corriente que no hacía sino apuntar hacia lo que Foucault formulaba como la *estructura paradójica de la relación entre democracia y verdad*. Dos paradojas le serían inherentes: 1) La democracia, por el elemento de igualdad que introducía la *isegoría*, posibilitaba la práctica de la *parresía*, sin embargo, ésta introducía un componente de diferencia, de desigualdad, de rango, al adquirir el parresiasta ascendente, liderazgo, cierto poder basado en el discurso. A pesar de todo la democracia no podía prescindir de él, pues no podría subsistir disociándose de la verdad, sin ésta tampoco habría democracia. 2) La igualdad establecida por la *isegoría* también mantenía una segunda relación de tensión con la *parresía*, pues facilita que también puedan ejercer la palabra aquéllos que carecen de las condiciones para que su discurso se encamine correctamente al bien común, a la verdad. Ésta no es posible sin *parresía*, pero la igualdad democrática la menoscaba²⁷. No obstante, reconoce Foucault²⁸, la crítica aristotélica no llega, como lo hacían otros, al punto de una conclusión dilemática: o verdad o democracia. Aristóteles se quedaría un paso atrás en una posición vacilante. Aristóteles no estaría de acuerdo con los que partían de una contraposición simple de los muchos a los reducidos en número situando los valores de virtud y bien común de este lado y los valores contrarios del lado de la multitud. No obstante, Foucault se apoya en lo que califica de «texto enigmático» (P, III, 7, 1279a, 1279b) para sostener la dificultad insuperable por parte de la democracia de acoger la *diferenciación ética*, esto es, la posibilidad de que se reúnan las condiciones de virtud de las que emerge la *parresía*. El texto de *Política* al que se refiere distingue los regímenes correctos de los desviados, en función del respeto o no al bien común, y señala, como es sabido, entre los primeros, realeza, aristocracia y «politeia», diciendo de este último, que «recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república (*politeia*); y con razón pues un individuo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número mayor es difícil que descuelle en todas las cualidades». Foucault interpreta que Aristóteles no le da un nombre especial al gobierno de los muchos en favor del bien común porque en realidad este gobierno carece de *diferenciación ética* en contraste con realeza y aristocracia. No podría darse, entonces, la condición para el decir la verdad que conduce al imperio del bien común. La consecuencia no podría ser otra: que tal régimen es tan solo «una posibilidad formal» en la clasificatoria aristotélica, pero de «inverosímil existencia concreta».

²⁶ En el caso, claro es, de que esta obra fuera realmente suya, que es la opinión común de los especialistas, pero las dudas no se han despejado definitivamente. Lo que sí parece claro es que de no ser Aristóteles su autor, en todo caso sería alguno de sus discípulos.

²⁷ *Idem*, pp. 167-168.

²⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, 46-51.

Sorprende esta conclusión, demasiado grave para tan débil apoyo. Aunque sólo fuera por el bien conocido hecho de que el Estagirita consideraba la *politeia* el único régimen deseable realmente plausible, realizable, sería suficiente como para que Foucault cuestionase su tesis. Si el genealogista francés considerase otros textos podría situar mejor la problematización aristotélica de la virtud en el gobierno de los muchos, y de la democracia en particular. Volveremos al punto más adelante, pero dejemos indicado aquí ya que en el pasaje citado Aristóteles se refiere a la dificultad de que muchos *individuos* sobresalgan en virtud, algo lógicamente menos difícil en el gobierno de uno o de unos pocos. Por eso, atendiendo a la perspectiva de la virtud individual de los que gobiernan, puede darse el título de realeza (*basileia*) al gobierno de uno y de aristocracia (*aristocrátia*) al de unos pocos, pero no podríamos hacer lo mismo cuando se trata del gran número. Sin embargo, a esto hay que añadir inmediatamente que ésta no fue la única perspectiva, ni la fundamental, que sostuvo Aristóteles pues como nos dice en el mismo libro III, tan presente en las observaciones de Foucault, los muchos en conjunto pueden juzgar mejor que uno, y en varios otros pasajes nos dice que son menos corruptibles (1286a, 30-1286b). Es decir que si se toma a los hombres «no individualmente, sino en conjunto» (1281b, 1), se adopta la perspectiva holista, entonces la «diferencia ética» se hace posible. La razón de que Aristóteles no quisiera dar a ese régimen otro nombre, que el que, por otra parte, ya daba cierta tradición, como veremos, es debido a algo más profundo cuya clave contiene el libro I, a saber, que *politeia* era la plasmación de la política como tal.

2.4. *Quiebra de la ley, desorden de costumbres e inestabilidad*

Un aspecto distinto, aunque vinculado a éste, criticado insistentemente por Aristóteles, era el que afectaba al *imperio de la ley*, punto esencial dado su carácter cooriginario a la democracia, sobre el que volveremos más adelante. Se trataba de que el poder de los demagogos y aduladores se reforzaba al arrastrar a una multitud irreflexiva para que interviniese en todos los asuntos con independencia de su naturaleza. Esta participación se traducía en una práctica de gobierno mediante *decretos* (*psephismata*), esto es, medidas jurídicas particularizadas y cambiantes, obedientes a la presión del momento, que no se sometían a un criterio de carácter general y vigente a largo plazo como correspondería allí donde se diera la soberanía de la ley (*nómos*)²⁹. Ésta tendría la virtud, primero de su estabilidad, de su permanencia, no sujeta a contextos y circunstancias cambiantes, y en segundo lugar de su universalidad ajena a

²⁹ Sobre la distinción ley/decreto: J. de Romilly, *La ley en la Grecia clásica*, trad. G. Potente, Biblos, B. Aires, 2004, pp. 146-149; B. Manin, *Los principios del gobierno representativo*, trad. F. Vallespín, Alianza, Madrid, 1998, n. p. 36. L. Sancho Rocher, *op. cit.*, pp. 40 y ss. A. H. M. Jones responde a lo que juzga crítica injustificada de Aristóteles en relación con este punto: *op. cit.*, pp. 50-54.

privilegios o excepciones, a lo que había que añadir su mayor imparcialidad. Todo esto le otorgaba un carácter de racionalidad (1292a, 4-38). Un pueblo acostumbrado a la inmediatez de su voluntad se comportaría como un déspota y se volvería desobediente a la ley, lo que, reconoce Aristóteles, no se daría en otras formas de democracia, pero «la democracia extrema es una tiranía» (1312b, 5-6). El respeto del *nómos* del que hacían gala los griegos frente a cualquier régimen de tiranía, propio de bárbaros³⁰, era también para Aristóteles la línea divisoria entre lo legítimo y lo ilegítimo, lo político y lo que pertenece a otra clase de organización de la comunidad. Independientemente del valor teórico del análisis, la crítica de Aristóteles, si damos fe a lo que nos dice la mayoría de estudiosos, parece exagerada en cuanto a su oportunidad, pues hay coincidencia en afirmar que el dominio de la ley fue por lo general sostenido, y que su sustitución por los decretos no fue tan frecuente³¹.

Es también frecuente en Aristóteles la crítica relativa al *desorden de costumbres* que acompaña al régimen democrático, también en esto aproximándose en semejanza a la tiranía. Nos referimos a las alusiones críticas a la anarquía existente entre los esclavos, a la vida licenciosa de las mujeres, la falta de disciplina de los niños, en definitiva, a una libertad desbocada, en que «cada uno puede hacer lo que quiere» (EN, 1161, 8-9), debido todo ello a un *igualitarismo* extendido a todo. En tales aspectos parece repetir abundantes pasajes de Platón³².

Por último, estaría la objeción de la *inestabilidad*, que se considera inherente a este régimen, por cuanto que los ricos y los verdaderamente virtuosos se sienten necesariamente excluidos, el pueblo gobierna como si de un monarca se tratara, y, por consiguiente, el conflicto aparece irremediablemente, lo que unido a las condiciones a las que más arriba nos referíamos pondría las bases para que todo acabara en lo más odioso, lo impolítico por excelencia: la tiranía.

Como se ve las objeciones no pueden ser mas graves: corrupción, imperio de la voluntad inmediata y no de la ley, preeminencia de los demagogos, no

³⁰ Inevitable evocar el célebre paso de Heródoto donde se cuenta la burla del rey persa Jerjes respecto a que los griegos careciesen de rey, pues «todos ellos gozan de la misma libertad y no están a las órdenes de una sola persona», a lo que el espartano desterrado Demarato responde que «pese a ser libres, no son libres del todo, ya que rige sus destinos un supremo dueño, la ley, a la que, en su fuero interno, temen mucho más, incluso, de lo que tus súbditos te temen a ti. De hecho cumplen todos sus mandatos» (*Historia*, VII, 104, trad. C. Schrader, Gredos, Madrid, 1985).

³¹ Ste Croix considera sencillamente falsa la crítica de la sustitución de la ley por decretos referida a la democracia de la Atenas clásica. Sí, en cambio, le parece válida para otras democracias: *Op. cit.*, p 335. Ste Croix se apoya en Jones, Hansen e Hignett —a los que nosotros podríamos añadir Ostwald, Finley, y Vlastos entre otros.

³² *Política*, 1313b, 32-39, 1319b, 20-32; *Ética a Nicómaco*, 1161a, 7-9. Platón, *República*, 557b y ss., 562a y ss.; ver la ya mencionada reconstrucción de la teoría democrática realizada por A. H. M. Jones, donde se da respuesta a este punto: *Op. cit.*, pp. 43-45.

de los hombres virtuosos, despotismo, aun cuando fuese de la mayoría, pues no se tienen en cuenta los intereses de todas las partes, desorden vital, inestabilidad, peligro de tiranía efectiva.

Como apuntaba, no todos los tipos de democracia serían igual objeto de estas críticas. Aristóteles vería como más aceptable una democracia cuya base social dominante fueran los campesinos (1292b, 22 y ss.; 1318b, 9 y ss.)³³, pues al no ocuparse continuamente de los asuntos públicos, deliberando todos sólo sobre las cuestiones básicas (guerra y paz, elección de magistrados, legislación) y dejando el resto en manos de magistrados elegidos, no sólo darían paso a que hombres de ocio y virtud —lo uno suele ir unido a lo otro en Aristóteles, y en la tradición aristocrática— se ocuparan de algunos cargos relevantes, sino que al mismo tiempo haría más factible el verdadero imperio de la ley. Una democracia moderada como ésta estaría muy cercana de la república que proponía.

Aristóteles no adopta, pues, una oposición total a la democracia, como podía hacer su venerado maestro, sino que restringe desde un principio sus críticas a un tipo de democracia que juzga extrema, que incurre en lo que estimaba un igualitarismo inaceptable por cuanto pretendía extender la igualdad de la libertad a todo lo demás (1301a, 28-31). Y también es cierto, como se verá, que la alternativa que propone, aun cuando le de otro nombre, no deja de ser un tipo de democracia, una especie de democracia moderada que se supone ya libre de todos estos males.

3. La alternativa de la *Politeia* o República

3.1. Conflicto social y política

En muchos lugares Aristóteles nos muestra la posibilidad de encuadrar su propuesta bajo la categoría de democracia. Por ejemplo, cuando, siguiendo su agudo sentido sociológico, su atención al conflicto central entre ricos y pobres que definiría a toda sociedad³⁴, establece una división de regímenes que

³³ En esta virtud que encuentra Aristóteles en los campesinos, que saben acudir en defensa de la *pólis* cuando es necesario, que sólo se interesan en los asuntos más graves mientras que lo demás lo dejan en manos de otros, venía a coincidir con su admirado Eurípides; también en lo que respecta a la valoración de la clase media.

³⁴ Esto es lo que llevó a Ste. Croix a atribuir a Aristóteles el origen de la idea de la lucha de clases, que Marx retomaría: *Op. cit.* Bernard Yack aun cuando considera central el conflicto social en la teoría política aristotélica, discrepa de Ste Croix en este punto; ver: B. Yack, *op. cit.*, pp. 209 y ss. C. Eucken, apunta como diferencia importante entre la concepción de la democracia de Aristóteles y la que sostenían Tucídides o Isócrates la importancia del factor *clase social* en el primero frente a la del papel de las *élites* de los segundos. Lo que vendría a posibilitar la comparación en cuanto a este extremo con la diferencia entre Marx y un Mosca, Pareto o Schumpeter: C. Eucken, «Der aristotelische Demokratiebegriff und sein historische

los reduciría fundamentalmente a dos: oligarquía y democracia (1290a, 13-16; 1301b, 39-40). De hecho reconoce que «las que ahora llamamos repúblicas se llamaban antes democracias» (1297b, 24-25). La pretensión de Aristóteles de que ninguna de estas dos fuerzas sociales fuera excluida, pues de otro modo no sería posible ningún régimen duradero —argumento que se repetirá en el republicanismo posterior³⁵, en Maquiavelo, particularmente—, le conduce a entender consecuentemente ese régimen mixto que sería la república como «una mezcla de oligarquía y democracia» (1293b, 32-34), pero mezcla no inclinada hacia el primer polo, el de los ricos, sino hacia el segundo: «las que se inclinan a la democracia suelen llamarse repúblicas, y las que tienden más bien a la oligarquía, aristocracia» (1293b, 35-37; 1307a, 15-17); y en otro lugar, nos dice: «la república de la clase media está más cerca de la democracia que de la oligarquía, y es el más seguro de los regímenes de esta índole» (1302a, 13-15). Curiosamente pone como ejemplo de república a Esparta, que será una referencia también constante en la tradición republicana. En el régimen lacedemonio los rasgos oligárquicos y democráticos estarían tan bien mezclados que hace que algunos lo denominen —nos cuenta Aristóteles— democracia, y otros, oligarquía. Lo primero porque en ella todos los espartanos reciben educación igual, los niños «de los ricos se educan igual que los de los pobres», «y cuando se hacen hombres no hay ninguna distinción entre el rico y el pobre» (1294b, 22); se dan unas costumbres en alimentación, vestido, etc, sobrias, igualitarias —aquellas que tanto entusiasmarían a Rousseau; por otra parte, de las dos magistraturas centrales, una la elige el pueblo (gerontes), y en la otra participa (eforado). Los que la denominan oligarquía sería debido a rasgos como el uso del procedimiento de la elección en vez del considerado característico de la democracia del sorteo para algunos cargos, y a su carácter restrictivo en algunos casos. Hay que hacer notar que en el libro II Aristóteles se mostraba especialmente crítico con determinados aspectos del régimen espartano³⁶. Por ejemplo, algo que cons-

Umfeld», en G.Patzig (hrsg.), *Aristoteles' «Politik»*, Vandenhoeck&Ruprecht, Gotinga, 1990, pp. 277-291, p. 286.

³⁵ O. Höffe, *Aristoteles*, C. H. Beck, Munich, 1996, pp. 262-263.

³⁶ Acerca de estas diferencias en la valoración del régimen lacedemonio se ha recurrido a la explicación relativa al distinto momento de la elaboración de los textos. En cualquier caso, es una constante la valoración positiva del factor de *mezcla* que representaba la constitución espartana. Ver el excelente trabajo de S. Mas, *Ethos y Pólis*, Itsmo, Madrid, 2003, pp. 236-237. Hay que recordar el precedente platónico en la consideración de tal constitución como ejemplo de *timocracia* (*República* 545d y ss.) y de equilibrio (*Leyes* 691d). Recordemos que el sistema político espartano estaba compuesto por la llamada Apella o asamblea de los ciudadanos, reunida cada mes, que decidía mediante el singular procedimiento de la aclamación, estimándose por el volumen del clamor las propuestas que correspondía hacer a la Gerúsia. Ésta, compuesta de 28 miembros, era elegida por la Apella, y se ocupaba, además de hacer las propuestas, de preparar leyes y juzgar los casos criminales. También la Apella elige anualmente al Eforado, formado por 5 miembros encargados de la guarda de la constitución, del control de los funcionarios, de la educación, de los juicios civiles, de la presidencia de la Apella, y del control de

tantemente crítica allí donde lo observa: la vida licenciosa de sus mujeres, que a diferencia de la vida disciplinada y austera de los varones «viven sin freno, entregadas a toda clase de licencia y molicie» (1269b, 21-23) y llegan a gobernar a los varones; pero también algo de extraordinaria importancia, pues nos hace ver la agudeza y complejidad del análisis aristotélico por cuanto se refiere a la relación profunda entre rasgos económicos, división social y orden político: Aristóteles critica la existencia entre los espartanos de una estructura de propiedad que debido a una legislación equivocada que permitía la donación de tierras y la acumulación por herencia, había generado una gran desigualdad social, algo que todo buen gobierno tendría que evitar; por otro lado, critica la institución del eforado, que concentraría un poder excesivo que acaba sometiendo a todas las demás magistraturas, incluido a los reyes (generales elegidos con un carácter vitalicio); y además estaría prácticamente en su totalidad constituido por gentes pobres, «que por su indigencia son venales» (1270b, 10). Aristóteles no critica el que todos puedan ser elegidos, pero cree que el método seguido no es bueno, y aconseja que debido a la falta de buen juicio de estas gentes debieran ajustar su criterio a disposiciones legales (1270b, 30). Con todo, se destaca ya aquí en el libro II una característica que en libros más tardíos adquiere posiblemente una relevancia mayor: el rasgo de la solidez de este régimen, por cuanto que integra a todos los sectores sociales en una especie de reparto de poder, por lo que nadie se ve tentado a la sedición. «En efecto, si un régimen quiere sostenerse, es menester que todas las partes de la ciudad quieran su existencia y permanencia, y en este caso los reyes lo desean por la dignidad que poseen, los nobles por la gerusia (pues esta magistratura es un premio a la virtud) y el pueblo por el eforado (para el que todos pueden ser elegidos)» (1270b, 21-26). Esto es precisamente lo que aporta la buena mezcla de elementos democráticos y oligárquicos como se nos dice en el libro IV (según la ordenación tradicional), «Una república bien mezclada debe parecer ser a la vez ambos regímenes y ninguno, y conservarse por sí misma y no por el exterior, y por sí misma y no porque sean mayoría los que quieren ese régimen (pues esa condición podría darse en un régimen malo), sino por no querer otro régimen ninguna de las partes de la ciudad en absoluto» (1294b, 34-40)³⁷. En cualquier caso hay que pensar que la *politeia* no tendría una sola concreción, punto en el que ha insistido E. Barker, sino que podría ser tomada más bien como *género* que como especie, o considerada como modelo desde el que juzgar críticamente los existentes³⁸.

los diarcas, con el poder de su deposición. En la cúspide estaría la peculiar Diarquía, los dos reyes, cuya función era principalmente religiosa y militar.

³⁷ Lo que en teoría de juegos vendría a ser un equilibrio de Nash, toda vez que el cambio unilateral de posición llevaría al jugador a obtener un resultado peor.

³⁸ E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover public., N. York, 1959, pp. 476 y ss.

Precisamente el que en la sociedad se diese una amplia clase media, que determinara la vida pública, sería lo que proporcionaría estabilidad, lo que evitaría la disolución del orden social en un conflicto que abocase al dominio único de ricos o de pobres, y por tanto no a un «régimen común (*koinén politeian*) ni igual para todos». Al fin, tanto unos como otros estarían habituados a relaciones despóticas, bien a mandar o a obedecer servilmente, con lo que el régimen al que empujarían a la *pólis* al final no sería otro que una tiranía de un signo u otro. «De modo que los unos no saben mandar sino sólo obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los otros no saben obedecer a ninguna clase de autoridad, sino sólo ejercer ellos una autoridad despótica; la consecuencia es una ciudad de esclavos y de amos, pero no de hombres libres, y una ciudad donde los unos envidian y los otros desprecian, lo cual está muy lejos de la amistad y de la comunidad política (*phíliás kai koinonías politikés*)» (1295b, 23-24).

La raíz del problema, como se ve, estaría en una situación de fuerte *desigualdad*, lo que genera determinados hábitos viciosos y un conflicto permanente. «Las sublevaciones tienen, pues, siempre por causa la desigualdad», se nos dice en el libro V (1301b, 26-27). Aristóteles, como ocurrirá en toda la tradición republicana posterior, ligará, pues, la posibilidad de la existencia real de la *virtud cívica* a una determinada *estructura de la propiedad* que introduce un elemento de nivelación y, en consecuencia, de amortiguamiento del conflicto entre extremos. «Por eso es una gran fortuna que los ciudadanos tengan una hacienda mediana y suficiente» (1295b, 39-40)³⁹.

Si este elemento intermedio no fuera suficientemente amplio, y lo fueran los ricos o bien, mas verosímelmente, los pobres, la oligarquía o la democracia, que inevitablemente se establecerían, debiera, en todo caso, recomendar consecuentemente Aristóteles, «hacerse con la clase media» (1296b, 34-36), pues es lo que haría duradero al régimen. Por consiguiente, no siempre sería posible la república. Los regímenes dependen de una estructura social, y ésta de un orden de propiedad; pero, como se ve, con una política prudente cabe

³⁹ Véanse las recomendaciones que hace en el sorprendente libro VI, en que se ocupa de las causas de las revoluciones y de los cambios políticos, acerca del mantenimiento de una determinada estructura de propiedad (cap. 8). Allí advierte que se debe vigilar el mantenimiento del equilibrio entre las distintas partes de la ciudad: «Hay que prevenir por la misma causa la prosperidad excesiva de un elemento de la ciudad», y entre los remedios aconseja «combinar los pobres con los ricos o aumentar la clase media, pues así se deshacen las sediciones que tienen por causa la desigualdad» (1308b, 24-30). También aconseja en las democracias una política redistributiva que evite una pobreza excesiva (1320a, 32-35). Una lección que no se olvidará en toda la tradición republicana: muchos siglos después escribirá el ilustre ginebrino: «y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse». «¿Queréis dar al Estado consistencia? Acercad los grandes extremos cuanto sea posible; no permitáis ni gentes opulentas ni pordioseros. Estos dos estados inseparables por naturaleza, son igualmente funestos para el bien común» (Rousseau, *Del contrato social*, trad. M. Armiño, Alianza, Madrid, 1980, pp. 57, 291-292.)

acercarse a ella. En cualquier caso, la propia evolución social habría ido haciendo que esa clase media estuviera cada vez más presente, fuese mayor el número de los que participaban en el gobierno, posiblemente ligado, como se nos dice, al crecimiento de la infantería. «Las antiguas constituciones eran, lógicamente, oligárquicas y monárquicas, pues a causa de su escasa población no tenían una numerosa clase media, de modo que, siendo débiles en número y en organización soportaban mejor la obediencia» (1297b, 22-25).

3.2. *Restricción de la ciudadanía. Instituciones y procedimientos*

Hay que preguntarse si la constitución de la clase media como base de la *politeia* implicaría la exclusión de la «ciudadanía activa» de los obreros, artesanos y campesinos pobres, es decir de todos aquellos que no dispusieran de un mínimo de propiedad como para vivir por sí mismos, y no estar bajo el dominio de ningún otro. A esto apuntaría su idea de la entre trabajo y virtudes ciudadanas, especialmente el trabajo mecánico y; la idea de la relación intrínseca de ésta con el ocio, de donde su recomendación de que en la ciudad ideal «los ciudadanos no deben llevar una vida de obrero o mercader (porque tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud) ni tampoco deben ser labradores los que han de ser ciudadanos (porque tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas es indispensable el ocio (*skholés*))» (1328b, 34-1329a, 2).

La condición de la libertad para entrar en el área de la política no es para Aristóteles sólo una cuestión jurídica, sino de base material. Implica independencia económica, por lo que la oposición romana del hombre *sui iuris* frente al que está en situación de *sub potestate*, la contraposición *liberi/servi*, oposición conceptual esencial al concepto republicano de libertad, está ya presente en todo este planteamiento⁴⁰. Los trabajadores, según todo esto, podrían ser parte de la ciudad, incluso parece admitirse una especie de «ciudadanía pasiva», pero no ciudadanos plenos, con acceso a todas las magistraturas. La consecuencia sería, pues, una clase de constitución censitaria, en que se limitaría la ciudadanía plena a quienes mostrasen unos recursos con que contribuir a lo público, o como previsiblemente sería el caso en Aristóteles, una ciudadanía limitada a los hoplitas, a aquellos que poseían armamento y que solían conformar la infantería⁴¹. Sin embargo ésta no es necesariamente la concreción

⁴⁰ En *Metafísica* (I, 2, 982b, 25) se define al hombre libre como «el que existe por sí y no por cuenta de otro». Sobre la tradición romana del concepto republicano de libertad: Q. Skinner, «Classical Liberty and the Coming of the English Civil War», en M. van Gelderen, Q. Skinner (ed.), *Republicanism. A shared European Heritage*, Cambridge U. Press, 2002, pp. 9-28.

⁴¹ De este modo se explicaría el elogio, tan subrayado por muchos especialistas (Rhodes, Sinclair, Barker, etc.), contenido en *La constitución de Atenas* (33, 2), del régimen de los cinco mil bajo Terámenes, número al que se habría reducido el derecho de ciudadanía en el 411 a. C., calificado también por Tucídides como «la mejor constitución», compromiso entre oligarquía

que cupiera extraer de su propuesta de *politeia*. Aristóteles, de hecho, no llega a decidirse con claridad por esta medida, y parece confiar más en que el peso específico adquirido por la clase media en la ciudad deje naturalmente en sus manos el gobierno efectivo, menoscabando la influencia de las clases pobres, sin recurrir, por tanto, a una exclusión formal. Por otro lado, se abría, como vimos, a medidas económicas que facilitasen una disminución de la pobreza, una mayor facilidad de acceso a la propiedad, motivadas, claro es, más por razones políticas que por una idea de justicia social.

Además de en lo referente a la dimensión social, la mezcla en que consiste la república se mostraría también en lo atinente a los tres elementos fundamentales que componen todo régimen: deliberativo, magistraturas y justicia (1297b, 16-1298a, 3). El primer elemento decide sobre cuestiones centrales como la guerra y la paz, las penas más graves (destierro, muerte), sobre el nombramiento de magistraturas, y control de cuentas. De este orden sería la Asamblea democrática (*ekklesia*), y, en general, las magistraturas superiores, aquellas que exigen deliberación, como el Consejo (*boulé*) propio de las democracias, o la Comisión deliberativa (*proubouloin*) de la oligarquía, o los guardianes de la ley (*nomophylakes*) de la aristocracia, que se distinguirían de las de mero mando, o propias de expertos (estrategas, recaudadores, inspectores, etc). Mientras que en la oligarquía sólo algunos ejercen ese poder, y se eligen entre sí mismos, y en la democracia lo ejercen todos, en la república, algunas cuestiones las decidirían sólo algunos, aunque elegidos entre to-

y democracia radical. Aun cuando hay que notar que en el citado texto, el autor toma distancia del juicio expresado al presentarlo como una opinión conocida, y justificar el régimen por las especiales *circunstancias* de guerra. Por otra parte, en *Política*, nada se nos dice al respecto. Wilamowitz subrayó, en su momento, la proximidad de las descripciones y opiniones de Aristóteles a las posiciones de Terámenes. De hecho llega a sostener la hipótesis de que el estagirita manejara escritos, posteriormente perdidos, del líder ateniense, en los que se apoyaría para su trabajo de crítica histórica *La Constitución de Atenas*, especialmente del período del 411 en adelante. Wilamowitz aproxima el sesgo oligárquico de ambos. Sobre los hechos relacionados con Terámenes, ver el siempre minucioso y ponderado trabajo de C. Hignett, *op. cit.*, pp. 268 y ss. Sobre el elogio de Aristóteles: P. J. Rhodes, *A commentary on the Aristotelian Politeia*, Clarendon P., Oxford, 1981, pp. 362 y ss.; R. R. Sinclair, *op. cit.*, pp. 346 y ss.; E. Barker, *op. cit.*, p. 476. Respecto de Wilamowitz, *op. cit.*, pp. 163 y ss. Von Arnim menciona como ejemplo de *politeia* mixta, entre oligarquía y democracia la «*Verfassung der Väterzeit*» (Constitución de los fundadores) a que se referían los críticos de la democracia radical durante las guerras del Peloponeso: *op. cit.* p. 105.

Aubonnet atribuye a la influencia de Aristóteles las medidas constitucionales adoptadas por algunos, como el ya mencionado Antípatro, que estableció en Atenas, en el 321, la exigencia de un mínimo de 2000 dracmas para acceder a la ciudadanía, lo que restringía notablemente el número de ciudadanos, que pasaban de 30.000 a 9.000. Un poco más tarde el discípulo del Liceo bajo la dirección de Teofrasto, Demetrio de Falera, que gobernó Atenas entre 317 y 307 a. C., establecería el límite para disfrutar de derechos políticos en 1000 dracmas. Dicho esto, hay que añadir que el régimen establecido con Antípatro y Demetrio no eran democráticos, Ste. Croix califica de oligárquico al primero y sencillamente de «tiranía» al servicio de Macedonia el segundo: *Op. cit.*, p. 354. De J. Aubonnet, ver la «Introducción» a su edición de la *Política* en Les Belles Lettres, París, 1995, pp. CXX-CXXI.

dos, y otras los seleccionados por el procedimiento democrático del sorteo (1298a, 34-1298b, 11). Semejantes posibilidades se darían con respecto a las magistraturas (cargos de especial responsabilidad) y tribunales. Lo propio de la república sería la combinación tanto de los procedimientos de elección y de sorteo, como de la selección entre todos o entre algunos según los casos ⁴².

Siguiendo ese mismo criterio de integración de las distintas partes, en el libro V, nos habla de la necesidad de adoptar los dos tipos de igualdad, la numérica y la que atiende al mérito, o dicho de otro modo la igualdad aritmética y la proporcional, en aras siempre de la mayor duración del régimen. «No es bueno que la ordenación de un régimen se funde absolutamente y completamente en una sola clase de igualdad» (1302a, 2-4).

⁴² Hay que decir que aunque estaba extendida la idea de que la democracia hacía prevalecer el criterio del sorteo, y que en ella todos tenían, al menos potencialmente, el poder para decidir todo, ni esa era la realidad, ni siquiera el mismo Pericles, con quien solía identificarse el régimen democrático, era partidario de que fuera así, sino que, por el contrario, defendía el principio de elección, considerado aristocrático, frente al de sorteo, especialmente para los cargos importantes. Pericles defendía el criterio de la virtud, del mérito para la elección, y que la igualdad fuese la base sobre la que posibilitar la distinción, la excelencia. Platón en el irónico diálogo *Menexeno*, recoge ese valor aristocrático que algunos, como el mismo Pericles, asociaban a la democracia ateniense; es el reconocimiento de la virtud en algunos, la única desigualdad que la democracia admitiría. También en Isócrates encontramos el reconocimiento de la compatibilidad de la democracia con la selección de los mejores. Sobre todo esto ver: J. Bordes, *Politeia*, Les Belles Lettres, París, 1982, pp. 336 y ss. Más atrás nos referimos a la interpretación de Foucault respecto al papel de la *parresía* como elemento que confería rango y distinción como ciudadano.

A veces sorprende que Aristóteles presente como alternativa a la democracia elementos que se daban con toda claridad en ella, y, sin embargo, los atribuya a su propuesta de República. Hasta donde sabemos hoy, el procedimiento del sorteo se utilizaba para menos cargos —y nunca para los mas importantes— que el procedimiento de elección. Los cargos a los que se accedía por sorteo eran siempre colegiados, y por tiempo limitado; además el sorteo nunca era entre todos los ciudadanos sino sólo entre los que voluntariamente se proponían como candidatos, quienes debían cumplir determinados requisitos (edad, haber pagado impuestos, cumplido el servicio militar, etc). De su cometido, al final, debían rendir cuentas (*euthynai*) y cualquier ciudadano podía presentar queja contra ellos. Sobre todo esto último conducía de hecho a una severa restricción, por lo que no cualquiera se presentaba. Democracia consistía en que todos tuvieran la posibilidad de hacerlo. A los cargos más importantes se accedía por elección, exigían por naturaleza ciertas capacidades para su desempeño, cabía ser elegido repetidas veces, como fue el caso de Pericles como *estrategós*, y eran sometidos a control continuo por parte de la asamblea. Ello hacía que por lo general fueran siempre ciudadanos pertenecientes a determinadas élites sociales quienes fuesen elegidos, no olvidemos que Pericles pertenecía a la familia de los Alcmeónidas. En consecuencia, cuando observamos las propuestas de Aristóteles como alternativa, en realidad, hay que tomarlas como énfasis en aspectos que eran propios de las democracias existentes, pero que de algún modo se habría pervertido su uso en algunos casos. Esto es, como venimos aquí sosteniendo, habrá que tomar la posición aristotélica más como correctivo de un tipo de régimen que como verdadera alternativa al mismo. Para lo relativo a los rasgos del régimen democrático, véase: B. Manin, *op. cit.*, pp. 19-58 ; el extenso y minucioso trabajo en el que se apoya Manin: M. N. Hansen, *The Athenian democracy in the Age of Demosthenes*, *op. cit.*; A. H. M. Jones, *op. cit.*, pp. 99 y ss.; F. R. Adrados, *La democracia...* *op. cit.*, p. 234.

Hasta aquí la descripción de la propuesta de la república que nos hace Aristóteles en rectificación de los males de la democracia. Pero no todo eran defectos en ella. Veamos ahora algo de sus virtudes, con lo que, entonces, visto ahora todo desde este otro lado, quedarán aproximadas ambas posiciones, la aristotélico-republicana y la democrática.

4. *En descargo de la democracia*

No todo eran desventajas en el régimen democrático, en efecto. En primer lugar habría que destacar un punto generalmente pasado por alto, y es la correlación que hace Aristóteles entre sociedades amplias y desarrolladas, y sistemas democráticos. Antes quedó señalado ya cómo en el libro IV, se vinculaba el crecimiento de las ciudades a la formación de una amplia clase media que diera su carácter al régimen democrático: «las que ahora llamamos repúblicas se llamaban antes democracias» se nos dice (1297b, 24-25). En el libro III se nos indicaba que el aumento de la población al dar pie a la existencia de un número mayor de individuos virtuosos hizo que ya los sistemas monárquicos fuesen inapropiados, y que ello acabase, después del intento de otros regímenes, dando lugar a la democracia, como si fuese ésta su fruto natural; «desde que las ciudades son mayores, quizá no es ni siquiera fácil que surja otra forma de gobierno distinta de la democracia» (1286b, 20-22)⁴³.

En el famoso capítulo 11 de ese mismo libro III, que tantos comentarios ha suscitado, y cuyos argumentos se repetirían en toda la tradición republicana, Aristóteles nos habla de la superioridad del juicio de la multitud sobre el de una élite, aun cuando individualmente cada uno de los miembros que conforman aquélla no fueran ni mucho menos mejores que los componentes de la minoría calificada. Argumento de extraordinaria importancia, en particular si tenemos presente que *lo político* para nuestro autor va indisolublemente ligado a la capacidad de *deliberación*, de juicio. «En efecto, los más, cada uno

⁴³ J. Ober utiliza este argumento para apoyar la tesis de que la «polis natural» descrita en el libro I corresponde en realidad a la democracia, que es este régimen el que constituye el verdadero *télos* al que debiera conducir la conformación de la *pólis*. J. Ober, «Aristotle's natural democracy», en: R. Kraut and S. Skultety (eds.), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Lanham, Rowman, 2005, pp. 223-243.

Por otra parte, hay que hacer notar cómo para Aristóteles no es la escala menor la que se asocia a la democracia, como ocurrirá, por el contrario, más tarde, tanto en Maquiavelo como en Rousseau y tantos otros, sino que lo importante es el número de los ciudadanos cualificados, los que poseen virtud cívica. Cuando estos aumentan, entonces, ya no es posible un gobierno desigual —no político, diríamos. «La razón de que los regímenes más antiguos fueran monarquías es que quizá rara vez se encontraban hombres que se distinguieran por su virtud. Especialmente siendo entonces pequeñas las ciudades (...) pero cuando se dio el caso de que hubo muchos semejantes en virtud, ya no soportaron el gobierno de uno solo, sino que buscaron cierta comunidad y establecieron una república» (1286b, 7-13).

de los cuales es un hombre incualificado, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto, lo mismo que en los banquetes para los que contribuyen muchos son superiores a los costeados por uno solo. Como son muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, viene a ser la multitud como un solo hombre con muchos pies, muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia» (1281b, 1-9). Estas virtudes de la multitud las mantiene igualmente en contra de la preferencia platónica por la dirección tecnocrática de los que saben, «pues cada individuo será peor juez que los expertos, pero todos juntos serán mejores o al menos no peores» (1282a, 16-17); además, añade, «de algunas cosas no es el que las hace el único juez ni el mejor»⁴⁴. Y frente al rechazo aristocrático ante el dominio de los asuntos más importantes por parte de gentes de clase inferior, insiste en la idea de una totalidad superior a las partes, de que no se trata del imperio de este o aquel individuo, «sino el tribunal, la asamblea y el pueblo», «de modo que es justo que la masa ejerza la soberanía sobre asuntos más importantes, ya que el pueblo, la asamblea y el tribunal están compuestos de muchos, y la propiedad de todos ellos juntos es mayor que la de los que desempeñan las magistraturas principales individualmente o en pequeño número» (1282a 34-36; 38-41). Y en un capítulo posterior, al tratar de las deficiencias de la monarquía, que contraponen a la situación de la democracia ateniense, en la cual «en la actualidad todos reunidos juzgan, deliberan y deciden» (1286a, 26), vuelve sobre la idea de que «juzga mejor una multitud que un individuo cualquiera» (1286a, 30-31), y añade nuevas virtudes, pues nos dice que «una gran cantidad es más difícil de corromper (...) y así la muchedumbre es más incorruptible que unos pocos» (1286a, 31-33)⁴⁵, y más capaz de no dejarse arrastrar por las pasiones, pues «tendrían que irritarse y errar todos a la vez». No hay pues un único concepto posible de multitud, ni el término (*to plétos*) ha de asociarse siempre con algo negativo, con lo voluble y carente de virtud, como el mismo Aristóteles, haciéndose eco de una larga tradición, más de una vez expresó.

Es bien conocido que cuando Aristóteles maneja la clasificación tripartita de regímenes, y se refiere a los desviados, nos dice que si la tiranía «es la peor perversión, es la más distante de una constitución (*politeias*)», «la más

⁴⁴ El texto utiliza significativamente el ejemplo, tan caro a Platón, del médico como experto. P. Aubenque, con O. Gigon, subraya el carácter fuertemente antiplatónico de este paso (*op. cit.*, p. 261, n.21), y nos recuerda los pasajes platónicos al respecto: Platón, *Gorgias*, 521a, 521d-522b; *Político*, 296b-c. Ver también del mismo autor sobre esta cuestión, sus dos magníficos libros: *La prudencia chez Aristote*, P.U.F., París, 1963, pp. 111-116, 115; *El problema del ser en Aristóteles*, trad. V. Peña, Taurus, Madrid, 1974, pp. 243-256, 271 y ss. F. Wolff subraya la decisión de Aristóteles a favor de la soberanía del pueblo, de su insuperable papel en la deliberación y juicio, las dos funciones características del ciudadano, en su interpretación del célebre capítulo 11 del libro III: *Aristote et la politique*, P.U.F., París, 1991, pp. 110-116. En sentido opuesto, ver la interpretación de M. Narcy en P. Aubenque (ed.), 1993, *op. cit.*, p. 281.

⁴⁵ Un argumento, este último, que se repite en *La Constitución de Atenas*, 41, 2.

moderada es la democracia» (1289b, 4). En la *Ética a Nicómaco* nos había dejado escrito: «De la timocracia [otro nombre para la república] se pasa a la democracia, pues ambas son fronterizas; en efecto, también la timocracia quiere ser un gobierno de la multitud, y todos los propietarios son iguales. La democracia es la menos mala de todas las desviaciones, porque se desvía poco de la forma de la república» (EN, 1160b, 16-20). Y cuando maneja la división binaria de oligarquía y democracia, los dos regímenes más extendidos en su época, tiende constantemente a situarse del lado de la última. En definitiva, nos dice, «es más segura y menos susceptible de sublevaciones la democracia que la oligarquía» (1302a, 8-9); y en otro lugar: «los abusos de los ricos son un factor más disolvente del régimen que los del pueblo» (1297a, 11-13). Por otra parte, sus críticas a la democracia, como ha quedado registrado, no son aplicables a todas sus clases sin excepción. El tan importante rasgo del imperio de la ley, que por momentos sirve a Aristóteles para delimitar lo políticamente aceptable de lo que no lo es, se daría en todos los tipos de democracia menos en la de los artesanos y obreros, la de las clases sociales más pobres, donde su recurso al decreto, como señalamos, esto es a medidas que no tienen un alcance de universalidad, sino que son dirigidas con carácter particular, le lleva a excluir a este tipo de la categoría, a decir que «no es una verdadera democracia» (1292a, 36).

Importa señalar, siguiendo a Jacqueline Bordes, que en la tradición griega era *conditio sine qua non* para considerar como *politeia* un régimen el que en él hubiera vigencia de las leyes (*nomoi*), lo que a menudo iba unido a un conjunto determinado de valores y costumbres. Tal rasgo es lo que a veces excluyó a monarquías y oligarquías de la consideración de *politeia*, y cuando les era atribuida se hacía tan solo en función de este criterio. Había una segunda condición, relativa a la naturaleza del poder (*arkhè*), si el acceso a éste era restringido sólo a algunos ciudadanos o no. Por eso mismo, cuando, se atendía preferentemente a esto último, entonces, la atribución de *politeia* a esos regímenes era a menudo cuestionada, pues entraban en contradicción con la participación de carácter igualitario que ese concepto implicaba. Nada de esto sucedía con la democracia, a la que nunca se le negó la condición de *politeia* ⁴⁶.

Son varios los estudiosos que han vinculado el mismo término de *nómos*, en su significado de ley política, al nacimiento de la democracia. Si bien el término se da antes, es justamente en el período que coincide con el gobierno de

⁴⁶ J. Bordes, *op. cit.*, pp. 361-369. La difícil relación entre *nómos* y monarquía se aprecia con claridad en las reflexiones del Platón de *República*, donde, en realidad, es conceptualizado como régimen *aneu nomou* (sin ley); en todo caso, el rey mismo es la ley. En los escritos neopitagóricos, como el tratado de Diotógenes sobre la Soberanía, o el del Pseudo-Arquitas sobre la ley y la justicia se introduce significativamente el concepto de soberano como «*nómos empsykhos*». La fórmula de la ley como soberano, que podría encontrarse ya en Píndaro, es invertida, en línea restauradora, como la voluntad del soberano es la ley.

Clístenes en Atenas, que se establecería en su acepción política, viniendo a sustituir al que se empleaba anteriormente, *thesmós*. Solón usaba el término *thesmoi* para referirse a las leyes que establecía. Pero la peculiaridad del nuevo uso de *nómos* es que supone que la ley no es impuesta, a diferencia de *thesmós*, por eso une al sentido de obligación de éste el carácter de validez por parte de los que habrán de obedecerlo ⁴⁷. El establecimiento del término iría asociado a la aceptación de la Asamblea de la propuesta de Clístenes, del que, por otra parte, sabemos tan poco —no parece haber despertado el interés de Plutarco para contarnos su vida— de un nuevo principio, el de igualdad ante la ley, *isonomía* ⁴⁸. De ahí en adelante la ley se hará característica de los hombres que viven en libertad, no sometidos. Ley se opondrá, pues, a tiranía, anticipando la oposición históricamente posterior de *lex a rex*. Se hará un rasgo orgullosamente distintivo, por generalización, de los griegos frente a los bárbaros, que viven en servidumbre. Y la democracia ateniense será el emblema de todo esto como atestiguan los numerosos textos, de Heródoto, Sófocles, Eurípides, o los coetáneos de Aristóteles: Demóstenes y Esquines. No es casual, entonces, que el polo opuesto a la tiranía pasase a ser comúnmente la democracia ⁴⁹. Toda esa tradición resuena en Aristóteles cuando erige el criterio de imperio de la ley en criterio delimitador de lo político, considerando en consecuencia la tiranía como el régimen impolítico por excelencia. El debilitamiento de la ley conduciría, entonces, de forma inevitable a la tiranía. Como hemos señalado en otro lugar, la referencia al *nómos* es esencial en la definición aristotélica de «justicia política», y del concepto mismo de lo «político», al que le es consustancial la alternancia de gobernantes y gobernados, y, por ende, el establecimiento de leyes generales y la disposición moral a regirse por ellas ⁵⁰. Se explica, entonces, que Aristóteles llegase a sostener que aquel régimen que emblemáticamente se

⁴⁷ M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Greenwood Press, Connecticut, 1979, p. 35. El siempre sugerente J. P. Vernant también es de los que une la soberanía de la ley al nacimiento de lo político, que es lo mismo que decir de la democracia, pues tal soberanía es simultánea con el acto que pone fin al dominio de la tiranía, por el que el poder, del que todos participarán, es puesto en el centro; esto es, cada uno que quiera proponer algo ocupará por un momento ese punto para convencer a los demás, pero ese centro nunca será definitivamente ocupado por nadie, la ley es lo que lo mantiene. J. P. Vernant, *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*, F.C.E., México, 2008, pp. 144-145. Un interesante despliegue de este concepto de un espacio vacío en el que se sitúa el poder como médula de la democracia se encuentra en F. Martínez Marzoa, «Estado y pólis», en M. Cruz (Comp.), *Los filósofos y la política*, F.C.E., Madrid, 1999, pp. 101-115. En similares claves ver la reflexión de Aida Míguez: «Comunidad y desarraigo. Aproximación al fenómeno pólis», en *Isegoría*, 40, ene.-jun., 2009, 203-219, pp. 215 y ss. Emilio Lledó en su erudito y perspicaz comentario al fragmento B44 de Heráclito sostiene igualmente la tesis de una vinculación entre los conceptos de *nómos* y de democracia: *Memoria de la ética*, Taurus, Madrid, 1994, pp. 254-268. En línea con el comentario de Lledó podría verse la tesis conocida de H. Arendt acerca del *nómos* como condición de posibilidad para la política: *¿Qué es la política?*, trad. R. Sala, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 126 y ss.

⁴⁸ *Idem*, part. III, pp. 137-173.

⁴⁹ Ver: J. de Romilly, *op. cit.*, pp. 13-23, 99-109.

⁵⁰ J. Álvarez Yáñez, *op. cit.* Véase también: B. Yack, *op. cit.*, pp. 175-208.

exhibía como el regido por la ley, la democracia, dejara de serlo en la misma medida en que el poder del *nómos* se desvanecía.

Si se exceptúa el tipo de democracia más arriba señalado, Aristóteles nunca referirá en general a la democracia los graves cargos de inestabilidad, de peligro de tiranía, o de manipulación y corrupción. Incluso la, por lo demás, tan extendida crítica a las pagas (*misthoi*), también manifestada entre algunos partidarios de la democracia por considerar que arrastraban a gente hacia la Asamblea, o hacia los cargos, sin otro interés que el de recibirlas, no se traducían en Aristóteles en una propuesta de abolición sino en una medida de contrapeso consistente en una multa a los ricos que se ausentasen de sus obligaciones políticas (1297a, 38-42). Lo que, a juicio del Estagirita, hacía más firme a la república que cualquier otro régimen era precisamente su elemento democrático, el contento del pueblo en su participación (1307a, 12-17).

En consecuencia, Aristóteles contrapone lo que sería un tipo de democracia al resto, considerando a aquél una desviación de las demás: «esta clase de democracia es, respecto de las demás, lo que la tiranía respecto de las monarquías» (1292a, 17-18). Existiría, pues, una democracia correcta y otra desviada, con lo que claramente la primera se sitúa en el mismo lugar que la república, respecto de la que la democracia (esto es, la del último tipo) se entendía encarnaba su desviación. Y, en efecto, si se descarta lo que juzgaba una radicalización excesiva, y nos atenemos a lo que define como la verdadera democracia, la «que más parece merecer ese nombre», en aplicación de su propio criterio de justicia no con ningún otro criterio exógeno, ésta sería aquella en la que la igualdad incluye en el gobierno a los ricos, y entonces ya no se ve cuál es la diferencia con la república. Es significativo el que en la *Ética a Nicómaco*, se atribuyera a la timocracia dos características que son distintivas de la democracia: igualdad y gobierno por turno; «en ella los ciudadanos pretenden ser iguales y equitativos, y así gobiernan por turno y por igual» (EN, 1161a, 27-29).

Desde ese punto de vista se comprende la idea, a la que antes aludíamos, de que la mezcla de oligarquía y democracia en que consiste la república sólo da efectivamente a ésta como resultado en la medida en que se incline hacia el segundo polo; se comprende el que vea la república como ese régimen que antes representaba la democracia; en fin, que no haya querido adoptar un término distinto para república, consciente, sin embargo, como era de toda una tradición que lo usaba (su estricto coetáneo Demóstenes, o Isócrates) para designar la «democracia correcta»⁵¹. Eso mismo explicaría que algunos traduc-

⁵¹ Ver I. Düring, *op. cit.*, p. 769. P. Aubenque afirma la intercambiabilidad en algunos casos de los términos democracia y *politeia* en Aristóteles, y que, en definitiva, lo importante era la coincidencia en el concepto: «Pero lo esencial es que Aristóteles atribuye a la *politeia*, que es la forma legítima de gobierno de la multitud, la mayor parte de los rasgos que nosotros atribuimos, y que los griegos atribuían ya, a la democracia. Si Aristóteles evita llamar democracia lo que los griegos llamaban con este nombre, es probablemente porque la palabra estaba desacreditada, al menos en algunos círculos; como ocurría en la tradición del medio filosófico pla-

tores hayan vertido *politeia* por «democracia» y *demokratía* por «demagogia».

Excluidas de antemano, por meramente virtuales⁵², una modélica aristocracia y un concepto totalmente reconstruido de monarquía, sin hablar de la inadecuación de ambas a sociedades amplias. Desechadas por indeseables oligarquía y tiranía, a este realista conservador, que no quería, sin embargo, ser incongruente con su teorización de la categoría de política, sólo le quedaba la alternativa entre una democracia extrema, de pobres, de obreros y jornaleros (*banausoi* y *tétikoi*), o una moderada por el peso de las clases medias (*to meson*), de integración, y por esta última optó.

5. Una alternativa contra su concepto

Dadas las implicaciones conceptuales de la categoría de *política* tal y como quedó elaborada en el libro I de *Política*, no cabe duda de que Aristóteles procedía a un debilitamiento de la misma al pasar a la descripción de la concreción que tendría *politeia* como el mejor régimen. En efecto, los rasgos distintivos de *política*, siguiendo la esencial contraposición hecha en aquel libro entre las categorías del *oikos* frente a las propias de la *pólis*, eran los de libertad, igualdad, no instrumentalidad, deliberación, alternancia de gobernantes-gobernados, justicia, bien común, pluralidad y virtud⁵³. Aristóteles no buscó un nombre distinto del genérico de *politeia* para la denominación diferenciada del mejor régimen porque entendía que era la plasmación de lo que correspondía sin más a la *polis*, la mejor concreción, al menos en clave realista, de *política*. La categoría no podía conducir, sin embargo, a otro punto que a su encarnación en un sistema *democrático*⁵⁴, lo que en ningún lugar se muestra mejor que cuando, al proponerse la definición del concepto de ciudadano, verdadero eje de todo pensamiento político, nos dice que «el que hemos definido es sobre todo el de una democracia» (1275b, 5). En efecto, todo llevaba ahí, pero el caso es que otros factores hicieron que toda la ecuanimidad que caracterizaba al Estagirita no impidiera el rebajamiento normativo de lo que se imponía como conclusión lógica inevitable. El arraigado desprecio del

tónico, que había sido en un principio el suyo.» («Aristote et la démocratie», *op. cit.*, p. 257). En relación con el uso actual del término democracia, Marta Nussbaum es del mismo parecer: «Todas las democracias modernas son regímenes mixtos» en que los cargos no se asignan generalmente por sorteo, para los que en algunos casos se requieren determinados méritos, etc.: M. Nussbaum, «Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Muligan», en *Ethics*, n.º 111, Octubre, 2000, p. 110.

⁵² H. von Arnim, *op. cit.*, pp. 96-98, 103.

⁵³ Ver nota 4.

⁵⁴ Política y democracia van, pues, de consuno. El nacimiento de la democracia lo es de la política, de lo único que puede denominarse con propiedad por ese nombre.

trabajo dependiente y la experiencia política ateniense, juzgada negativa, seguramente jugaron su papel en el propósito de desfigurar aquella consecuencia. Aristóteles pudo excluir de la ciudadanía a esclavos y mujeres, algo en lo que apenas podía encontrar oposición, jugaba a favor de una arraigada tradición, aun cuando algunos sofistas, cínicos y dramaturgos, como Eurípides, pusiesen en cuestión lo relativo a los esclavos, y, algo menos coherentemente, respecto de la mujer. El mecanismo intelectual, ideológico, del que se valió fue el de *naturalizar* su situación *de facto* servil, embrutecida o meramente subordinada. Al esclavo se le negará la posesión por naturaleza (*phýsei*) de la cualidad esencial que habilitaba para la ciudadanía: la presencia de un *lógos* pleno; a la mujer aunque se le reconociera su posesión, se le atribuirá una natural falta de autoridad (*àkyron*) en su interior. Aparte de los precedentes griegos, se tardaría en desmontar ese mecanismo de naturalización de una inferioridad supuesta o accidentalmente histórica. Rousseau, por ejemplo, que vuelve sobre la esclavitud para cuestionarla radicalmente, aún no hace lo propio con respecto a la exclusión de la mujer, de lo que se ocuparía con abnegación Mary Wollstonecraft.

El mecanismo de naturalización no era aplicable sin incurrir en contradicción a obreros y artesanos. En tanto que varones adultos y libres no cabía ninguna sustracción en su posesión plena de *lógos*. Por eso Aristóteles tiene que recurrir a una operación de otro tipo para menoscabar su candidatura inevitable a la ciudadanía plena, a saber: su aproximación, debido a su actividad, a la esclavitud, «participa de la esclavitud, pues el obrero manual tiene una especie de esclavitud limitada» (1260b, 1), lo que entonces les vendría a incapacitar para la virtud que define al ciudadano, la de participar en todas las magistraturas⁵⁵. Pero esto ya no puede ser naturalizado. Ni siquiera cabía ya un proceso histórico efectivo de paso a la esclavitud, al menos desde que Solón estableciera por ley la imposibilidad de la esclavización por deudas. Aristóteles sólo puede acudir a razones pragmáticas, a referencias a su poco virtuoso comportamiento, a sus hábitos, a la inestabilidad peligrosa que generan, etc. Todo ello, como contingente que es, podría ser corregido. Y él mismo, como vimos, no deja de apuntar importantes medidas en esa dirección, como la de limitar la pobreza o corregir la desigualdad, intervenir en la estructura de la propiedad. Pero el criterio conceptual central definitorio de la condición de miembro pleno de la *polis* hacía relación al *lógos*, por lo que estos rasgos contingentes atribuidos al *démos* no podían de ningún modo conducir al establecimiento de ningún nuevo tipo excluido. Como ha quedado apuntado, Aristóteles vacila ante una incongruencia teórica evidente⁵⁶, y en su propues-

⁵⁵ Ver: W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 2000, vol. I, pp. 98-124.

⁵⁶ No será la única, claro es. M. Nussbaum ha sostenido que de las tesis aristotélicas no se deriva meramente la democracia como sistema político, sino la democracia social. Tal es lo que exigiría la articulación de la igual condición natural de los individuos —corregidos los lí-

ta final, y después de esbozar otras posibilidades, como la de que en la ciudad perfecta no participasen del gobierno, no ve otra solución que la de que si bien no excluidos de la ciudadanía, su poder se viese *de facto* limitado por la amplitud y presencia activa de una clase media llamada a ser rectora.

Razones prácticas que alguien podría catalogar como mera *doxa*, acaban por conducir a un derrotero desviado a la teoría, a la plasmación concreta del concepto de lo político. No sucede nada distinto con la pérdida de carga normativa que observamos en los libros V y VI, que anuncian *El Príncipe*, cuando el criterio de la seguridad o de la estabilidad pasa a ser el criterio central para justificar un régimen determinado, con independencia de que contraveniga o no los rasgos internos de lo político, y llegue a aceptar, entonces, como posibles toda clase de regímenes siempre y cuando la estrategia necesaria para su permanencia fuera acometida ⁵⁷.

Este tipo de incongruencia entre la potencia del concepto y su plasmación empírica no es en absoluto inusual, y la conocemos bien en la historia del pensamiento. La teoría feminista lo ha reflejado con acuidad. A menudo la *doxa* mina la carga de la teoría, y no siempre debe admitirse por bueno el ejemplo que el autor nos da para ilustrar aquélla. Cuando una categoría ha sido bien establecida, es tarea nuestra devolverle su potencia para dirigirla críticamente contra todas sus deficientes encarnaciones. El concepto, entonces, se vuelve contra la empiria, y sigue reclamando otra realidad. *Politeia* así lo exige ⁵⁸.

mites injustificados planteados explícitamente por el Estagirita— y el *telos* propio de la *polis*: la vida buena de todos los ciudadanos. Los pasos del razonamiento de Nussbaum serían: 1) El fin de la ciudad es la vida buena; 2) ésta, como manifiestamente Aristóteles reconoce, requiere de bienes materiales y educación; 3) todos tienen capacidad para desarrollar una vida buena según su criterio y elección; y en consecuencia: 4) el Estado debe proporcionar a todos los bienes materiales y la educación que necesitan para desarrollar su particular proyecto de buena vida. M. Nussbaum, «Aristotelian Social Democracy», *op. cit.*

⁵⁷ Esto ha llevado a Salvador Mas a hablar de un tránsito de la comprensión de lo político desde la categoría de *praxis* a la de *tekhne*; del fin de la vida buena y de la justicia pasaríamos a los de seguridad y estabilidad. «Aristóteles ya no se preguntaría por las condiciones de una *pólis* feliz y justa, sino estable y segura»: S. Mas, *op. cit.*, p. 333, pp. 333-335.

⁵⁸ Y no otra cosa se encargaría de hacer buena parte del movimiento republicano posterior, especialmente su ala democrática. Como A. Domenech (*El eclipse de la fraternidad*, *op. cit.*) ha mostrado brillantemente, la exigencia de aquél ha sido la de ampliar el campo de la *soiedad civil*, la de hacer entrar en ella a todos los excluidos, los aún sometidos a la ley que imperaba en el *oikos*, a la *loi de famille* (Montesquieu). Al principio se propuso la incorporación de la población pobre, generalmente mediante la implementación de algún tipo de redistribución de tierras; algunos revolucionarios americanos soñaban con una comunidad de propietarios agrarios (Jefferson); pronto surgirían las propuestas jacobinas de extender la ciudadanía a las «clases domésticas», a los asalariados, las de liberación de los esclavos, y finalmente de las mujeres. Con Marx la propuesta de una república de propietarios se transformaría en una de productores libres e iguales que detentarían una propiedad colectiva. Esta sería al fin la plasmación de la fraternidad, esto es, de la única relación que dentro de la familia podía ser denominada «política».

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J. (2008): «La categoría de política. Aclaraciones desde la perspectiva de un clásico republicano», en *Isegoría*, n.º 39, jul.-dic., pp. 311-333.
- ARENDT, H. (1997): *¿Qué es la política?*, trad. R. SALA, Paidós, Barcelona.
- ARISTÓTELES (1993): *Política*, trad. Julián MARÍAS y María ARAUJO, CEC, Madrid.
- ARNIM, H. von (1910): *Politischen Theorien der Altertum*, H. HELLER, Viena.
- AUBENQUE, P. (1993): «Aristote et la démocratie», en P. AUBENQUE, A. TORDESILLAS (ed.), *Aristote politique. Etude sur la Politique de Aristote*, PUF, París, 1993.
- (1963): *La prudence chez Aristote*, PUF, París.
- (1974): El problema del ser en Aristóteles, trad. V. PEÑA, Taurus, Madrid.
- AUBONNET, J. (1991): «Introduction» a: Aristote, *Politique*, livres I et II, Les Belles Lettres, París.
- BARKER, E. (1959): *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover public., N. York.
- BORDES, J. (1982): *Politeia*, Les Belles Lettres, París.
- BRADLEY, A. C. (1991): «Aristotle's Conception of the State», en D. KEYT and F. D. MILLER, *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, Oxford, pp. 13-56.
- DUPUIS-DÉRI, F. (1999): «L'esprit antidemocratique des fondateurs de la "démocratie" moderne», en *Agone*, n.º 22, sept., pp. 95-114.
- DOMENECH, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona.
- DÜRING, I. (1990): *Aristóteles*, trad. B. NAVARRO, UNAM, México.
- EUCKEN, C. (1990): «Der aristotelische Demokratiebegriff und sein historische Umfeld», en G. PATZIG (hrsg.), *Aristoteles' «Politik»*, Vandenhoeck&Ruprecht, Gotinga, pp. 277-291.
- FINLEY, M. I. (1981): *Vieja y nueva democracia*, trad. A. PÉREZ, Ariel, Barcelona.
- FORREST, W. G. (1988): *Orígenes de la democracia griega*, trad. P. LÓPEZ, Akal, Madrid.
- FOUCAULT, M. (1996): *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma.
- (2008): *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard-Seuil, París.
- (2009): *Le courage de la vérité*, Gallimard-Seuil, París.
- HERÓDOTO (1985): *Historia*, VII, 104, trad. C. SCHRADER, Gredos, Madrid.
- HANSEN, M. H. (1991): *The Athenian Democracy in the age of Demostenes*, B. BLACKWELL, Oxford.
- HIGNETT, C. (1952): *A History of the Athenian Constitution. To the End of the Fifth Century B.C.*, Clarendon P., Oxford.
- HÖFFE, O. (1996): *Aristoteles*, C. H. BECK, Munich.
- JAEGER, W. (1983): *Aristóteles*, trad. J. GAOS, FCE, Madrid.
- JONES, A. H. M. (1958): *Athenian Democracy*, F. A. PRAEGER, N. York.
- LLEDÓ, E. (1994): *Memoria de la ética*, Taurus, Madrid.
- MANIN, B. (1998): *Los principios del gobierno representativo*, trad. F. VALLESPÍN, Alianza, Madrid.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1999): «Estado y pólis», en M. CRUZ (Comp.), *Los filósofos y la política*, FCE, Madrid, pp. 101-115.
- MAS, S. (2003): *Ethos y Pólis*, Itsmo, Madrid.
- MOSSÉ, C. (1989): *L'Antiquité dans la Revolution française*, Albin Michel, París.

- MUSTI, D. (2000): *Demokratía, orígenes de una idea*, trad. P. LINARES, Alianza, Madrid.
- NUSSBAUM, M. (1988): «Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. supl.
- (2000): «Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony Arneson, Charlesworth, and Muligan», en *Ethics*, n.º 111, octubre, pp. 102-140.
- (1990): «Aristotelian Social Democracy», en R. B. DOUGLASS, G. M. MARA, H. S. RICHARDSON (ed.), *Liberalism and the Good*, N. York, Routledge.
- NEWMAN, W. L. (2000): *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford.
- MÍGUEZ BARCIELA, A. (2009): «Comunidad y desarraigo. Aproximación al fenómeno pólis», en *Isegoría*, 40, ene.-jun., 203-219.
- MULGAN, R. (2000): «Was Aristotle an “Aristotelian Social Democrat”?», en *Ethics*, n.º 111, oct., pp. 77-101.
- (1977): *Aristotle’s Political Theory*, Clarendon Press, Oxford.
- OBER, J. (2002): «Conflictos, controversias y pensamiento político», en R. OSBORNE (ed.), *La Grecia clásica*, trad. G. G. DJEMBÉ, Oxford UP, Barcelona.
- (1994): «How to Criticize Democracy in late Fifth and Fourth Century Athens», en J. P. EUBEN, J. R. WALLACH and J. OBER (ed. by), *Athenian Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Cornell U. Press, Ithaca.
- (2005): «Aristotle’s natural democracy», en R. KRAUT and S. SKULTETY (eds.), *Aristotle’s Politics: Critical Essays*, Lanham, Rowman, pp. 223-243.
- OSTWALD, M. (1979): *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Greenwood Press, Connecticut.
- RICHARD, C. J. (1994): *The Founders and the Classics: Greece, Rome, and the American Enlightenment*, Harvard, H. Univ. Press.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1997): *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Alianza, Madrid.
- (1975): *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid.
- (1997): *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid.
- SANCHO ROCHER, L. (1997): *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del siglo V*, Egido, Zaragoza.
- ROSANVALLON, P. (1993): «L’histoire de le mot “democratie” à l’epoque moderne», en *La pensée politique I: situations de la démocratie*, Gallimard-Seuil, París.
- ROUSSEAU, J. J. (1985): *Discurso sobre la Economía política*, trad. J. E. CANDELA, Tecnos.
- (1980): *Del contrato social*, trad. M. ARMIÑO, Alianza, Madrid.
- RHODES, P. J. (1981): *A commentary on the Aristotelian Politeia*, Clarendon P., Oxford.
- ROMILLY, J. de (2004): *La ley en la Grecia clásica*, trad. G. POTENTE, Biblos, B. Aires.
- STE CROIX, G. E. M. de (1988): *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, trad. T. DE LOZOYA, Akal, Madrid.
- SINCLAIR, R. R. (1999): *Democracia y participación en Atenas*, trad. M. M. RUBIO, Akal, Madrid.
- SKINNER, Q. (2002): «Classical Liberty and the Coming of the English Civil War», en M. VAN GELDEREN, Q. SKINNER (ed.), *Republicanism. A shared European Heritage*, Cambridge U. Press, pp. 9-28.

- STRAUSS, L. (1987): *La cité et l'homme*, Agora, París.
- VERNANT, J. P. (2008): *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*, trad. H. F. BAUZÁ, FCE, México.
- WALDRON, J. (1995): «The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Ch.11 of Aristotle's Politics», en *Political Theory*, 23.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von (1893): *Aristoteles und Athen*, Berlín.
- WOLFF, F. (1991): *Aristote et la politique*, PUF, París.
- YACK, B. (1993): *The Problems of a political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Univ. California Press, Berkeley.